

Femmes et ministère — de Marie-Madeleine à l'exclusion systématique

Partie V — Précédents de réforme et grille de fidélité

Les chapitres précédents de cette Partie V ont montré que les précédents de réforme dans l'histoire chrétienne ne surgissent jamais ex nihilo : ils s'appuient toujours sur une relecture des origines, sur une confrontation entre la pratique instituée et les sources fondatrices, sur la conviction que quelque chose d'essentiel a été perdu ou recouvert qu'il s'agit de retrouver. Nul dossier ne met plus crûment en évidence cette dialectique que la question du rôle des femmes dans le ministère ecclésial. La tension n'est pas ici entre réforme et tradition, mais entre deux lectures antagonistes d'une même tradition : d'un côté, celle qui présente l'exclusion des femmes des offices ordonnés comme l'expression fidèle et constante de la volonté du Christ ; de l'autre, celle qui, s'appuyant sur une documentation historique considérablement renouvelée depuis quarante ans, soutient que cette exclusion résulte d'un processus socio-culturel de **masculinisation progressive du ministère** dont les origines chrétiennes authentiques sont en grande partie innocentes.

Le dossier est d'une complexité redoutable, parce qu'il croise au moins quatre registres distincts : l'histoire du mouvement de Jésus et des premières communautés, l'exégèse des textes pauliniens et deutéro-pauliniens, la documentation canonique et épigraphique des IIe-VIe siècles, et la théologie systématique des ministères. À chacun de ces niveaux, la recherche académique des dernières décennies — incarnée de manière exemplaire dans les travaux d'Elisabeth Schüssler Fiorenza, Karen Jo Torjesen, Carolyn Osiek, Kevin Madigan et Ute Eisen — a bousculé des certitudes que l'on croyait solidement établies. Certaines de ces contributions portent indéniablement la marque d'engagements théologiques ou féministes préalables, ce qui invite à une lecture critique ; mais l'honnêteté intellectuelle requiert de

reconnaître que la thèse symétrique — l'immutabilité d'une tradition exclusivement masculine et sacramentellement nécessaire — rencontre elle aussi des difficultés historiques et textuelles que l'on ne saurait balayer d'un revers de main sans se situer en dehors des normes ordinaires de la recherche.

Ce chapitre entend parcourir ce terrain en quatre mouvements. Il s'agira d'abord de comprendre la place structurante qu'occupent les femmes dans le mouvement de Jésus et dans les récits fondateurs de la Résurrection, en accordant une attention particulière à **Marie-Madeleine** comme figure archétypale d'un leadership féminin missionnaire. On examinera ensuite le témoignage ambivalent des lettres de Paul, où la collaboration active coexiste avec des textes de « silence » dont le statut textuel et l'interprétation demeurent controversés. On tracera dans un troisième moment la carte des ministères féminins attestés aux IIe-VIe siècles — diaconesses, veuves instituées, presbytres, prophétesses — pour en mesurer la portée et les limites. On analysera enfin le processus de masculinisation progressive, ses ressorts sociaux et théologiques, et la réception contemporaine de ce dossier dans les débats sur l'ordination, afin de dégager ce que ces sources disent à une Église qui voudrait se renouveler en toute fidélité.

I. Marie-Madeleine et les femmes disciples : un leadership fondateur

Le cercle des disciples féminines de Jésus

Pour saisir la place des femmes dans les origines chrétiennes, il faut d'abord replacer la question dans son contexte socio-culturel. Le monde gréco-romain du Ier siècle est structuré par une polarisation radicale entre espace public et espace privé, entre une **masculinité** associée à l'autonomie, à la rationalité et à la capacité de gouvernement, et une féminité rabattue sur le corps, la dépendance et la vulnérabilité. Dans le judaïsme contemporain de Jésus, la pratique rabbinique dissuadait d'enseigner la Torah aux femmes ; leurs témoignages avaient une valeur juridique limitée ; leur présence dans les espaces publics de discussion

théologique était rarissime. Que le mouvement de Jésus ait attiré et intégré des disciples féminines représente donc, dans ce contexte, non pas un phénomène banal, mais une transgression culturelle délibérée dont les évangiles gardent la mémoire, y compris lorsqu'ils la transmettent sans en tirer explicitement toutes les conclusions.

Luc 8,1-3 nomme des femmes qui accompagnent Jésus et les Douze dans leur itinérance missionnaire — Marie dite de Magdala, Jeanne femme de Chouza l'intendant d'Hérode, Suzanne *et beaucoup d'autres* —, précisant qu'elles *les assistaient de leurs biens*. Ce détail économique n'est pas anecdotique. Comme l'a montré Karen Jo Torjesen dans *When Women Were Priests*, ces femmes de milieu aisé exercent une fonction de **patronage** qui leur confère une influence considérable dans le groupe : ce sont elles qui mettent à disposition les ressources financières et les réseaux relationnels sans lesquels le mouvement ne peut fonctionner. Jean 4 et Marc 7 montrent Jésus engagé dans des discussions théologiques approfondies avec des femmes — la Samaritaine, la Syrophénicienne — transgressant une fois encore les codes de son temps, ainsi que le note Bart Ehrman. Ces figures ne sont pas de simples destinataires d'une bienveillance condescendante ; elles sont interlocutrices à part entière, capables de questionner Jésus, de discuter, de comprendre et de transmettre.

Marie-Madeleine : apôtre des apôtres

C'est cependant la figure de **Marie-Madeleine** qui cristallise avec le plus d'intensité la question du leadership féminin dans les origines. Les quatre évangiles canoniques s'accordent pour la placer au centre des événements pascals : présente à la crucifixion alors que la plupart des disciples masculins ont fui, témoin de la mise au tombeau, première à découvrir le tombeau vide. L'Évangile de Jean va plus loin en en faisant la première destinataire de la théophanie du Ressuscité et la première *envoyée* — le verbe grec *apostellô* est utilisé — annoncer la nouvelle aux autres disciples : *Va vers mes frères et dis-leur* (Jean 20,17). C'est sur

cette base que la tradition patristique, y compris Thomas d'Aquin, lui attribuera le titre d'*apostola apostolorum* — « apôtre des apôtres » —, titre que la liturgie catholique contemporaine a réintégré explicitement.

La recherche historico-critique a depuis longtemps souligné que la présence centrale des femmes dans les récits pascals satisfait au **critère d'embarras** : dans le judaïsme du Ier siècle, le témoignage féminin avait peu de valeur légale, et l'adversaire Celse ne se prive pas de railler le christianisme pour avoir fondé sa proclamation sur la parole d'une femme qu'il qualifie d'hystérique. Aucune communauté cherchant à convaincre ses contemporains n'aurait inventé un tel fondement si elle avait eu le choix. La convergence des traditions évangéliques sur ce point constitue donc un indice sérieux d'authenticité historique : la mémoire primitive du christianisme associait structurellement des disciples féminines à la genèse même du kérygme.

La confusion ultérieure entre Marie-Madeleine, la pécheresse anonyme de Luc 7 et Marie de Béthanie, opérée au VIe siècle par Grégoire le Grand sans aucun fondement dans les textes évangéliques, a transformé la première témoin de la Résurrection en grande pécheresse repentie, déplaçant l'accent de sa fonction missionnaire vers sa biographie morale. Ce glissement n'est pas anodin : il convertit une figure d'autorité apostolique en figure de réhabilitation par la grâce, beaucoup moins dérangeante pour une ecclésiologie qui réserve progressivement les offices à des hommes. Elisabeth Schüssler Fiorenza, dans *In Memory of Her*, analyse ce phénomène comme caractéristique d'une **mémoire subversive** que la tradition canonique tend à marginaliser tout en l'enregistrant malgré elle, faute de pouvoir l'effacer complètement.

Les traditions gnostiques et apocryphes, notamment l'Évangile de Marie (IIe siècle), développent cette intuition en faisant de Marie-Madeleine la disciple qui comprend le mieux l'enseignement du Ressuscité, au point de susciter la jalousie de Pierre. Si ces textes ne peuvent être utilisés comme photographies de l'histoire, ils reflètent au minimum les débats

des IIe-IIIe siècles sur la légitimité du leadership féminin, et témoignent que ces débats existaient, qu'ils portaient sur des figures reconnues comme paradigmatiques, et qu'ils n'étaient pas encore tranchés de manière univoque.

II. Paul et les femmes : la collaboration active et ses ambiguïtés textuelles

Romains 16 et les collaboratrices de Paul

Le témoignage de Paul est à cet égard paradoxal, et l'honnêteté académique interdit de le simplifier dans un sens ou dans l'autre. Romains 16 constitue le document le plus riche que nous possédions sur la sociologie de leadership des premières communautés. Sur les vingt-six personnes saluées par Paul, environ un tiers sont des femmes, et plusieurs reçoivent des qualifications qui signalent des responsabilités réelles. **Phoebé** est présentée comme *diakonos* de l'Église de Cenchrées et *prostatis* — terme qui renvoie à la fois au patronage et à la présidence — de beaucoup, Paul inclus. La question de savoir si *diakonos* désigne ici un simple service informel ou un office reconnu est débattue, mais il convient de noter que Paul emploie ce même terme pour désigner ses propres collaborateurs masculins en Philippiens 1,1, ce qui suggère un usage assez précis.

Priscille et Aquila sont qualifiés de *synergoi* — « coopérateurs » — dans le Christ, terme que Paul réserve habituellement aux collaborateurs les plus proches de son œuvre missionnaire. Les Actes des Apôtres (18,26) montrent Priscille et Aquila instruisant Apollos, prédicateur éloquent, sur la voie de Dieu *plus précisément* — et l'ordre des noms, Priscille avant Aquila, que l'on retrouve dans plusieurs occurrences, est interprété par Lynn Cohick et Karen Torjesen comme un indice de sa prééminence dans ce travail. Plus décisif encore est le cas de **Junia**, saluée avec Andronicus comme *éminente parmi les apôtres* (Romains 16,7). Que Junia soit un nom féminin — et non le masculin hypothétique « Junias » introduit par les traducteurs médiévaux — est aujourd'hui largement établi par les philologues. Jean Chrysostome, dans

ses homélies sur l'Épître aux Romains, commente ce verset avec une admiration explicite pour cette femme jugée digne d'être comptée parmi les apôtres. Que le titre soit pris dans son sens large de *missionnaire envoyé* ou dans un sens plus étroit, il n'en reste pas moins que Paul reconnaît à Junia une place de premier plan dans le mouvement.

Actes 21,9 mentionne les quatre filles du diacre Philippe qui prophétisent, et 1 Corinthiens 11,5 présuppose sans discussion que des femmes *prient et prophétisent* en assemblée — Paul réglementant le port du voile, non l'acte de parole lui-même. Ces données forment un tableau cohérent d'une **participation active des femmes aux ministères de la parole** dans les communautés pauliniennes, que l'on ne peut réduire sans violence à un simple rôle d'assistance silencieuse.

Les textes de « silence » : statut et interprétation

C'est sur ce fond de participation active que se détachent les textes qui ont traditionnellement servi à fonder l'exclusion des femmes du ministère. Le premier, **1 Corinthiens 14,34-35**, intime aux femmes de se taire dans les assemblées et les renvoie à leurs maris pour toute question. La difficulté est double. D'abord, il contredit frontalement 1 Corinthiens 11,5, où Paul présuppose que des femmes prennent la parole prophétique dans les mêmes assemblées : attribuer à Paul deux injonctions incompatibles dans une même lettre sans le moindre signal rhétorique exige de sérieuses justifications. Ensuite, le statut textuel de ces deux versets est incertain : Gordon Fee a montré qu'ils occupent des positions différentes selon les familles de manuscrits — certains témoins occidentaux les déplacent à la fin du chapitre —, et qu'on trouve dans le Codex Vaticanus des signes critiques (*distigmai*) susceptibles de signaler une insertion. Ces arguments ont conduit Fee et d'autres exégètes à défendre la thèse d'une **interpolation** tardive insérée par un copiste, probablement dans un contexte de normalisation patriarcale. Lucy Peppiatt propose une autre voie : lire ces versets comme la citation d'une position de

certaines Corinthiens que Paul récusé immédiatement au verset 36 avec une ironie cinglante (*Est-ce de chez vous que la parole de Dieu est sortie ?*), cohérente avec la stratégie rhétorique qu'il emploie ailleurs dans la lettre pour réfuter des slogans corinthiens.

Le second texte, **1 Timothée 2,11-15**, interdit à la femme d'enseigner ou d'*exercer de l'autorité* sur l'homme, fondant cette interdiction sur l'ordre de la création (Adam formé le premier) et sur la séquence de la chute (Ève séduite la première). La question de l'authenticité paulinienne des Pastorales alimente un débat exégétique intense depuis le XIXe siècle : différences stylistiques marquées, vocabulaire spécifique, préoccupations institutionnelles distinctes du corpus paulinien indiscuté — autant d'indices qui conduisent Bart Ehrman et beaucoup d'historiens à situer ces lettres au tournant du Ier et du IIe siècle, dans une phase de reconfiguration des communautés pauliniennes face à des courants perçus comme déviants et impliquant notamment des femmes enseignantes. D'autres, défendant l'authenticité, expliquent ces différences par l'usage d'un secrétaire. Dans les deux cas, il est difficile d'ériger ce seul texte en norme universelle et intemporelle sans le confronter à l'ensemble du dossier : Galates 3,28 (*il n'y a plus ni homme ni femme, car vous êtes tous un dans le Christ Jésus*), l'activité de Priscille, l'apostolat de Junia et les prophétesses de Corinthe composent un tableau qui ne se laisse pas réduire à une herméneutique de silence.

III. Diaconesses, presbytres et prophétesses : la documentation des IIe-VIe siècles

La lettre de Pline et les premières ordonnances

Ce n'est pas seulement dans le corpus néotestamentaire que l'on trouve des traces de ministères féminins structurés. Dès le début du IIe siècle, une source païenne indépendante apporte un témoignage précieux : dans sa lettre à Trajan (vers 112), Pline le Jeune mentionne avoir interrogé sous la torture deux *ministrae* chrétiennes pour obtenir des informations sur

les pratiques de la communauté de Bithynie. Le terme latin *ministra* traduit très vraisemblablement *diakonos* au féminin, et le fait que Pline les identifie comme des personnes-clés pour comprendre l'organisation du mouvement suggère qu'elles occupaient des fonctions d'une certaine importance reconnue de l'extérieur.

Les ordonnances ecclésiastiques orientales fournissent ensuite un tableau plus détaillé. La **Didascalie apostolorum** syrienne du IIIe siècle décrit les diaconesses comme collaboratrices proches de l'évêque, chargées d'instruire les catéchumènes féminines, de les assister lors du baptême par immersion — en raison des impératifs de décence qui rendent indispensable la présence d'une femme —, et de visiter les femmes malades ou recluses dans des maisons où les hommes ne peuvent entrer. Même si la Didascalie exclut les diaconesses du baptême et de l'enseignement public autonome, elle leur reconnaît une fonction catéchétique et sacramentelle sans laquelle le rite baptismal lui-même ne peut se dérouler correctement. Les **Constitutions apostoliques** du IVe siècle reprennent ces éléments et, point important, fournissent un formulaire d'ordination pour les diaconesses incluant imposition des mains et invocation de l'Esprit — ce qui situe leur institution dans le champ d'un *ordo* liturgique reconnu, et non d'une simple bénédiction informelle.

Le *Testamentum Domini*, compilation des IVe-Ve siècles, témoigne d'une configuration différente où les veuves ordonnées occupent une position hiérarchiquement supérieure aux diaconesses, mais où celles-ci demeurent intégrées à la structure ecclésiale, mentionnées dans les litanies et participant à la communion avec une place particulière. Kevin Madigan et Carolyn Osiek, dans leur corpus *Ordained Women in the Early Church*, ont rassemblé l'ensemble de ces témoignages en montrant que la frontière entre charisme, service communautaire et office liturgique ordonné fait l'objet de débats internes aux communautés, et que les flottements dans la documentation reflètent moins une marginalité des ministères féminins qu'une discussion en cours sur leur nature exacte.

La documentation épigraphique et les presbytres féminines

La contribution la plus dérangement pour la thèse d'une exclusion constante et universelle vient peut-être de l'épigraphie. Ute Eisen, dans *Women Officeholders in Early Christianity*, a systématisé l'analyse d'inscriptions funéraires provenant de Phrygie, de l'île de Théra, de Salone en Dalmatie et d'Hippone en Afrique du Nord, qui mentionnent des femmes portant les titres de *presbytera*, *presbyterissa*, voire *episcopa* ou *sacerdota*. Ces inscriptions couvrent une période allant du III^e au VI^e siècle. Le cas d'Ammon en Phrygie est régulièrement cité comme première attestation épigraphique non ambiguë d'une **presbytera chrétienne** : son épitaphe a été érigée par un évêque, ce qui confère à son titre une légitimité institutionnelle difficile à nier. À Salone, Flavia Vitalia est qualifiée de *presbytera sancta* au Ve siècle, avec une capacité juridique d'agir au nom de la communauté dans une transaction funéraire. À Hippone, une mosaïque de basilique mentionne une *presbyterissa* nommée Julia Runa, attestant la persistance de titres féminins de presbytres en Afrique du Nord.

L'argument selon lequel *presbytera* désignerait systématiquement l'épouse d'un presbytre plutôt qu'une femme presbytre elle-même n'est pas sans fondement — cet usage existe effectivement dans certains contextes —, mais il ne permet pas de rendre compte de l'ensemble du corpus, en particulier lorsque la relation conjugale n'est pas mentionnée ou lorsque la femme en question est manifestement désignée pour ses propres responsabilités communautaires. Eisen souligne que l'application systématique de l'interprétation conjugale à toutes les occurrences ambiguës est en elle-même un geste herméneutique qui présuppose ce qu'il s'agit de démontrer.

Le montanisme et la prophétie féminine

Un autre foyer de leadership féminin structuré est le **mouvement montaniste** ou Nouvelle Prophétie, apparu en Phrygie vers la fin du II^e siècle. Montanus s'entoure de deux prophétesses, Prisca et Maximilla, qui se présentent comme porte-paroles du Paraclet et

exercent une autorité prophétique reconnue par leurs disciples. La condamnation du mouvement par les évêques de la Grande Église met en jeu à la fois des questions doctrinales et eschatologiques, mais aussi, comme l'ont montré des études récentes, la crainte que l'autorité prophétique féminine ne vienne relativiser la médiation épiscopale naissante. La parole prophétique, perçue comme directement inspirée par l'Esprit, brouille la distinction entre charisme spontané et office stable que le clergé épiscopal est en train d'institutionnaliser. La marginalisation du montanisme contribue ainsi à fermer un espace où les femmes disposaient d'une autorité spirituelle reconnue, au profit d'un magistère de plus en plus masculin et hiérarchisé.

IV. La masculinisation progressive du ministère : ressorts sociaux et théologiques

Du foyer domestique à l'espace public ecclésial

Les premières communautés se réunissent dans des **maisons-Églises** — la maison de Lydie à Philippiques, celle de Nymphas à Laodicée, de Chloé à Corinthe, de la mère de Jean-Marc à Jérusalem. Comme Bart Ehrman l'a souligné à plusieurs reprises, ce lieu de rassemblement se situe précisément dans l'espace où les femmes, notamment lorsqu'elles sont propriétaires ou cheffes de famille, disposent dans la culture romaine d'une autorité réelle sur la maisonnée — esclaves, clients, enfants. Carolyn Osiek, Margaret MacDonald et Janet Tulloch, dans *A Woman's Place*, ont montré que cette configuration n'est pas un simple accident géographique mais une donnée sociologique structurante : la maison est l'espace où le leadership féminin est culturellement lisible et légitimable, et les premières Églises se développent à l'intérieur de ce cadre.

La transition, au IIe-IIIe siècle, du rassemblement domestique vers des bâtiments ecclésiaux autonomes représente un déplacement spatial qui est aussi un déplacement de sens. L'espace ecclésial spécialement construit s'inscrit dans la logique de l'espace public, du forum, du tribunal — domaine symboliquement masculin dans la culture gréco-romaine. Karen Torjesen a montré de manière convaincante que cette transition coïncide avec une *masculinisation* des ministères : à mesure que les offices ecclésiastiques se définissent par rapport à un espace public sacralisé, les normes de genre applicables à cet espace s'imposent progressivement aux communautés chrétiennes. Ce processus ne se réduit pas à une simple contamination culturelle extérieure ; il est en interaction complexe avec la **cléricalisation** de la célébration eucharistique, la montée en puissance de la triade épiscopal-presbytéral-diaconal, et la distinction croissante entre clergé et laïcs.

La rationalisation théologique et ses fragilités

Cette évolution sociologique s'accompagne d'une rationalisation théologique progressive, qui sélectionne dans le corpus scripturaire les textes susceptibles de légitimer l'ordre établi et en marginalise d'autres. Les textes de silence de 1 Corinthiens 14 et de 1 Timothée 2 sont absolutisés et interprétés comme expression de la volonté divine sur la structure de l'Église, indépendamment de leurs contextes rédactionnels. Les figures de Phoebé, Priscille, Junia, des prophétesses, des patronnes de maisons-Églises sont reléguées à l'arrière-plan ou réinterprétées dans un sens bénin. Les ordonnances qui cherchent à limiter les fonctions des diaconesses — le canon 26 du concile d'Orange en 441, le concile d'Épaone en 517 qui abolit *la consécration des veuves qu'on appelle diaconesses* — témoignent précisément de ce que la pratique qu'elles combattent existait encore et était suffisamment répandue pour mériter une condamnation explicite. Des textes normatifs qui interdisent sont, paradoxalement, des preuves que ce qu'ils interdisent était pratiqué.

La théologie de la représentation sacramentelle développée à partir du IV^e siècle pour fonder l'exclusion des femmes du sacerdoce — le prêtre représente le Christ-Époux face à l'Église-Épouse, ce qui exigerait une ressemblance naturelle de sexe entre le célébrant et le Christ — constitue une construction théologique élaborée, mais relativement tardive par rapport aux pratiques originelles. Elle est absente des premières justifications de la hiérarchie ministérielle, qui invoquent plutôt l'ordre et la discipline, le respect des usages en vigueur ou la crainte du désordre que l'argumentation sacramentelle-ontologique qui dominera les débats contemporains.

La réception contemporaine : Inter Insigniores, Ordinatio Sacerdotalis et leurs contestations

C'est cette construction théologique que reprennent et approfondissent les documents magistériels catholiques contemporains sur l'ordination des femmes. La déclaration **Inter Insigniores** de 1976 et l'encyclique **Ordinatio Sacerdotalis** de 1994 invoquent trois arguments principaux : l'exemple du Christ qui a choisi seulement des hommes comme apôtres ; la pratique constante de la tradition réservant le sacerdoce aux hommes ; et la symbolique du prêtre-représentant du Christ-Époux. Jean-Paul II affirme dans *Ordinatio Sacerdotalis* que l'Église *n'a aucune autorité* pour conférer l'ordination sacerdotale aux femmes et que ce jugement doit être tenu *de façon définitive* par tous les fidèles. La réponse de la Congrégation pour la doctrine de la foi (1995) qualifiera cette affirmation de vérité *appartenant au dépôt de la foi*, terme qui a suscité des débats importants sur la nature exacte du niveau d'engagement doctrinal impliqué.

La recherche historique conduit à mettre en question la solidité de ces trois arguments, au moins dans leur formulation la plus tranchée. L'affirmation d'une *tradition constante et universelle* d'exclusion des femmes de tout office ordonné se heurte à la documentation rassemblée par Madigan, Osiek et Eisen sur les diaconesses ordonnées par imposition des mains, sur les presbytres féminines attestées épigraphiquement, et sur les *episcopa*

mentionnées dans certaines sources. Elle se heurte aussi au fait que les conciles d'Orange et d'Épaone n'interdisent pas une pratique théorique mais une pratique réelle. L'argument du choix des Douze par Jésus rencontre l'objection — formulée notamment par Schüssler Fiorenza — que ce choix s'opère dans un contexte symbolique particulier (douze tribus d'Israël, horizon eschatologique juif) et que son universalisation en norme juridique sur le sexe des ministres requiert une justification supplémentaire : si le choix de douze hommes exclut les femmes, le choix de douze Juifs devrait exclure les non-Juifs, ce que l'Église n'a pas soutenu. La symbolique christologique du prêtre-Époux, enfin, est une construction théologique médiévale et tridentine que les premières communautés ne connaissaient pas sous cette forme.

Sur la question plus limitée du **diaconat féminin**, des historiens comme Phyllis Zagano et les auteurs de *Catholic Women Deacons* soutiennent que l'abondance des témoignages littéraires et liturgiques en faveur d'un véritable ordre de diaconesses en Orient — avec formulaires d'ordination, imposition des mains, fonctions liturgiques définies — rend difficile la thèse selon laquelle ces femmes n'auraient exercé qu'un ministère fonctionnel sans caractère sacramentel. D'autres théologiens estiment que la différence entre les fonctions des diaconesses antiques et celles du diaconat masculin est suffisamment grande pour qu'il ne s'agisse pas du même office. Deux commissions pontificales convoquées par le pape François n'ont pas abouti à une conclusion définitive ; la réforme du droit pénal canonique de 2021, qui pénalise explicitement la tentative d'ordonner des femmes, indique que l'institution ne s'oriente pas vers une évolution rapide sur ce point.

V. Fidélité aux sources et enjeux réformateurs

Ce que dit la documentation à une Église renouvelée

La **grille de fidélité** que ce rapport s'efforce d'élaborer dans l'ensemble de la Partie V invite à poser la question directement : que disent ces sources à une Église qui voudrait se renouveler en toute honnêteté avec ses origines ? La réponse est complexe, mais plusieurs points se dégagent avec suffisamment de clarté pour que l'on ne puisse les esquiver.

Premièrement, l'Église des origines n'est pas une Église uniformément patriarcale qui aurait confié tous ses ministères à des hommes. La documentation néotestamentaire, croisée avec les sources du IIe au VIe siècle, atteste une diversité réelle de formes de leadership féminin — patronnes de maisons-Églises, prophétesses, diaconesses ordonnées, presbytres — qui n'est pas réductible à une contribution purement informelle ou domestique. Ce constat ne permet pas, à lui seul, de déduire que l'Église devrait ordonner des femmes à tous les ministères dès demain ; la théologie ne fonctionne pas par simple archéologie. Mais il interdit de soutenir que l'exclusion systématique est une *pratique constante et universelle* remontant aux origines, ce que la documentation ne confirme pas.

Deuxièmement, les textes qui ont servi à fonder cette exclusion — 1 Corinthiens 14,34-35 et 1 Timothée 2,11-15 — sont des textes dont le statut textuel, l'authenticité paulinienne et l'interprétation contextuelle sont l'objet de débats sérieux parmi des exégètes rigoureux. Leur absolutisation comme norme universelle intemporelle est une option herméneutique parmi d'autres, que les données ne permettent pas d'imposer comme seule lecture admissible. Une Église soucieuse de fidélité aux sources doit lire ces textes dans leur contexte, en dialogue avec l'ensemble du corpus, et non les extraire pour en faire des absolus décontextualisés.

Troisièmement, le processus de masculinisation progressive du ministère est étroitement lié à des dynamiques sociales et culturelles — la transition de la maison à l'espace public, l'adaptation aux normes de genre gréco-romaines, la cléricisation de l'eucharistie — que la recherche historique a rendu lisibles et qui ne peuvent être présentées comme relevant de la révélation divine sans pétition de principe. Reconnaître la part de conditionnement culturel

dans l'histoire institutionnelle de l'Église n'est pas un acte de subversion ; c'est précisément ce que l'honnêteté historique requiert, et ce que ce rapport a souligné dans chacun de ses chapitres précédents à propos d'autres dossiers de réforme.

Tensions internes et précautions méthodologiques

Il serait intellectuellement malhonnête de ne pas signaler les tensions et les limites de cette démonstration. La thèse de l'**interpolation** de 1 Corinthiens 14,34-35, défendue par Gordon Fee et Philip Payne, reste une hypothèse, même si elle dispose d'arguments sérieux — elle n'est pas un acquis unanime. Les reconstructions les plus ambitieuses de Schüssler Fiorenza sur une *communauté de disciples égaux* originelle impliquent des choix herméneutiques et des présupposés théoriques qui ne sont pas neutres et qui méritent d'être évalués critiqueusement. L'ambiguïté de nombreux titres féminins dans les inscriptions — *presbytera* comme titre propre ou comme désignation d'épouse — ne se laisse pas toujours trancher de manière définitive. Et la question de savoir si les diaconesses antiques exerçaient un *ordo* sacramentel au sens plein ou un ministère fonctionnel d'une nature différente du diaconat masculin reste ouverte pour les historiens eux-mêmes.

Cette prudence méthodologique ne conduit pas au scepticisme, mais à un diagnostic différencié. Elle invite à distinguer ce qui est établi avec une forte probabilité historique — la participation active des femmes aux ministères de la parole, de la prophétie, du patronage et de l'assistance liturgique dans les premières générations ; l'existence de diaconesses ordonnées par imposition des mains dans plusieurs traditions orientales ; la présence de titres presbytéraux féminins dans les inscriptions — de ce qui relève de l'hypothèse ou de la reconstruction théologique. Elle invite également à distinguer la question historique (qu'a-t-on fait ?) de la question normative (que doit-on faire ?), tout en reconnaissant que la réponse historique a nécessairement des implications pour la réponse normative, dès lors qu'on invoque la tradition comme argument.

Conclusion

Ce chapitre aura parcouru un dossier que l'on ne peut plus aborder avec le simple vernis apologétique d'une tradition stable et univoque. De Marie-Madeleine, première envoyée proclamer la Résurrection, à Junia comptée parmi les apôtres, de Phoebé diaconos de Cenchrées aux diaconesses de Syrie ordonnées par imposition des mains, des presbytres féminines des inscriptions d'Hippone et de Salone aux prophétesses montanistes dont l'autorité dérange les évêques — le fil est continu, même s'il est discontinu dans ses formes, et il traverse deux siècles de christianisme avec une insistance que la recherche contemporaine a rendue impossible à ignorer. Le processus de masculinisation progressive du ministère est réel, documenté et en interaction avec des dynamiques socio-culturelles que l'Évangile n'a pas prescrites. La rationalisation théologique qui l'a accompagné et légitimé s'appuie sur une sélection du corpus scripturaire dont la solidité exégétique est sérieusement contestée par des chercheurs rigoureux de toutes confessions.

Pour une Église qui prend au sérieux la baseline de ce rapport — *retourner aux sources pour construire l'avenir* —, ces données constituent un appel à la cohérence. Reconnaître la diversité des formes de leadership féminin dans les origines chrétiennes, réévaluer les textes de silence dans leur contexte et leurs tensions internes, admettre la part de conditionnement culturel dans la masculinisation des offices : aucun de ces actes ne revient à trahir la tradition, mais tous appartiennent à ce mouvement de ressourcement critique que les grandes réformes de l'histoire chrétienne ont toujours su accomplir, comme les chapitres précédents de cette Partie V l'ont montré à propos d'autres dossiers. La question des ministères féminins n'est pas un problème d'adaptation à la modernité ; c'est une question de fidélité aux sources, et c'est à ce titre, précisément, qu'elle s'impose à toute ecclésiologie qui prétend prendre l'histoire au sérieux.

Les implications réformatrices concrètes varient selon les traditions et les cadres théologiques, et ce rapport n'est pas un programme législatif. Mais à minima, la recherche académique ici rassemblée impose trois exigences à toute autorité ecclésiale responsable : cesser de fonder l'exclusion des femmes sur une tradition présentée comme constante et universelle, puisque cette affirmation est historiquement inexacte ; engager une exégèse sérieuse et contextuellement informée des textes de silence, en reconnaissant ouvertement les débats qui les entourent ; et ouvrir un espace institutionnel pour réfléchir, sans préemption doctrinale prématurée, à la question des ministères féminins à la lumière de l'ensemble du témoignage des sources — scripturaires, patristiques et épigraphiques. C'est à ces conditions qu'un retour aux sources peut être autre chose qu'une projection du présent sur le passé, et devenir le ferment d'un renouveau authentiquement évangélique.