



Faculté de théologie (TECO)

Des femmes rabbins et des femmes prêtres

Enjeux et débats autour de la féminisation des fonctions de ministre du culte

Mémoire réalisé par
Justine MANUEL

Promoteur
Prof. Walter LESCH

Lecteurs
**Prof. Didier LUCIANI
& Prof. Vassilis SAROGLOU**

Année académique 2014-2015
Master en Sciences des Religions, finalité approfondie

Je tenais à présenter mes sincères remerciements à :

Mon promoteur, le professeur Walter LESCH, pour l'écoute et le soutien dont il a fait preuve à mon égard,

Mon amie Zoé COMMÈRE pour sa relecture pointilleuse et ses conseils ô combien précieux,

Et au soutien indéfectible dont a fait preuve Charline SERVAIS au cours de la rédaction.

Introduction

En janvier 2015, l'Église d'Angleterre a ordonné sa première femme évêque, Libby Lane, après que le Synode ait voté pour l'ouverture de l'épiscopat aux femmes en novembre 2013. Parmi les Églises luthériennes, Maria Jepsen a été la première femme à être nommée évêque en 1992 en Allemagne. Kinneret Shiryon, ordonnée rabbin en 1981 aux États-Unis est quant à elle la première femme rabbin à avoir occupé cette fonction en Israël. Au Pays-Bas, la théologienne Catharina Halkes fut la première femme à occuper un poste universitaire et à donner cours de 1983 à 1986. En 1994, la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements autorise officiellement les jeunes filles à être enfant de chœur. Les trente dernières années sont riches de ces exemples de femmes qui furent autorisées à et qui devinrent les premières dans leur domaine. Mais avant de connaître l'ouverture de certaines fonctions et les premières nominations de femmes à des postes jusqu'à présent réservés à des hommes, le chemin fut souvent compliqué pour celles-ci. Que ce soit dans leur rapport aux institutions religieuses, mais aussi avec les croyants qui ne voyaient pas toujours d'un bon œil ces changements, les femmes ont par l'éducation, mais aussi et surtout par la pratique, cherché à faire reconnaître leur existence dans leurs communautés religieuses, ainsi que leurs contributions. Ce parcours pour une ouverture des ministères aux femmes est encore parfois difficile dans certaines Églises et communautés, qui refusent parfois même d'envisager l'idée.

Il est intéressant d'observer que ces mouvements de revendications pour les femmes ont aussi et d'abord traversé les sociétés, notamment à partir de la fin du XIX^{ème} siècle et ce jusqu'à aujourd'hui. Ces mouvements féministes ont œuvré à la transformation des structures et des institutions (politiques, sociales, familiales,...), à l'évolution des mentalités, tout en renouvelant leurs combats au fur et à mesure du temps et des changements déjà opérés. Le terme évolution est à comprendre ici comme changement, c'est-à-dire l'instauration de nouveaux modes de pensées, sans qu'il y ait un jugement positif ou négatif ; bien que l'on puisse l'envisager aussi comme définissant un sens de l'histoire, qui tendrait dans notre cas vers une égalité totale des hommes et des femmes.

Les sociétés européennes et nord-américaines connaissent ainsi à partir du XIX^{ème} siècle les premières revendications pour l'accès des femmes à des droits considérés comme fondamentaux (droit de vote, émancipation, ...). Mais certaines revendiquent de plus l'accès à des métiers considérés comme masculins : médecin (en France, la première à occuper cette fonction fut Madeleine Brès en 1875), ou avocate (en France, Jeanne Chauvin en 1900), ou encore femme politique : Marguerite De Riemaecker-Legot fut la première femme belge à devenir ministre en 1965. Elles investissent aussi les écoles et les universités. Mais malgré des réussites successives, législatives notamment pour une plus grande égalité entre hommes et femmes dans les sociétés, les mouvements féministes perdurent et se transforment, face à l'impression d'une persistance de ces inégalités et des systèmes de pensées infériorisant la femme. En effet, les lois maintenant les femmes dans une position d'infériorité ont été abrogées et des efforts sont faits pour parvenir à une plus grande parité au sein de l'espace public, mais le système patriarcale de certaines sociétés domine encore dans les mentalités et structure les rapports entre les individus et les institutions.

Les mouvements et revendications féministes internes aux religions sont souvent nés dans le même temps que les mouvements séculiers. Les changements à l'œuvre dans les sociétés sont constants. Sous la pression de ses membres et de l'émergence de nouvelles idées, les modes de pensées se transforment et influencent ainsi les divers éléments composant les sociétés. Les religions en sont un, et ont pendant longtemps orienté les systèmes de pensées de leur communauté. Au cours du XX^{ème} siècle les religions ont vu cette influence se réduire et les sociétés se transformer souvent sans elles. Les institutions religieuses ont parfois longtemps refusé de les prendre en compte, car contraires à leurs valeurs. Les religions ont en effet considéré certaines de ces revendications comme des ingérences du monde profane dans le fonctionnement du culte religieux et sacré, voyant par exemple dans les mouvements féministes le délitement d'une vision traditionnelle de la famille et donc de l'ordre naturel de la société.

La féminisation de la société, c'est-à-dire l'émergence progressive des femmes au sein de la sphère publique, avec des prises de paroles plus fréquentes et l'élaboration d'un discours spécifique, cette féminisation a, malgré certaines réticences, eu des conséquences sur les

religions présentes dans les aires géographiques citées plus haut. Ainsi, les femmes ont commencé par demander la possibilité de prendre une part plus active à leurs cultes et leurs religions, avec la possibilité notamment d'étudier les textes sacrés, mais aussi de se voir attribuer des fonctions officielles. Ces demandes constituaient notamment une reconnaissance de leur implication déjà importante dans les communautés. Les Églises et communautés religieuses ont apporté différentes réponses, selon des temporalités diverses, et c'est en partie ce que nous allons étudier dans ce travail : comment les religions ont pris en compte ces revendications et dans quelles modalités ont-elles accédé à ces demandes ? Mais au-delà de cette simple question de la féminisation des fonctions de ministre du culte, il est aussi et avant tout question de la place de la femme au sein des Églises et des communautés religieuses : en effet, quels sont les enjeux sous-jacents de l'accession des femmes à ces fonctions religieuses que sont par exemple le prêtre ou le rabbin ? De quoi ces revendications sont-elles le reflet quant à la condition des femmes aux seins des institutions religieuses ?

Nous avons concentré notre travail principalement sur deux religions (et ce dans un contexte européen et nord-américain), le judaïsme et le christianisme, tout en prenant en compte les diversités de positions des différentes Églises ou communautés en leur sein. Nous avons fait ce choix en raison premièrement du lien indéniable entre ces deux religions. Toutes les deux appelées religions du Livre, elles partagent des textes sacrés : la *Torah* des Juifs est intégrée à la Bible sous le nom d'*Ancien Testament*. Il nous semblait d'autant plus intéressant de choisir ces religions car elles comptent déjà quelques femmes rabbins, ainsi que des femmes pasteures et prêtres. Mais les différentes communautés juives et les Églises chrétiennes ne s'accordent pas sur le sujet. Dans le judaïsme, on peut dénombrer trois principaux courants (nous préciserons dans ce travail le courant dans lequel nous nous situons, et ce à chaque fois qu'une différence méritera d'être faite concernant les informations apportées) : le judaïsme libéral ou réformé, orthodoxe (entre néo-orthodoxe et ultra-orthodoxe), et enfin massorti ou conservateur¹. Le premier est né en Allemagne au XIX^{ème} siècle, notamment sous l'impulsion de la philosophie des Lumières avec l'idée d'émanciper les individus de leur religion et de leur communauté. Les penseurs juifs de ce courant vont

¹ Cf. Régine AZRIA, *Le judaïsme*, Paris, La Découverte, 2010, 3^e éd., ici p. 66-73.

chercher à démontrer l'importance de l'adaptation de la Loi au contexte socio-historique. Il est primordial de conserver avant tout l'esprit de la Loi et l'éthique de vie présentée par la Révélation juive plutôt que les traditions ancestrales qui mettent les communautés de la Diaspora à l'écart des sociétés où elles se sont implantées. Cela se traduit par exemple par la traduction de la liturgie traditionnellement en hébreu dans la langue vernaculaire, mais aussi par l'affirmation du principe d'égalité entre homme et femme, et ce dès 1846². En réaction à ce mouvement de réforme va émerger un courant appelé orthodoxe. Celui-ci refuse toute adaptation des traditions et des commandements (*mitzvots*) à l'époque et à la société, sous peine de dénaturer le judaïsme. On assiste dans ce courant à un repli identitaire et communautaire, beaucoup plus marqué chez les ultra-orthodoxes qui respectent intégralement les prescriptions religieuses, alors que les néo-orthodoxes conçoivent la possibilité de faire des études et d'exercer un métier en dehors de leur communauté dans la société séculière. Enfin, le judaïsme massorti (ou conservateur) se situe à mi-chemin entre les deux précédents courants et est né d'une critique interne au judaïsme libéral. Le mouvement massorti considère qu'il est important pour le judaïsme de s'adapter et d'évoluer, mais qu'il ne faut pas rejeter toutes les traditions et préceptes : chaque évolution doit être justifiée par les textes et leurs interprétations (de la *Torah*, mais aussi du *Talmud* et des grands rabbins).

En ce qui concerne le christianisme, nous nous intéresserons plus particulièrement à l'Église catholique et son Magistère, principalement en raison du refus de l'ordination féminine qui est encore aujourd'hui vivace. Mais nous aborderons aussi la question des Églises protestantes (principalement les Églises réformées et françaises, en raison notamment de la littérature et des sources utilisées pour la rédaction de ce présent travail) de même que l'Église d'Angleterre. En effet, celles-ci ordonnent des femmes pasteures et des femmes prêtres, ce qui nous permettra ainsi de faire quelques rapprochements et comparaisons, afin de sans doute mieux saisir les particularités du refus catholique. En revanche, nous ne traiterons pas de la situation dans l'Église orthodoxe.

Le protestantisme émerge en Europe au cours du XVI^{ème} siècle, sous l'impulsion notamment de Martin Luther, un moine allemand qui s'indigne contre les dérives (notamment

² Cf. Pauline BEBE, *Des femmes rabbins au sein des mouvements juifs libéraux*, dans *Pardès*, 43, 2 (2007), p. 217 – 226 (ici p. 218).

financières) au sein de l'Église latine (ce n'est qu'après la séparation d'avec les protestants que l'Église devient catholique). Luther par ses écrits met en avant une nouvelle conception de l'Église et de la foi, qui diverge sur de nombreux points de la doctrine jusqu'alors admise, entraînant des guerres de religions tout au long des XVI et XVII^{èmes} siècles. Selon les enseignements de Luther, et pour le sujet qui nous intéresse ici de la conception du presbytérat, les clercs et les laïcs partagent avant tout le même sacerdoce universelle, celui des baptisés. Et comme chacun peut œuvrer à son Salut, par la foi mais aussi par une compréhension autonome de la Bible, les ministres du culte occupent cette fonction principalement dans le but faciliter le fonctionnement du culte, mais il n'existe pas de différences ontologiques en eux et les fidèles. Ce sont avant tout des gens instruits. Et contrairement à la conception du Vatican, l'Église n'est pas l'intermédiaire obligé du Salut et du rapport à Dieu³. Ainsi le protestantisme, qui se divisera par la suite en divers courants (luthériens, calvinistes, réformés) ne présente pas la même organisation hiérarchique que l'Église catholique.

C'est une crise politique en 1531 qui est à l'origine de la naissance de l'Église d'Angleterre, entre Henri VIII qui souhaitait divorcer de son épouse Catherine d'Aragon et le Pape Clément VII qui refusa. Le roi d'Angleterre coupe alors les liens avec la papauté et s'érige comme chef de l'Église d'Angleterre. Aujourd'hui, l'Église anglicane a comme gouverneur suprême la reine Elisabeth II, et est reconnue religion d'État, c'est-à-dire que les modifications du fonctionnement de l'Église votées lors de Synodes internes doivent être ensuite approuvées par le Parlement anglais et la reine. L'anglicanisme se situe entre le catholicisme, par sa structure hiérarchisée et la transmission épiscopale (et ce malgré la persécution dont les catholiques anglais furent victimes dans les débuts de l'Église d'Angleterre) ; et le protestantisme dans la reconnaissance de certaines doctrines issues de la Réforme de Luther.

Pour traiter le sujet qui est le nôtre, celui des enjeux de la féminisation de ministre du culte et sa réception dans différentes traditions religieuses, nous allons associer plusieurs disciplines. Tout d'abord l'histoire, car il nous semble important de comprendre les sociétés et

³ Cf. Jean BAUBÉROT, *Petite histoire du christianisme*, Paris, Librio, 2008, p. 51-55.

leur évolutions, ainsi que les contextes dans lesquels ces religions se sont développées. De même qu'il est intéressant d'étudier le contexte des revendications qui les ont agitées, ainsi que les rapports que ces confessions peuvent entretenir. La sociologie occupe une place importante dans ce travail, et ce afin de saisir les logiques des sociétés étudiées et de leurs acteurs et les liens qu'ils entretiennent avec les institutions notamment religieuses, et ce principalement en ce qui concerne le féminisme et sa dénonciation des sociétés patriarcales. Nous ferons ainsi un détour par l'éthique féministe et ses théories de la justice, nécessaires pour comprendre les enjeux des revendications féministes. La sociologie nous permet d'autre part d'aborder la question de l'autorité, de sa légitimité et de son impact sur les individus, afin d'appréhender notamment les logiques à l'œuvre à travers la figure du prêtre ou du rabbin. Nous utiliserons aussi des études en psychologie portant sur les différences de religiosité entre homme et femme. Enfin, nous traiterons des doctrines des traditions religieuses étudiées, c'est-à-dire les éléments théologiques et interprétatifs fondamentaux nous permettant de saisir la façon dont ces religions conceptualisent leurs propres ministres du culte.

La première partie de ce travail traitera de la place des femmes tout d'abord au sein des sociétés, puis des religions, en prenant comme point de départ de la notion de patriarcat et les récentes évolutions universitaires de sa définition. Nous étudierons son influence sur le fonctionnement des sociétés. Cette meilleure compréhension des logiques patriarcales nous est possible grâce au développement du féminisme dans les différentes sphères de la société, dont les universités. Nous aborderons également au cours de cette première partie, les mouvements féministes depuis la fin du XIX^{ème} siècle ainsi que les évolutions que ces groupements ont initiées, sans oublier les féminismes religieux.

Dans un second temps, nous traiterons de la fonction de ministre du culte, en détaillant les exemples de rabbin et de prêtre. Quels sont les fondements religieux de leur charge, comment ce sont développés ces ministères (les évolutions et transformations de sa définition), quelles sont leurs attributions : seront des questions auxquelles nous allons répondre. Il sera aussi sujet du ministre du culte dans une compréhension plus générale, grâce à la sociologie. Entre métier et vocation, entre service et pouvoir, comment cette figure d'autorité qu'est le prêtre est-elle conçue par le judaïsme et le christianisme. Cette phénoménologie du presbytérat et du

rabbinate et la conception religieuse de ces fonctions sont importantes à saisir : en effet, les différences de positions des Églises chrétiennes et des communautés juives concernant l'ordination de femme découlent de la compréhension particulière que ces traditions religieuses en ont.

Enfin, notre troisième et dernière partie sera consacrée plus particulièrement à l'accès des femmes à l'ordination. Nous aborderons ainsi les évolutions au sein du judaïsme, avec la question de l'éducation des filles, puis l'ordination de femmes rabbins. Dans le cas du christianisme, il sera d'abord question des femmes pasteures et des prêtres anglicanes, dans quelles mesures ces femmes ont-elles pu accéder à ces fonctions. Puis nous nous concentrerons plus en détails sur l'Église catholique et les motivations de son refus catégorique d'ouvrir le débat sur la question. Mais au-delà de ces faits, c'est tout l'enjeu de la représentation des femmes et de leur participation à la vie publique qui sera soulevé dans cette dernière partie. En effet, derrière la revendication claire d'une ouverture des ministères aux femmes, se cache le désir d'émancipation et d'autonomie de ces dernières.

Nous tenons à préciser ici que nous avons féminisé dans la mesure du possible les noms de métiers occupés par une femme. Nous parlerons de femmes pasteures, car la distinction orthographique n'engendre pas de différences de prononciation. Mais par contre nous utiliserons toujours l'expression « femme rabbin », sans rajouter de 'e' final, car bien que le terme existe, il permet avant tout de désigner d'une façon familière l'épouse du rabbin. Le mot prêtresse fait quant à lui principalement référence aux cultes antiques pour pouvoir être utilisé dans le contexte catholique ou anglican.

I) Femmes dans la société et les religions

A) Société patriarcale, fondements et évolutions

Lorsque l'on commence à étudier les rapports entre les femmes et les hommes dans nos sociétés occidentales, nous nous retrouvons souvent face à la problématique de l'autorité et du pouvoir, et qui la détient. D'autant plus qu'il est question ici des ministres du culte, personnes possédant donc une certaine autorité sur la communauté dont ils sont en charge, sujet que nous traiterons dans une deuxième partie. C'est la raison pour laquelle il nous semblait important de commencer par contextualiser et décrire l'environnement social dans lequel se situent les acteurs hommes et femmes, et mettre en lumière les normes sociales modelant et influençant leurs actions.

Afin de saisir la complexité de la place de la femme au sein de la société, puis des religions, nous allons commencer par voir en détails la notion de patriarcat, et les réalités que ce terme recoupe, ainsi que les récentes évolutions. Le point de départ de cette recherche était de comprendre et d'appréhender sociologiquement la réalité des inégalités et la manière dont elles sont perçues entre hommes et femmes, en sortant de l'explication archaïque du biologique, en lien avec une prétendue infériorité naturelle de cette dernière. En effet, les femmes ont été traditionnellement considérées comme inférieures aux hommes, assignées aux tâches domestiques. Jusqu'à récemment, des études s'évertuaient à en démontrer la réalité : on peut rappeler par exemple les théories cocasses concernant la taille du cerveau des femmes, qui pesant moins lourd que celui des hommes, prouvait de fait leur plus faible intelligence. N'a-t-on pas également désigné la gent féminine par le terme de « sexe faible », mettant alors en exergue la représentation commune et partagée de l'infériorité féminine ? Après cet exposé sur la position des femmes au sein des sociétés occidentales, puis au sein des religions, nous verrons les mouvements féministes récents ayant impacté ces deux environnements.

Patriarcat et infériorisation de la femme

Rejetant la position inférieure qui leur était dévolue et les théories associées, des mouvements de femmes et des chercheurs ont recherché au cours du XX^{ème} siècle à comprendre la construction de ce stéréotype, afin également de le défaire et d'en sortir. Ils vont notamment s'intéresser à la notion de patriarcat. Cette notion désigne au départ simplement un système d'organisation sociale, dans laquelle les hommes détiennent le pouvoir, lié à la place prépondérante du père (le patriarche) au sein de la famille et s'élargissant au contexte de la société⁴. Cette organisation se serait mise en place il y a plusieurs millénaires, des historiens et archéologues s'accordant à penser que le changement aurait eu lieu lors de la modification du mode de vie, lors du passage à l'agriculture, et à l'urbanisation. Le système patriarcal structure les sociétés au moyen notamment d'un cadre législatif, c'est-à-dire un ensemble de lois affirmant la position dominante du père et du mari sur la femme et les enfants, et l'état de minorité dans lequel ces derniers sont cantonnés. La caractéristique majeure de ce système est l'assujettissement de la femme, épouse ou fille au mari ou père, et donc l'absence de droit les protégeant. Par exemple, selon les différences époques, les femmes restaient sous l'autorité de leur père jusqu'à leur mariage, puis passaient sous celle de leur époux, qu'elles ne choisissaient pas forcément ; elles devaient aussi demander l'autorisation pour travailler, ou ouvrir un compte bancaire, restant alors d'éternelles mineures aux yeux de la loi et de la société.

Des études scientifiques menées à diverses époques jusqu'à aujourd'hui sur les différences entre hommes et femmes, s'appuyant notamment sur l'idée de nature avec l'observation des rapports entre mâles et femelles chez les animaux, tendaient à démontrer le caractère naturellement faible des femmes car dominées par leurs émotions, mais aussi un principe naturel de domination chez l'homme, inscrit dans son être profond, et définit par la biologie. D'autres caractéristiques de cette organisation de société sont : la patrilinéarité, la préférence pour les enfants de sexe masculin, le manque d'éducation donnée aux filles, le corps et la sexualité de la femme appartenant à son époux, la limitation du droit d'hériter pour les filles.⁵ Mais ce fonctionnement, bien que majoritairement répandu, et existant selon

⁴ Cf. Rosemary RADFORD RUETHER, *Article Patriarchy*, dans L. M. RUSSEL et J. S. CLARKSON (éds.), *Dictionary of Feminist Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, p. 205-206 (ici p. 205).

⁵ Cf. R. RADFORD RUETHER, *Article Patriarchy*, p. 205-206.

diverses modalités et degrés de soumission, n'est pas universel. Son pendant, le matriarcat existe, quoique rare. Il n'est toutefois pas son opposé exact, tendant plutôt vers une égalité entre hommes et femmes qu'une autorité détenue uniquement par ces dernières.

Fondements économiques du patriarcat

La notion de patriarcat, tout d'abord simplement descriptive d'un système social, a évolué vers une conception éminemment politique et politisée sous l'impulsion de chercheuses et notamment des féministes matérialistes à partir des années 1970. Héritières du marxisme, ces féministes universitaires vont étudier la notion de patriarcat sous un angle tout d'abord économique et ainsi lui attribuer de nouvelles dimensions. Partant du principe qu'il n'y a pas de différences ni de domination naturelles, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de division et de rapport de force entre différents groupes qui ne soient historiquement et culturellement marqués et que, les deux groupes (dans ce cas présent hommes vs. femmes) sont définis par l'action de l'un sur l'autre dans une situation de dominants/dominées, face à ce postulat, il est alors important alors d'en étudier la construction ainsi que les motivations matérielles à l'œuvre⁶. Selon ces chercheuses et le féminisme matérialiste, le patriarcat serait : « un système de subordination des femmes ayant une base économique »⁷. En effet, pour Christine Delphy, un des fondements de cette domination masculine et du système patriarcal est l'appropriation par les hommes du travail domestique des femmes à l'intérieur de la famille, au même titre que selon la pensée marxiste les bourgeois s'approprient le travail du prolétariat. Le travail au sein du foyer est encore difficilement considéré comme un travail à part entière, pourtant il est possible de payer une personne pour l'effectuer, tandis que la personne interne au foyer l'effectuant ne sera pas rémunérée pour le temps passé à le faire. Cette exploitation bénéficie aux maris, conjoints, et enfants. Mais ce travail domestique, selon Christine Delphy, bénéficie aux hommes, inscrit dans un système capitaliste : dans la logique capitaliste, par ce travail ménager, « les femmes reproduisent la force de travail de leurs hommes [...], tandis que si elles ne le faisaient pas, les capitalistes devraient le faire. »⁸. Mais l'entrée des femmes sur le

⁶ Cf. Christine DELPHY, *L'ennemi principal*, Tome 2 : *Penser le genre*, Paris, Syllepse, 2001, p. 56-57.

⁷ Laure BERENI, Sébastien CHAUVIN, Alexandre JAUNAIT, Anne REVILLARD, *Introduction aux études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2012, p. 33.

⁸ C. DELPHY, *L'ennemi principal*, t.2, p. 62.

marché du travail n'a pas véritablement changé la situation, les femmes continuant d'assumer les tâches domestiques en plus de leur journée de travail, contredisant alors les théories capitalistes. Les femmes, sous le prétexte de leur capacité de procréer, ont été limitées à la sphère domestique, la tenue de la maison, l'éducation des enfants, et au service des membres de la famille et avant tous des hommes. Ces derniers, tirant profit de leur force physique et de l'éducation à laquelle ils avaient accès, s'arrogèrent la sphère publique et restreignirent les femmes dans leurs mouvements, instaurant alors un rapport social de domination, soutenu par des arguments sur les natures différentes de la femme et de l'homme, et sur leur essence profonde, raisonnement qui aurait tendance à tourner en rond, vu qu'une des justifications utilisées est que traditionnellement, les choses ont toujours fonctionné comme cela.

Sexage et objectivation des femmes

Un des fondements de ce système patriarcal est, selon le terme utilisé par Colette Guillaumin : le sexage⁹, néologisme créé en référence à l'esclavage et au servage, où la distinction ne se fonde pas sur la race ou sur la condition sociale, mais selon la classe de sexe, cette distinction se trouve alors à la base du fonctionnement économique de la société. Le sexage exprime l'idée d'exploitation, et d'appropriation totale des femmes par les hommes, rejoignant par cette idée Christine Delphy à propos du travail domestique et du temps de la femme. Mais l'apport supplémentaire de Colette Guillaumin est l'idée d'appropriation du corps dans son ensemble, passant entre autres par l'objectivation dont les femmes peuvent être les victimes. En effet, il est question d'appropriation physique, lorsque c'est « l'unité matérielle productrice de force de travail qui est prise en main, et non la seule force de travail »¹⁰. Cette appropriation passe entre autres selon l'auteure par le contrat de mariage, qui est la manifestation légale et institutionnalisée du sexage : effectivement dans les termes du contrat de mariage, une fonction différente est attribuée à la femme, celle de servir, et où par exemple le devoir conjugal (ou devoir sexuel) est affirmé et peut être cause d'annulation du mariage s'il n'est pas rempli¹¹. Notons toutefois que l'institution du mariage a évolué, surtout ce dernier siècle, sous l'impulsion des mouvements féministes et de l'émancipation des

⁹ Cf. Colette GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 1992, p. 36.

¹⁰ C. GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, p. 19.

¹¹ Cf. C. GUILLAUMIN, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, p. 24.

femmes de la tutelle masculine. Cette objectivation s'est répercutée au fil des siècles avec l'élaboration d'une certaine image des femmes : appréhendées et considérées uniquement au travers de leur capacité de procréation avec la maternité, ou alors dans une fonction purement esthétique, leurs déniaient par là même toute capacité de réflexion et d'autonomie. Cette notion d'objectivation englobe dans le même temps la non-maîtrise des femmes sur leur corps dont la possession est dévolue aux hommes dans leur ensemble, ce qui entraîne ainsi des injonctions à se conformer à des canons de beauté et de soumission au travers de l'image de l'épouse parfaite. De cette appropriation du corps féminin découle notamment le déni de la sexualité féminine et l'affirmation de son but purement utilitaire, refusant ainsi aux femmes tout plaisir et toute maîtrise en ce domaine (par le refus et la pénalisation des méthodes de contraception, et de l'avortement notamment).

Patriarcat et organisation de la société

Comprendre les processus à l'œuvre dans les sociétés patriarcales est important pour saisir les dynamiques de pouvoir et d'autorité. En effet, il est question ici de la domination et de l'exploitation d'un genre sur un autre, du masculin sur le féminin, ce qui implique donc des stéréotypes auxquels correspondre et cela pour les deux sexes : effectivement, le système patriarcal entraîne de même à l'intérieur du groupe des hommes la mise en place d'une hiérarchie, menant à une domination des hommes dits « alpha » qui seront les leaders et les détenteurs d'une certaine autorité, sur d'autres hommes ne répondant pas parfaitement aux critères de la masculinité, tels que la force, le courage, la virilité ... Ces stéréotypes ont construit des images différenciées du masculin et du féminin, fondées sur des arguments de nature et d'essence et supposément inscrits dans les gènes, empêchant dans une certaine mesure la prise de conscience de ces inégalités. Ces différents éléments combinés ont de ce fait entraîné l'élaboration d'un système patriarcal englobant la société et répondant à ces critères particuliers, avec bien entendu des évolutions au fil des siècles, que ce soit vers une amélioration de la condition féminine ou vers une détérioration. Par exemple, le Moyen-Age fut une période épanouissante pour les femmes en termes d'indépendance et de liberté, comme cela se retrouve notamment dans les jugements, où des femmes sont témoins lors de procès et exercent tout type de professions. Malheureusement la Renaissance, avec entre autre

la redécouverte de la Rome antique, et la révolution intellectuelle due à de nouvelles découvertes scientifiques, va connaître une réduction des droits des femmes. L'apogée de cette détérioration sera, environ quatre siècles plus tard, le code napoléonien, qui en 1804 entérine législativement l'incapacité juridique de la femme mariée, soumise légalement et dans sa totalité à son mari¹². Cet état de fait va perdurer jusqu'au XX^{ème} siècle, Cette époque connaît le rejet par une partie des femmes de cette position de mineure, entraînant une profonde évolution notamment législative, évolution que nous verrons dans la troisième sous-partie.

L'étude de la notion de patriarcat et de la position traditionnelle des femmes aux seins des sociétés occidentales nous semblaient importantes pour commencer ce travail, dans la mesure où ce système a pu influencer les différentes sphères de la société, dont les religions. D'autant plus que celles-ci ont été ces dernières années notamment accusées par certaines féministes d'en être à l'origine, ou plus simplement d'entretenir le patriarcat et la division entre les sexes, de continuer à maintenir les femmes dans une position inférieure et de refuser les évolutions de la modernité. D'où l'intérêt d'étudier à présent la position traditionnelle des femmes au sein des religions.

B) Place des femmes au sein des religions monothéistes

Place de la femme dans les textes fondateurs

Les textes fondateurs des religions monothéistes présentent indéniablement des éléments ayant favorisé la domination des hommes sur les femmes. Mais il est important de se rappeler que ces textes (la *Torah* et la *Bible* pour le sujet qui est le nôtre) ont été eux-mêmes écrits dans un contexte particulier, celui de sociétés présentant déjà des caractéristiques patriarcales. Toutefois, par rapport aux lois et aux usages en pratiques dans l'Antiquité au Moyen-Orient dans le contexte de naissance du judaïsme et du christianisme, certains passages de ces écrits sont manifestement novateurs : *l'Ancien Testament* (AT) rapporte entre

¹² Cf. CODE NAPOLÉON, 1804, Chapitre VI, §213-215 notamment.

autres des récits concernant des femmes présentant un caractère défini, interpellant les hommes et jouant un rôle dans l'histoire du peuple juif : on peut par exemple citer celles que Catherine Chalié nomme « Les Matriarches »¹³, Sarah, Rebecca, Rachel et Léa. En outre, des traces archéologiques démontrent de l'importance de femmes dans certaines communautés, principalement d'Asie Mineure, comme nous le présente Elisabeth Schüssler Fiorenza dans son livre *En mémoire d'elle*¹⁴. Dans le *Nouveau Testament* (NT), on retrouve la trace de femmes qui suivent Jésus et ses apôtres, et bénéficient de son enseignement (ce à quoi les femmes juives n'avaient traditionnellement pas accès), par exemple Luc 10,38-42 avec l'épisode de Marthe et Marie, ou encore en Jean 8,1-11 par rapport à la lapidation de la femme adultère et le rejet de la faute uniquement sur elle et non sur l'homme. De plus, il est attesté par certaines lettres du NT entre autres (exemple : Romains 16,1-3), que des femmes dans les débuts de l'expansion du christianisme occupent des positions influentes au sein des Églises et communautés locales comme le diaconat. Elles prêchent et participent à l'évangélisation et l'éducation des nouveaux convertis. Ces lettres sont pour la plupart adressées aux Églises d'Asie Mineure, et rédigées de façon à présenter et démontrer l'importance d'une organisation globale de l'Église autour du modèle de la maison patriarcale romaine, critiquant ainsi le rôle joué par ces femmes. D'autre part, et bien que ce ne soit pas le sujet de ce travail, il est intéressant de noter qu'il en est en partie de même dans le *Coran* : en effet, le texte sacré de l'islam définit des règles et des principes, qui avec nos regards actuels semblent profondément inégalitaires, mais qui dans l'Arabie de la Révélation sont novateurs et marquent un réel progrès pour les femmes (avec par exemple les questions d'héritage, le *Coran* spécifie la part que la veuve doit toucher, celle-ci ne percevant habituellement rien ou très peu).

Au-delà de ces écrits, ce sont surtout les interprétations et les commentaires qui ont été développés par la suite au fil des siècles et influencés par les sociétés d'implantation qui ont forgé le caractère intrinsèquement patriarcal de ces religions. En effet, il est possible que les communautés initiales qui présentaient une certaine parité homme-femme ont connu un phénomène de *repatriarcalisation*¹⁵, afin de s'adapter aux modèles culturels dominants et

¹³ Catherine CHALIER, *Les Matriarches. Sarah, Rebecca, Rachel et Léa*, Paris, Cerf, 1985.

¹⁴ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle*, Paris, Cerf, 1986, notamment p. 341-349.

¹⁵ Hervé LEGRAND, *Femme § Dans l'Église*, dans J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007 (3), p. 555-558 (ici p. 555).

ainsi permettre une meilleure intégration, et rassurer dans un même mouvement ceux qui s'inquiétaient des bouleversements de société que la conversion au christianisme pouvaient entraîner, par rapport à la place de la femme, mais également à l'esclavage. C'est de cette façon que l'on peut comprendre par exemple 1 Timothée 2,11-15, qui interdit aux femmes de parler, et rappelle la création postérieure par rapport à l'homme de la femme¹⁶. Les grands penseurs, rabbins et théologiens, ont alors développé une conception du monde en se fondant sur l'homme comme valeur de référence universelle, et ont dégagé une anthropologie (et une théologie pour l'Église catholique) de la femme uniquement en rapport à l'homme et à la Chute originelle. Les discours et traités produits à partir de cette vision promeuvent la subordination de la femme à l'homme, et sa vocation à le servir pour se racheter, au travers d'un certain nombre de rôles établis et essentialisés pour elles. On peut toutefois noter une différence de traitement entre le judaïsme et le christianisme.

La Femme dans la Création

Selon le récit de la création dans la Genèse, la femme est créée après, et surtout à partir de l'homme, de sa côte pour la tradition chrétienne, de son côté pour une partie de la tradition juive rabbinique. Une partie de cette tradition considère aussi que l'homme a été créé homme et femme, en deux parties androgynes se tournant le dos, comme des siamois et séparé par la suite¹⁷. Cette Création a lieu afin que la femme lui serve d'aide et l'homme la nomme « compagne »¹⁸. À partir de là et en lien avec les écrits postérieurs, une longue littérature voit le jour, cherchant à expliquer les différences entre l'homme et la femme et la vocation de cette dernière. Pour la tradition chrétienne, nous nous appuyons sur l'article de Joseph Famerée¹⁹, qui développe les conceptions de Saint Augustin et de Thomas d'Aquin. Augustin développe une théologie de la femme marquée par son androcentrisme et sa vision patriarcale des relations hommes-femmes, reflets entre autres de son époque. Selon lui, la Création même de

¹⁶ Cf. H. LEGRAND, *Femme § Dans l'Église*, p. 556.

¹⁷ Cf. Josy EISENBERG et Armand ABECASSIS, *A Bible ouverte II, Et Dieu créa Eve*, Paris, Albin Michel, 1979, p. 139.

¹⁸ Genèse 2,18-25.

¹⁹ Joseph FAMERÉE, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, dans Joseph FAMERÉE, *Le christianisme est-il misogyne. Place et rôle de la femme dans les Églises*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 81-120.

la femme postérieure à celle de l'homme est le symbole des relations à établir entre les deux sexes. Le fait qu'Eve soit formée à partir d'Adam fait d'elle un être humain à part entière, et elle est donc à l'image de Dieu en son âme dite rationnelle, afin de concorder également avec le verset Genèse 1,27 : « Dieu créa les êtres humains à sa propre ressemblance ; il les créa homme et femme. ». Mais dans sa condition de femme, différente corporellement, elle ne correspond pas à l'image de Dieu, contrairement à l'homme²⁰. Cette différence ne pourra être transcendée que par le Salut, ordre où la femme deviendra l'équivalente de l'homme. Mais avant que ne vienne le temps du Salut, pour Augustin, le scénario de la Création de la femme en Genèse 2 implique automatiquement la subordination de la femme à l'homme, et sa vocation de compagne et mère à respecter. Les seules possibilités pour elle de dépasser ce sacerdoce sont la virginité, ou le veuvage²¹. Thomas d'Aquin quant à lui fait de la subordination de la femme à l'homme une relation naturelle due au manque de capacité de raisonnement et d'intelligence rationnelle des femmes.

Pour résumer, la femme est conceptualisée et essentialisée par les penseurs juifs comme chrétiens en prenant uniquement l'homme comme point de référence. Cela est dû notamment aux contextes d'émergences de ces représentations que sont les sociétés patriarcales, mais aussi au fait que ce soit des hommes qui pensent à partir d'eux-mêmes. Et les discours religieux sur la femme vont à leur tour jouer un rôle dans la perpétuation du système patriarcal, en promouvant et soutenant la distinction des rôles par une lecture particulière, renvoyant à nouveau les femmes à la sphère privée, après comme nous l'avons vu plus haut, une période d'amélioration de la condition des femmes.

Place de la femme dans les traditions juives et chrétiennes

Ainsi, les deux principaux rôles de la femme valorisés socialement et religieusement sont dans les faits, celui d'être épouse, compagne de l'homme, son aide dévouée corps et âme, par le fait même qu'elle provient de lui, et mère au service de sa progéniture. Ce service consiste à dédier sa vie au travail domestique, et à l'éducation des enfants, qu'elle se doit d'instruire dans la religion. Dans le texte biblique on retrouve souvent cette figure de

²⁰ Cf. J. FAMERÉE, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, p. 85-92.

²¹ Cf. J. FAMERÉE, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, p. 92.

l'épouse, avec par exemple les matriarches citées ci-dessus, et de l'importance d'enfanter et de fournir une descendance à l'époux par tous les moyens possibles, à l'exemple de Sarah qui offre sa servante Agar pour enfanter la descendance d'Abraham. En outre, la stérilité est d'une manière générale imputée à la femme dans les textes sacrés, et consécutivement dans la société. Une différence peut être faite pourtant entre le christianisme et le judaïsme par rapport à la sexualité : autant les Hébreux magnifient cet acte d'union entre un homme et une femme (dans le cadre du mariage bien entendu) au même titre que l'Alliance, alors que la tradition chrétienne par la suite discréditera la sexualité et toute notion de plaisir dans cet acte, Jésus étant même né d'une vierge.

En raison de leur service rendu pour la famille, qui est considéré comme leur vocation, les femmes sont en générale mises à l'écart de la participation au culte : en effet, parmi les 613 *mitzvots* (commandements) que les Juifs ont à respecter dans leur vie quotidienne et tout au long de l'année, un certain nombre ne concerne pas les femmes, comme par exemple les trois prières quotidiennes. Traditionnellement elles ne peuvent pas non plus diriger d'office, faire entendre leur voix à la synagogue ni participer à l'étude de la *Torah* et sont tenues à distance de bien des rites. Pourtant on ne peut mettre sur le compte des menstruations cette différence de traitement. En effet l'impureté liée aux écoulements d'origine sexuelle concernent aussi bien les hommes que les femmes, et des rituels de purification sont prévus par la *Torah*. Ainsi, malgré les menstrues mensuelles, la femme une fois purifiée ne peut être écartée de l'office ou des choses sacrées pour cette raison²². Son exclusion dépend plutôt du fait de la tradition rabbinique qui tient les femmes pour faibles, dévergondées, promptes au péché, à l'origine de la Chute²³.

La chrétienté a elle aussi développé pendant plusieurs siècles la théorie de la femme fautive, l'homme l'étant aussi pour s'être laissé séduire, mais la femme étant alors représentée comme la tentatrice, la séductrice pouvant mener les hommes à leur perte, et devant alors être soumise et contrôlée. De plus, n'étant pas à l'image du Christ dans son corps de femme, elle ne pouvait dans ces conditions conduire le service, ni même pendant très longtemps participer au service, en étant par exemple enfant de chœur, ou en faisant la lecture. Par ses

²² Régine AZRIA, *La femme dans la tradition et la modernité juives*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 95 (1996), p. 117-132 (ici p. 124).

²³ Cf. R. AZRIA, *La femme dans la tradition et la modernité juives*, p. 121-122.

menstruations, la femme est considérée comme impure, et ne peut pénétrer dans le sanctuaire, lieu sacré réservé au détenteur d'un ministère lors de la célébration de la messe.

Il existe deux possibilités dans le monde chrétien d'échapper ou de sortir de la domination du mari ou du père : le veuvage et la virginité, et donc la continence sexuelle. Il faut toutefois noter que cela dépend des époques, mais aussi du niveau social de la famille. En effet, par le veuvage, la femme a en quelque sorte rempli son devoir et peut, si sa condition sociale le permet, vivre seule, tout en se dévouant à l'Église, ou aux œuvres de charité comme il est attendu d'elle. Dans le judaïsme traditionnel est appliqué ce que l'on nomme le lévirat, la veuve sans enfant est remariée au frère du défunt, les enfants qui naissent de cette union sont considérés comme ceux du mort.

Le christianisme permet quant à lui une autre forme de vie pour une femme, avec la virginité consacrée, et la prise du voile. Toutefois, les jeunes filles n'étaient souvent pas libres de décider d'entrer dans les ordres, cela dépendait particulièrement de la classe sociale de la femme, et de la volonté des parents. En effet, dans les classes sociales influentes, les filles étaient souvent un moyen de sceller une alliance entre deux familles par le mariage, et dépendaient le plus souvent de la volonté du père de famille. Quant aux jeunes filles des classes pauvres, non mariées elles constituaient avant tout une force de travail, que ce soit aux champs ou au foyer. De plus, rentrer au convent nécessitait le paiement d'une dot, dot que les parents n'avaient souvent pu réunir afin de marier la jeune fille. Ainsi, les nonnes étaient le plus souvent des filles de bonnes familles, qui avaient parfois été forcée à prendre le voile. Néanmoins, rentrer au couvent présentait de nombreux avantages pour les filles de ces époques : elles pouvaient bénéficier d'une éducation qu'une vie civile n'aurait probablement pas permise, ainsi que de la possibilité d'occuper des fonctions importantes au sein des congrégations, permettant alors à certaines abbesses ou moniales d'accéder à une position sociale importante²⁴, bien que celles-ci disposaient de moins de liberté d'action que leurs homologues masculins et aient été toujours soumises dans la hiérarchie ecclésiale à un abbé ou à un évêque. L'état de virginité consacrée est, par exemple pour Thomas d'Aquin : « en soi

²⁴ Cf. Eileen POWER, *Les femmes au Moyen Age*, Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 116-117.

plus parfait [...] que le mariage, car il est orienté vers la finalité suprême de l'être humain (union intime avec Dieu) »²⁵.

La tradition juive présente aussi, comparativement à la pensée chrétienne, certaines particularités concernant la place et les représentations de la femme. En effet, la mémoire rabbinique a conservé le souvenir de Lilith²⁶, la première femme, créée avant Eve, à l'égale de l'homme et non à partir de lui. Mais celle-ci fut sévèrement punie pour s'être rebellée contre l'homme qui voulait la soumettre. Cette figure de femme fut utilisée par les deux camps, que ce soit la tradition patriarcale pour montrer les malheurs pouvant accabler les femmes qui ne se soumettaient pas, mais aussi ce siècle dernier par les féministes juives afin de démontrer le caractère patriarcal de la religion juive et l'existence de figure féminine forte. Au-delà de ce récit, le judaïsme a souvent mis en avant et magnifié les femmes, aux sources de la vie, la judéité et l'identité de l'enfant passent par les femmes, d'où une considération particulière pour elles.

Des femmes plus religieuses que les hommes ?

Malgré cette position inférieure qui est la leur dans les principales religions monothéistes, les femmes sont empiriquement plus religieuses que les hommes, dans le sens où elles accordent plus d'importance à la religion et la spiritualité, assistent plus régulièrement aux offices (lorsqu'il est possible pour elles de le faire), ou ont une pratique plus régulière, et surtout, se définissent comme croyantes, faisant ainsi une différence entre religiosité affective et religiosité active (qui dans certaines religion comme le judaïsme orthodoxe concerne plus spécifiquement les hommes, les femmes étant exclues des pratiques religieuses se déroulant dans les synagogues). Une étude en psychologie²⁷ datant de 1999 a montré par exemple, que 67% des femmes accordent de l'importance à la religion, contre 53% des hommes ; ou bien que 86% des femmes utilisent la prière comme aide pour résoudre un problème, tandis que les hommes sont 74% à y avoir recourt. Il est d'ailleurs intéressant de voir, que les explications classiques, aussi bien psychologiques que sociologiques, sont

²⁵ J. FAMERÉE, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, p. 102.

²⁶ Cf. R. AZRIA, *La femme dans la tradition et la modernité juives*, p. 120-121.

²⁷ Gallup & Lindsay (1999), cité par Bernard SPILKA, Ralph W. Jr. HOOD, Bruce HUNSBERGER, Richard GORSUCH (Eds), *The psychology of religion, an empirical approach*, New York, Guilford press, 2003, 3^e éd, p. 153.

androcentrées et le reflet des stéréotypes véhiculés sur les femmes. Selon la théorie de Freud sur le complexe d'Œdipe, les garçons et les filles entretiennent un rapport différencié envers leur père, les garçons voulant le confronter, et les filles en ont une image beaucoup plus positive²⁸. Faisant un lien entre l'image de Dieu, qui est manifestement plus masculine, et l'image du père, ces dernières seraient plus à même alors de s'impliquer dans la vie religieuse et entretenir un lien avec Dieu. Cependant, il a été montré que les femmes avaient une image plus féminine du Dieu²⁹. Dans des études postérieures, cette religiosité plus développée serait liée à la place traditionnelle de la femme : en tant que mère au foyer, elle aurait plus de temps pour participer à la vie religieuse, et l'église serait un important lieu de socialisation et de vie sociale. Et en tant que mère, il serait alors important de développer la religiosité de leurs enfants, cela passant par l'exemple. Enfin, selon une étude de Nelsen et Potvin (1981), la différence homme-femme face à la religiosité serait liée à la différence de socialisation et de caractères entre les garçons et les filles³⁰ : les premiers vont chercher à développer des comportements plus agressifs, avec une forte volonté d'accomplissement, d'achèvement, de confrontation ; tandis que chez les dernières seront développés des caractéristiques plus passives, de soumission, plus à même de correspondre avec les attentes d'une religion et d'un rapport à Dieu.

Malgré l'aspect stéréotypé des explications, celles-ci présentent une certaine vérité, en lien notamment aux comportements différenciés de la société et des individus envers les garçons et les filles, entretenant des clichés que l'on présentait comme venant de la nature ou de l'essence même de son genre sexuel. Les personnes ne se pliant pas à ces règles se voyaient alors retranchées de la société, que ce soit des filles dites « garçons manqués », ou des hommes trop efféminés. Néanmoins, le siècle dernier a été le théâtre de grandes transformations suite à la prise de conscience d'une certaine partie de la population, face au caractère construit des stéréotypes. Ces évolutions ont eu des répercussions à divers niveaux, que ce soit dans les sociétés, par rapport aux lois, mais aussi et surtout au niveau des recherches universitaires de différents domaines, avec entre autre le questionnement de la notion de patriarcat.

²⁸ Cf. Leslie J. FRANCIS et Gemma. PENNY, *Gender differences in Religion*, dans Vassilis SAROGLU (eds.), *Religion, personality and social behavior*, Hove, Psychology Press, 2014, p. 321.

²⁹ Nelsen, Cheek & Au (1985), cité par L. J. FRANCIS et G. PENNY, *Gender differences in Religion*, p. 322.

³⁰ Cf. L. J. FRANCIS et G. PENNY, *Gender differences in Religion*, p. 314.

C) Féminisation de la société et des religions

En effet, les réflexions sur les structures de nos sociétés et la déconstruction des schémas patriarcaux qui semblaient jusqu'à présent aller de soi ont permis un renouveau de la pensée, et fait naître de nouvelles interrogations sur les différences entre hommes et femmes. Par rapport aux études menées en psychologie par exemple, pour déterminer les raisons d'une plus forte participation religieuse de la part des femmes dans les pays occidentaux et leur plus grande religiosité, les études récentes mettent l'accent sur le caractère construit, induit par la différence de socialisation des enfants dans les sociétés patriarcales, et l'attribution de rôles définis et précis aux garçons et aux filles, qui vont influencer leurs comportements une fois adultes et perpétuer des stéréotypes liés au sexe. Une étude en psychologie menée en 2009 par Collet et Lizardo³¹ a en effet démontré que les différences de religiosité entre hommes et femmes étaient moins marquées dans les foyers égalitaires. On peut supposer ainsi que les sociétés considérées comme plus égalitaires présentent elles aussi moins de différences de religiosité entre les individus selon leur sexe. De plus, selon le sociologue Luhmann, la société en tant que système englobant les acteurs et leur interaction, est auto-poïétique. C'est-à-dire qu'elle cherche son maintien, et met donc en place des stratégies pour être durable, et pour se perpétuer. Une des stratégies les plus efficaces étant de présenter comme naturelle une situation, de sorte que les individus ne s'interrogent alors pas sur son bien-fondé, et permettent sa reproduction de génération en génération. La religion en tant que sous-système du social fonctionne de même.

Mais le changement est toujours possible à partir du moment où certains individus à l'intérieur du système commencent à s'interroger, et vouloir faire bouger les lignes et remettre en cause les présupposés. Ce mouvement a eu lieu en occident à partir du milieu du XIX^{ème} siècle avec ce que l'on a nommé par la suite la première vague féministe, impulsant alors une remise en cause croissante du fonctionnement patriarcal des sociétés, et un changement important des normes ce qui a permis une féminisation de la société. Par ce terme, nous entendons dans les faits l'augmentation du nombre de femmes dans les différentes sphères de

³¹ Cf. L. J. FRANCIS et G. PENNY, *Gender differences in Religion*, p. 320.

la vie publique et leurs croissantes prises de paroles et de positions, ainsi que la mise en place d'une politique traitant de questions féminines prenant en compte leur vécu subjectif.

Le féminisme de la Première Vague

Les principaux combats féministes laïcs (nous verrons le féminisme religieux ensuite) ont eu lieu en deux vagues successives. La Première Vague, à partir du milieu du XIX^{ème} siècle, réclamait principalement une égalité juridique et civile avec les hommes, lié entre autres à la montée du socialisme en Europe ; ainsi que l'abolition par exemple en France de certaines lois du Code Napoléonien qui maintenaient la femme dans une position de mineure. Les femmes se constituent petit à petit en différents groupes de pression, en organisations ou encore fondent des journaux en Europe et Amérique du Nord : on peut citer par exemple la *National society for women's suffrage* créée en 1867 en Angleterre, en France le journal *La Citoyenne*, fondée en 1881 par Hubertine Auclert, mais surtout, la création en 1888 lors de la première réunion de l'*International Council of Women* (ICW) réunissant Américaines et Européennes autour de la question de l'émancipation des femmes dans le monde. Les principaux points de discordance étaient notamment le droit de vote, avec les mouvements des suffragettes. Au départ pacifistes, récoltant des signatures en faveur du droit de vote, organisant des marches et des réunions sur ce thème, certaines suffragettes (principalement en Angleterre) se radicalisent face à l'opposition politique des franges conservatrices du pouvoir. Certaines font des grèves de la faim, déposent des bombes, et brisent des vitrines. Malgré tout, le mouvement reste avant toute chose pacifiste, ces premières féministes considérant comme important de démontrer par leur comportement une nouvelle voie de société possible. Les autres revendications seront aussi pour l'accès à l'éducation, d'abord en secondaire, puis aux universités. Et c'est au début du XX^{ème} siècle, notamment pendant la première Guerre Mondiale que les premiers « A travail égal, salaire égal » vont retentir, au moment où les femmes remplacent les hommes partis au front dans des usines d'armement. Des grèves menées en 1916 permettront un relèvement des salaires des femmes³². Au-delà de ces revendications, c'est aussi le développement d'une réflexion sur la place de la femme dans la

³² Cf. Andrée MICHEL, *Le féminisme*, Paris, PUF, 2007, p. 82.

société et la prise de conscience progressive de son utilisation par les hommes et l'État au travers de son rôle de mère/procréatrice et d'épouse/aide à la production masculine.

Le féminisme de la Seconde Vague

Ce que l'on a nommé par la suite la Seconde Vague féministe eut lieu à partir des années 1960 et plus spécifiquement à partir de 1965 en France avec la création du Mouvement de Libération de la Femme (MLF). Les combats portaient notamment sur toutes les questions touchant à la sexualité et à sa désunion de la procréation, et au droit à disposer de son corps avec l'avortement et la pilule contraceptive. Face à d'importantes mobilisations, et à une occupation de l'espace public sur ces questions, transformant par exemple en France un procès en un réquisitoire politique (procès de Bobigny en 1973), l'avortement sera dépénalisé petit à petit dans les pays nord-américain et européens (loi Weil en France en 1975, loi Lallemand-Michielsen en 1990 en Belgique ...) et ce jusque dans les années 2000 (Espagne en 2010), à l'exception de l'Irlande et de la Pologne. Les féministes de ces années 1970 – 1980 ont reçu une meilleure éducation, mais elles ont surtout été marquées et influencées par les mouvements de décolonisation et un des principes à l'origine de ce phénomène, le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes »³³. Ces combats ont eu lieu aussi dans un moment de recul de l'emprise du religieux sur la société et les normes avec le phénomène de sécularisation, c'est en effet par exemple le temps de la Révolution Tranquille au Québec, ou encore de Mai 68 en France. C'est l'époque aussi des premières féministes universitaires dont la formation a été permise par les possibilités d'études pour les filles gagnées par la précédente génération. Une recherche scientifique sur la femme dans les sociétés occidentales va voir le jour, en essayant de couvrir toutes les sphères de la vie et de la société, en interrogeant d'une nouvelle manière par exemple l'économie, l'histoire, l'anthropologie, ...

Aujourd'hui, les mouvements féministes et les combats sont multiples et diversifiés, en comparaison des précédents remuements. Les féministes s'intéressent entre autres à la déconstruction des stéréotypes, et à l'élaboration de nouveaux concepts comme celui de

³³ Cinquième point du discours du Président américain Woodrow Wilson en janvier 1918 pendant la Première Guerre Mondiale.

genre, à même de mieux comprendre les réalités sociales et individuelles. Ces combats concernent le monde de l'entreprise, comme celui de la culture, ou plus largement le droit des femmes à être présentes dans l'espace public.

Les féminismes religieux

La réflexion féministe au sein de la société et sa féminisation, c'est-à-dire la part croissante de femmes prenant part à la vie publique, a aussi eu des échos au sein des grandes religions monothéistes comme le judaïsme et le christianisme, avec ce que l'on peut nommer un féminisme religieux. Ce dernier a été inspiré pour une partie par une volonté externe et les mouvements féministes laïcs : on ne peut en effet nier les conséquences des évolutions des sociétés sur ses composantes comme la religion, et l'existence d'une certaine pression aux changements, d'autant plus que les grandes religions monothéistes ont été accusées dans ces périodes d'être à la base, ou au moins de soutenir de système patriarcal. Et il ne faut pas négliger une inspiration interne avec la volonté des femmes à faire évoluer leur place au sein de leur communauté religieuse, en demandant par exemple plus de reconnaissance. Celles-ci ont souvent été les piliers des paroisses et des églises, participant à l'éducation religieuse, à sa transmission, garantes d'une certaine continuité des traditions, et d'autant plus au cours du XX^{ème} siècle qui a vu la participation religieuse traditionnelle et la croyance décliner drastiquement dû au phénomène de sécularisation. Malgré cette position essentielle vis-à-vis de la transmission de la foi, les femmes étaient reléguées au second rang, ne pouvant par exemple pas être lecteurs lors de messes catholiques, ni même être enfant-fille de chœur. De même que dans le judaïsme, les femmes ne pouvaient non plus monter lire la *Torah*, ni présider l'office, ou tout simplement y assister de façon active, les femmes étant le plus souvent reléguées derrière des rideaux ou en haut de balcons. Elles sont aussi, selon la tradition rabbinique majoritaire, interdites d'accès à la *yechivah* (maison d'étude)³⁴.

Le féminisme chrétien apparaît timidement au début du XX^{ème} siècle, que ce soit en Europe ou aux États-Unis et Canada et se développe principalement à partir des années 60 – 70, dans la mouvance de la Seconde Vague. C'est à ce moment-là que se développe

³⁴ Cf. R. AZRIA, *La femme dans la tradition et la modernité juives*, p. 125.

pleinement (dans un premier temps en Amérique du Nord) ce que l'on nomme la théologie féministe, qui essaimera dans les années 80 en Europe de façon non-uniforme, marquant une différence entre culture nord-européenne et latine du sud. Il est intéressant de noter que les combats féministes laïcs et chrétiens montrent une certaine synchronicité : la colonisation et sa critique ont vu se développer la théorie des peuples à disposer d'eux-mêmes (contre le paternalisme occidental) et d'un point de vue religieux les théologies de la libération, réflexions théologiques qui cherchaient à sortir de l'eurocentrisme en matière d'interprétations. Les féministes qui se réclamaient de ce principe à disposer d'elles-mêmes et de leur corps vont dans le versant religieux fonder la théologie féministe en reprenant le principe des théologies politiques de la libération et en l'appliquant au groupe des femmes. La théologie féministe apparaît tout d'abord dans un contexte universitaire américain, emmenée par Rosemary Radford Ruether et Mary Daly entre autres. Elles s'appuient sur le vécu féminin, sur l'histoire des femmes, et leur place dans la société, dénonçant par ce moyen le discours théologique mis en place par des hommes depuis les débuts de l'Église et l'oppression dont les femmes ont été les victimes. L'idée est de reconstruire une théologie à partir de nouvelles perspectives, connaissances et expérience féminine, et surtout en dénonçant et pointant le caractère profondément patriarcal du christianisme, de ses textes fondateurs, ainsi que de la hiérarchie du Vatican en ce qui concerne plus spécifiquement le catholicisme. Un des ouvrages de référence pour la théologie féministe est *In Memory of Her : a Feminist Reconstruction of Christian Origins* de la théologienne Elisabeth Schüssler Fiorenza publié en 1983 aux États-Unis. Le postulat de départ est aussi de montrer que le christianisme n'est pas intrinsèquement sexiste et misogyne, mais que sa culture d'émergence a eu énormément d'influence. E. Schüssler Fiorenza développe et théorise une méthode spécifiquement féministe d'analyse et d'interprétation du texte biblique, ainsi que de textes apocryphes écartés. Aujourd'hui, la théologie féministe n'est pas une et unie autour d'une même conception, au contraire : entre celles pour qui une transformation et une réforme de l'Église est possible, et les autres, qui se positionnent en rupture avec les institutions considérant comme incompatible tout changement (dont Mary Daly fait figure de fer de lance), entre ces deux pôles, il existe une multitude de positions.

Les réactions des autorités chrétiennes ont été plutôt diverses et variées. Favorable à l'idée d'une revalorisation des préoccupations des femmes dans la société et d'une

reconnaissance de leur rôle dans l'Église, les institutions catholiques se sont en revanche montrées hostiles à toutes modifications et restructurations de l'Église en profondeur concernant leur place ainsi qu'à la révision profonde de la conception de la nature féminine et de la théologie de la femme. Toutefois, la Curie romaine a pris en considération certaines demandes et questionnements sur la place de la femme avec par exemple la rédaction de textes leur étant adressés, mais les réponses apportées atteignent rarement le but que les rédacteurs imaginent. En effet, les lettres pastorales, ou déclarations des évêques sont souvent teintées de paternalisme envers la gent féminine, leur attribuant toujours une place spécifique et un rôle particulier à remplir. Par exemple dans l'exhortation apostolique *Familiaris Consortio sur les tâches de la famille chrétienne dans le monde aujourd'hui*, diffusé par Jean-Paul II en novembre 1981, on retrouve à partir du paragraphe 22 tout un passage sur les droits et rôles de la femme, comme si la femme avait une place particulière en dehors de l'humanité.

En étant exclues du rite juif ou de l'accès à l'étude religieuse, les femmes juives se sont majoritairement investies dans la vie laïque, et ont pu par ce chemin s'intégrer plus facilement aux sociétés occidentales et participer à ses évolutions. Les courants féministes laïcs ont ainsi traversé le judaïsme par l'intermédiaire de ces femmes, mais la volonté de faire évoluer les traditions et mentalités pour s'adapter aux sociétés modernes était déjà présente avec par exemple la formation à partir du XIX^{ème} siècle d'un nouveau courant du judaïsme, le mouvement massorti, mais aussi par la possibilité intrinsèque au judaïsme du débat et de la discussion autour de la *Torah*, ainsi que des commentaires ultérieurs.

Les femmes juives, profitant de l'éducation qui leur était ouverte, vont aussi s'investir dans l'étude de la tradition juive et des textes, développer également une théologie féministe³⁵, et ainsi chercher à comprendre l'inégalité persistante entre les hommes et les femmes dans leur religion par une nouvelle lecture des textes, de la *Torah* comme des commentaires. Ainsi, des féministes juives que l'on peut qualifier de réformistes³⁶ vont œuvrer pour un abandon des lois misogynes et sexistes, argumentant que la Loi juive est évolutive, et peut (et doit) d'adapter aux changements de mentalités. Ainsi le caractère sexiste de la tradition rabbinique doit être abandonné, d'autant plus que les justifications apportées

³⁵ Cf. Judith PLASKOW, *Article Feminist Theologies : Jewish*, dans L. M. RUSSEL et J. S. CLARKSON (éds.), *Dictionary of Feminist Theology*, p. 104-106.

³⁶ Cf. R. AZRIA, *La femme dans la tradition et la modernité juives*, p. 127.

sont d'ordres coutumiers et stéréotypés, sans réelles justifications. De plus, certains courants réformés ont cherché à aplanir les différences entre hommes et femmes en revisitant les commandements et obligations d'une façon paritaire, et cela dès le plus jeune âge. Par exemple, une cérémonie a été élaborée pour les filles nouvelles-nées, comme pendant à la *Brit Milah*, la cérémonie de circoncision du bébé masculin. Cette cérémonie, réalisée au huitième jour après la naissance, au-delà de la circoncision, marque l'entrée de l'enfant dans la communauté juive, par l'inscription de l'alliance avec Dieu dans sa chair, et c'est aussi le moment où un nom est donné. Suit au 13^{ème} anniversaire la *Bar Mitzva* qui scelle l'appartenance. Les filles jusqu'à présent ne disposaient pas de telles cérémonies, bien que la judéité soit transmise par elles. Ainsi, certains courants réformés, principalement aux États-Unis et en lien aussi avec le refus grandissant de la circoncision, célèbrent désormais la *Brit Shalom*, une cérémonie du nom, pour les garçons comme pour les filles.

Depuis un siècle, les religions telles que le christianisme et le judaïsme ont changé de visage, et singulièrement évolué, face aux dynamiques de la modernité (féminisation et sécularisation entre autre). Des changements concrets ont été mis en œuvre afin d'intégrer plus activement les femmes au culte et à la réflexion religieuse. Mais des difficultés subsistent, et les changements peuvent paraître trop lents aux yeux de certaines, principalement en ce qui concerne l'Église catholique. Il est en effet difficile de changer une institution telle que le Vatican, s'appuyant sur sa hiérarchie exclusivement masculine et la tradition pour réfuter les évolutions, bien que la seconde moitié du XX^{ème} siècle ait été riche en réformes.

Une ambition des féministes croyantes fut, comme pour les mouvements laïcs, l'accession à des postes et prérogatives qui étaient jusque-là réservés aux hommes, et notamment le presbytérat, et la possibilité pour des femmes de mener l'office, ou d'être intégrées aux structures religieuses (exemple le diaconat), et ce afin aussi de favoriser une évolution des mentalités.

II) Ministres du culte, traditions et évolutions

Dans cette deuxième partie, nous allons aborder la question de la prêtrise, tout d’abord dans ses particularités religieuses, avec un aperçu des traditions catholiques et juives avec l’étude du presbytérat et du rabbinat, dans leurs différences et particularismes. Ensuite, nous allons étudier les enjeux de pouvoir et d’autorité relatifs aux ministres du culte. Enfin nous verrons les évolutions que ces fonctions religieuses ont pu connaître au cours du dernier siècle.

A) Des prêtres et des rabbins

Dans le contexte de l’Église catholique, nous utiliserons le terme de presbytérat pour parler de l’ordre des prêtres, nous emploierons le mot prêtrise dans une compréhension sociologique, lorsque nous parlerons ci-après des ministres du culte, quelle que soit la tradition religieuse.

Le presbytérat

Le presbytérat est ce que l’on nomme un ministère ordonné, auquel on accède après une formation dispensée au sein d’un séminaire, et par l’ordination, cérémonie faisant alors pleinement entrer le prêtre dans le clergé catholique. Il existe trois ministères ordonnés dits majeurs ou sacrés dans la hiérarchie de l’Église Catholique. L’épiscopat qui désigne la charge de l’évêque. Le presbytérat de qui nous allons ci-après évoquer plus en détail la figure du prêtre. Et le diaconat, dont le diacre, subordonné au prêtre, l’assiste et le sert dans certaines fonctions sacramentelles et liturgiques, telles que la lecture des Ecritures ou l’enseignement

religieux³⁷ ; toutefois nous ne développerons pas outre mesure la fonction du diacre dans cette partie.

Historiquement, le presbytérat découle directement de l'épiscopat, corrélé à l'accroissement des paroisses lors de l'expansion du christianisme. Le développement de cette nouvelle religion ne s'est pas fait brusquement et est resté pendant un long moment lié au judaïsme : ce n'est que vers le milieu du II^{ème} siècle que le christianisme se détache strictement de la religion juive³⁸. Après la mort de Jésus et l'annonce de sa Résurrection, les Apôtres et les disciples qui avaient connu le Christ et écouté ses enseignements vont avoir pour mission d'évangéliser et de répandre le message du Christ. Ils sont suivis ensuite par des missionnaires itinérants, qui n'ont pas nécessairement côtoyé Jésus, mais qui ont été convertis au contact des premiers disciples, comme Paul de Tarse. Le nombre de convertis et de croyants augmentant, la nouvelle Église cherche à s'organiser, et surtout à s'implanter durablement dans les villes. D'ailleurs, de nombreuses lettres, appartenant aujourd'hui au canon de la *Bible* catholique, exposent les conseils apportés à ces Églises locales naissantes, sur des questions de foi et de croyance, mais aussi sur des questions pratiques comme l'organisation des liens sociaux entre les membres d'une famille, et avec les esclaves. On peut citer comme exemple la *Lettre aux Colossiens* (3,18-23 concernant les liens entre les membres d'une famille romaine, incluant les esclaves), ou la *Première lettre aux Corinthiens* dans laquelle Paul répond explicitement à des questions qui lui ont été posées (7,1-5 concernant la pratique du mariage ; 8,1-8 sur la consommation de viande ...).

Une fois ces Églises locales implantées durablement, les communautés s'organisent alors autour d'un collège de responsables que l'on nomme *episcopoi* (surveillants)³⁹. Il est difficile de savoir plus précisément à quel moment et pour quelle raison cette collégialité a évolué vers un épiscopat, charge désormais détenue par un évêque seul. Toutefois, ce processus s'est produit progressivement au cours du II^{ème} siècle. Dans le même moment, les évêques vont se réclamer d'une succession apostolique, voulue et choisie par les Apôtres,

³⁷ Cf. COMMISSION FOI ET CONSTITUTION DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Baptême, eucharistie, ministère : convergence de la foi*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 67.

³⁸ Cf. Simon C. MIMOUNON, *Les communautés chrétiennes d'origine juive en Palestine*, dans Alain CORBIN (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, Edition du Seuil, 2007, p. 26-30 (ici p. 29).

³⁹ Michel-Yves PERRIN, *Edifier des structures chrétiennes. Structurer les Églises*, dans A. CORBIN (dir.), *Histoire du christianisme*, p. 84-88 (ici p.85).

légitimant ainsi leur établissement. En plus des fonctions détenues par le prêtre que nous allons présenter par la suite, l'évêque est en charge d'un diocèse, découpage religieux du territoire, incluant plusieurs paroisses, auxquelles sont attachés des prêtres qui se trouvent sous l'autorité de l'évêque.

Le presbytérat s'est alors développé à la suite de l'épiscopat, avec l'émergence de plus petites communautés et des paroisses, afin de relayer sur l'ensemble du territoire à la tête duquel il se trouve le message de l'évêque. Le prêtre est ainsi subordonné à l'évêque dont il reçoit l'ordination. C'est par cette cérémonie que le prêtre (obligatoirement de sexe masculin) accède à son ministère, par la récitation d'une prière et l'imposition des mains de l'évêque, sensée symboliser la transmission de l'Esprit Saint, dans la succession des Apôtres⁴⁰. Cette liturgie marque alors le prêtre d'un caractère spécial, qui le distingue de la communauté des fidèles qui partage pourtant avec lui le sacerdoce universel (ou commun) institué par le baptême. La différence qui s'établit à ce moment-là entre le prêtre et les fidèles se rapporte normalement à une simple fonction, et non à une hiérarchie des sacerdoce. Mais le presbytérat n'est pas vu dans la tradition catholique comme un métier normal, que l'on pourrait qualifier de civil, mais au contraire, comme un don, un appel de Dieu, une vocation qui n'est pas destinée à tous. D'ailleurs, le sacrement de l'évêque lors de l'ordination marque premièrement l'exaucement de la prière adressée à Dieu pour qu'Il accorde ce don du ministère ordonné à la personne, et secondement la reconnaissance par l'Église des dons accordés au jeune prêtre⁴¹.

Symboliques et fonctions du prêtre catholique

Une fois ordonné, le prêtre représente symboliquement le Christ. La relation entre le Fils, le ministre et l'Église est importante à saisir afin de comprendre la position du prêtre et sa représentation en lien avec la problématique de ce travail qui porte sur l'enjeu d'un ministère ordonné féminin. Il faut se représenter le Christ comme étant la tête de l'Église, et

⁴⁰ Cf. CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration Inter insigniores*, § 4, cité par Janine HOURCADE, *La femme dans l'Église : étude anthropologique et théologique des ministères féminins*, Paris, Téqui, 1986, p. 112.

⁴¹ Cf. COMMISSION FOI ET CONSTITUTION DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Baptême, eucharistie, ministère*, p. 73.

celle-ci comme le corps du Christ, instituant dans ce rapport une hiérarchie : le Christ est présent dans l'Église, mais l'Église n'existe pas sans le Christ⁴². Ainsi, les prêtres catholiques jouent un rôle d'intermédiaire, ils témoignent du message et de l'exemple du Christ à l'Église et donc la communauté de fidèles. Les prêtres ne sont donc pas directement médiateurs entre Dieu et les hommes, dans la mesure où c'est le Christ qui occupe cette place dans la théologie catholique, le prêtre n'est alors qu'un instrument du Christ. En conséquence, le prêtre agit *in persona Christi*, c'est-à-dire comme son représentant. Mais dans le même temps il agit également *in persona ecclesia*, par le fait qu'il représente aussi l'Église⁴³. Dans les fonctions qu'il va alors occuper, le prêtre s'unit au Christ et au service de l'Église, et pour cela, doit rester célibataire et chaste. Cette disposition n'était au départ pas une obligation mais une situation que l'Église présentait comme honorable. On retrouve cette idée dans l'*Évangile de Luc* (18,29-30)⁴⁴ « Jésus leur dit : Je vous le déclare, c'est la vérité : si quelqu'un quitte, pour le Royaume de Dieu, sa maison, ou sa femme, ses frères, ses parents, ses enfants, il recevra beaucoup plus dans le temps présent [...] ». Des conciles successifs dès les débuts de l'Église chrétienne mettent en avant ce mode de vie du prêtre. C'est au cours de la réforme grégorienne qui se déroula à partir de Léon IX (milieu du XI^{ème} siècle) et pendant les trois siècles suivant, que le mariage des prêtres fût enfin officiellement interdit⁴⁵. Toutefois, des conciles postérieurs rappellent régulièrement cet interdit, comme par exemple lors du concile de Latran II en 1139⁴⁶, indiquant par ce biais le besoin de réaffirmer la règle au regard de nombreuses transgressions. Cette injonction au célibat permet ainsi au prêtre de dédier sa vie au sacerdoce et aux fonctions qui lui incombent.

Tout d'abord, le prêtre a pour attribution traditionnelle de mener l'office et il est responsable de la liturgie. Lors du culte, il représente le Christ, et donc préside à l'eucharistie, il est celui qui consacre le pain et vin. Il est aussi en charge de l'administration des sacrements aux membres de sa communauté paroissiale, comme le baptême, le mariage, ou le pardon. Ensuite, le prêtre est aussi un prédicateur : il est de son devoir d'enseigner aux fidèles les

⁴² Cf. J. HOURCADE, *La femme dans l'Église*, p. 97.

⁴³ Cf. J. HOURCADE, *La femme dans l'Église*, p. 98.

⁴⁴ Cf. Hervé LEGRAND, *Article Ministère*, dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 881-886 (ici p. 882).

⁴⁵ Cf. Céline BÉRAUD, *Le métier de prêtre*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2006, p. 24.

⁴⁶ Cf. H. LEGRAND, *Article Presbytre/prêtre*, dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 1117.

enseignements de Jésus et de l'Église, dans les homélies, comme dans des cours de catéchèse. Il lui revient aussi de contrôler la discipline et l'ordre de sa communauté. Enfin, il a pour tâche de prendre soin de l'âme de ses paroissiens, par le biais de la confession et du conseil.

Emergence du rabbin dans le judaïsme

Tout comme il est important d'évoquer la figure de l'évêque pour comprendre le presbytérat catholique, la figure du rabbin et son rôle actuel ne peuvent s'appréhender sans revenir à l'histoire du judaïsme, du Temple à Jérusalem, et principalement de la lignée des prêtres. Le prêtre, désigné par le patronyme *Cohen* (de l'hébreu כהן, signifiant dédié, dévoué), était le descendant d'une lignée spécifique, le premier prêtre choisi par YHWH étant Aaron, frère de Moïse. Ainsi, la charge de prêtre était héréditaire, et les membres de cette lignée consacrée jouissaient d'un statut particulier dans la société (ce qui est encore aujourd'hui le cas par exemple dans le judaïsme orthodoxe). Parmi ces prêtres était choisi pour chaque génération le Grand Prêtre, en charge principalement du rite de *Yom Kippour* (considéré comme la fête juive la plus importante et signifiant « Le Grand Pardon »). Les prêtres, assistés par la lignée des Lévites⁴⁷, étaient responsables des rites de purifications, et donc des sacrifices d'animaux, dans un premier temps pour la communauté des hébreux lors de l'Exode, puis par la suite au Temple de Jérusalem⁴⁸ dont ils étaient les administrateurs et en quelque sorte les trésoriers.

Après la destruction du Second Temple par Titus lors du siège de Jérusalem en 70 après J.C., le judaïsme d'alors se doit d'évoluer : le Temple qui était considéré comme le centre de la pratique juive n'est plus. Il y a aussi un besoin pour la communauté juive de comprendre les raisons de cette destruction et le message que leur Dieu veut leur faire passer. Les Juifs délaissent alors la prêtrise et ses sacrifices, qui étaient avant la Chute du Temple (et même avant la naissance de Jésus) les cibles de critiques concernant leurs pratiques et leurs accointances avec les pouvoirs politiques, notamment de la part des Pharisiens. Il s'agit d'une secte ou d'un groupe politique qui va apparaître pendant la période du Second Temple, et qui

⁴⁷ Descendants du 3^{ème} fils de Jacob, la tribu des Lévites étaient les acolytes des prêtres pour le fonctionnement du Temple. Cf. Jacob NEUSNER et Alan J. AVERY-PECK (eds.), *Article Levites*, dans *The Routledge Dictionary of Judaism*, New York, Routledge, 2004, p. 70.

⁴⁸ Cf. Sara E. KARESH et Mitchell M. HURVITZ, *Article Kohanim*, dans *Encyclopedia of Judaism*, New York, Facts on File, 2006, p. 277.

promeut, comme fondement du judaïsme, le respect de la Loi juive, l'observance des rites et l'étude de la *Torah*⁴⁹, contrairement à la pratique de l'époque qui était centrée autour du Temple et des rituels de purifications.

Avec la destruction du Temple et la disparition de la fonction du prêtre, va ainsi se développer progressivement ce que l'on nomme le judaïsme rabbinique, dans lequel le rabbin va prendre une place importante pour les Juifs. Une légende raconte d'ailleurs le développement de ce courant : l'empereur romain Vespasien qui assiège Jérusalem offre à Yohanan ben Zakaï, alors président du Sanhédrin (cour de justice juive) trois vœux. Ce dernier demande la possibilité de quitter la ville afin de s'installer dans la proche ville de Yavné. De là-bas, il enseigne à nouveau la *Torah*⁵⁰. En ne demandant pas à ce que le Temple soit sauvé de la destruction et en sauvegardant la lecture et l'enseignement de la *Torah*, Yohanan ben Zakaï indique, que selon lui, le cœur du judaïsme ne se trouve plus dans le Temple et la pratique sacrificielle, mais dans l'étude, faisant de ce fait évoluer la conception du judaïsme. Le Juif croyant est ainsi celui qui pratique dans son quotidien en respectant les *mitzvots* et qui s'attache à une éthique de vie particulière. C'est alors le peuple tout entier qui est prêtre par son sacrifice quotidien et par le respect de la Loi juive dans la vie de tous les jours⁵¹. Au-delà de la légende, la chute du Second Temple est un événement marquant pour le judaïsme qui doit se réinventer, ce qui va permettre de faire émerger progressivement l'époque dite rabbinique, marquée par la littérature rabbinique, comme nous le montre la rédaction de la *Michna* et du *Talmud* dans les siècles suivants.

Fonctions du rabbin

La fonction du rabbin, de la racine hébraïque רב (*rav* : grand) et qui signifie « mon maître », existe déjà au temps du Temple et est réservée uniquement aux hommes. Ce titre est utilisé pour désigner un sage. En effet, un rabbin est, avant toute chose, un expert juridique et

⁴⁹ Cf. M. MANDEL, *Article Pharisees*, dans *Encyclopaedia Judaica* t. 13, p. 363-366 (ici p 364).

⁵⁰ Cf Guenter STEMBERGER, *Chapitre 5 The formation of rabbinic Judaism 70 – 640 CE*, dans Jacob NEUSNER et Alan J. AVERY-PECK (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, 2000, p. 78-92 (ici p. 78).

⁵¹ Cf. J. NEUSNER et A. J. AVERY-PECK (eds.), *Article Rabbinic judaism*, dans *The Routledge Dictionary of Judaism*, p. 127.

un interprète de la *Torah* et de la Loi juive (*Halakha*) qui est alors orale. Il reçoit à l'époque une ordination (*semikha*) de ses maîtres, par imposition des mains. Ce rituel, institué par Moïse marquait alors le transfert de l'autorité spirituelle. Aujourd'hui la *semikha* marque plutôt la reconnaissance par le maître de la maîtrise des textes et des méthodes d'interprétation, et donc la capacité du rabbin sur le point d'être ordonné à enseigner et prendre position lors d'un différend juridique⁵². Au fur et à mesure de l'histoire et lié aussi à celle de la Diaspora juive, le rabbin prend de plus en plus une place prépondérante au sein des communautés juives, principalement installées dans les villes. Il reste un enseignant et un juriste, mais occupe progressivement le rôle de chef spirituel et politique. A la tête de sa communauté, il la représente lors de contact avec les autorités locales. Au cours du Moyen Age occidental, le rabbin participait aussi à des synodes rabbiniques⁵³ : lors de ces sessions, les rabbins de différentes communautés discutaient des problèmes communs et menaient une recherche herméneutique afin de trouver une solution applicable à toutes les communautés. Néanmoins, s'il mène le culte, c'est avant tout en sa qualité de membre instruit de la communauté et non en tant que rabbin⁵⁴. En effet, il n'est normalement pas besoin d'intermédiaire avec Dieu dans la religion juive. Le rabbin est avant tout un maître à penser, un dirigeant de communauté, un conseiller, dont la compétence et l'autorité reposent sur sa maîtrise et sa pratique de la *Torah*⁵⁵.

Toutefois, les compétences et attributions du rabbin sont moins précises : il n'existe pas comme dans l'Église catholique une autorité religieuse supérieure reconnue comme telle, à même de définir et détailler le rôle religieux du rabbin et sa place au sein de la communauté. Les attributions des rabbins peuvent donc varier d'une communauté à une autre, notamment en fonction des attentes des fidèles.

⁵² Cf. Alan UNTERMAN, *Article Semikha*, dans *Dictionnaire du judaïsme*, Paris, Thames & Hudson, 1997, p. 266.

⁵³ Cf. Roger BERG, *Histoire du rabbinat français (XVIème – XXème siècle)*, Paris, Cerf, 1992, p. 15.

⁵⁴ Cf. Ruth LANGER, *Prayer and Worship*, dans Nicolas DE LANGE et Miri FREUD-KANDEL, *Modern Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p.231-242 (ici p. 235).

⁵⁵ Cf. R. BERG, *Histoire du rabbinat français*, p. 186.

B) Pouvoir religieux et figure d'autorité

Approche sociologique du ministre du culte

D'un point de vue sociologique, le terme prêtre peut recouper une définition plus vaste, permettant dans une certaine mesure d'inclure autant les prêtres catholiques que les rabbins malgré leurs manifestes différences. On peut associer ces deux fonctions au regard des tâches que peuvent remplir ces ministres du culte au sein de la société, au-delà de ce qu'en disent leurs traditions religieuses respectives. Selon Céline Béraud, les prêtres sont avant tout des fonctionnaires du culte⁵⁶, c'est-à-dire qu'ils sont en charge d'une fonction particulière relative au religieux au sein d'une communauté croyante de fidèles. Le prêtre serait alors l'intermédiaire entre ces derniers et un monde supranaturel. Cette affirmation peut être critiquée du point de vue de la tradition religieuse, par exemple juive : en effet, le rabbin n'occupe traditionnellement pas cette position d'intermédiaire, dont il n'est nul besoin dans le rapport à YHWH. Mais le culte hebdomadaire collectif qui lui est rendu à la synagogue se déroule sous l'égide du rabbin, le plaçant ainsi en position d'intermédiaire pour la communauté dans son ensemble. Le ministre du culte occupe cette fonction grâce à une formation (le séminaire dans le cas du catholicisme) et par l'acquisition de connaissances, le prêtre faisant alors partie d'un corps particulier au sein de la société du fait même de cette connaissance. La tradition catholique nomme ce corps : le clergé.

Malgré la connotation expressément catholique de cette notion, celle-ci a pu être reprise en sociologique pour désigner les personnes attachées par leur profession à la sphère du sacré. Max Weber définit le clergé comme « un groupe de fonctionnaire permanents du culte au service d'une institution »⁵⁷, ses membres correspondant donc au personnel d'une administration particulière. Le sociologue Jean Séguéy ajoute quant à lui l'idée que le clergé détient en fait un monopole sur les biens symboliques, spirituels et religieux⁵⁸. Mais avant

⁵⁶ Cf. Céline BÉRAUD, *Article Prêtre*, dans Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LEGER, *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 950-955 (ici p. 951).

⁵⁷ Céline BÉRAUD, *Article Clergé(s)*, dans R. AZRIA et D. HERVIEU-LEGER, *Dictionnaire des faits religieux*, p. 152-157 (ici p. 152).

⁵⁸ Cf. Jean SÉGUÉY, *Le clergé dans une perspective sociologique ou que faisons-nous de nos classiques*, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, octobre 1979, Paris, CERF, 1982, p. 11-58 (ici p. 22).

toute chose, dans la pensée du sociologue allemand, tout groupement religieux est inscrit dans une logique de domination, conduisant ainsi à des relations de supériorité et de subordination entre les membres du groupe⁵⁹. Se développe alors une légitimation de ce rapport social faisant de l'expression de l'autorité une construction sociale⁶⁰. De la sorte, le groupe religieux va mettre en place un système rationnel de sa pensée, avec l'élaboration d'une vérité religieuse, une orthodoxie et une orthopraxie, qui vont conduire par la suite à une éthique de vie particulière, propre à cette tradition religieuse. Weber définit quant à lui trois figures de l'autorité religieuse, dont les légitimités s'inscrivent dans des logiques différentes, mais étant capable d'évolution, surtout lorsqu'il est question d'asseoir une nouvelle révélation. Premièrement, le magicien, qui s'appuie avant tout sur la tradition et l'héritage religieux dont il est le dépositaire et qui sont fondamentalement reconnus par la communauté religieuse dont il a la charge. Ensuite, le prophète qui trouve plutôt sa légitimité dans son charisme et la position exceptionnelle qu'il occupe à ce moment-là de l'histoire souvent en réponse aux attentes des croyants. Il possède un mandat spécial le distinguant des autres par son comportement, son lien privilégié avec la divinité et sa capacité à communiquer avec les croyants⁶¹. Et enfin, Weber met en évidence la troisième figure, le prêtre, à laquelle nous allons nous intéresser plus particulièrement. Il exerce une autorité de type rationnelle-légale, c'est-à-dire organisée autour de règlements et prescriptions justifiant sa domination, et appuyée par sa connaissance et son savoir reçu lors d'une formation précise et reconnue.

Et effectivement, cette description s'applique aussi bien au prêtre catholique qu'au rabbin. Pourtant, ces deux figures religieuses présentent de nombreuses différences dans l'exercice de l'autorité dont ils sont détenteurs, avant tout du fait de conceptions différentes du pouvoir au sein des traditions religieuses et de leur développement historique respectif.

⁵⁹ Cf. Hubert TREIBER, *La « sociologie de la domination » de Max Weber à la lumière de publications récentes*, dans *Revue française de sociologie*, 46, 4 (2005), p. 871-882 (ici p. 872).

⁶⁰ Cf. Jean-Paul WILLAIME, *Le mode d'exercice de l'autorité religieuse dans le christianisme contemporain : divergences confessionnelles et recompositions séculières*, dans Martine COHEN, Jean JONCHERAY et Pierre-Jean LUIZARD (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 53-69 (ici p. 53-55).

⁶¹ Cf. Brigitte MARECHAL, *Sociologie de la religion* LPOLS1329, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2013-2014, notes de cours.

Organisation du clergé catholique

Commençons avec le catholicisme. Ce dernier a connu une hiérarchisation progressive, en différenciant d'abord les clercs (ceux qui étaient instruits) des laïcs, puis une structuration s'est faite parmi les clercs ensuite, entre ordres sacrés et ordres mineurs⁶². Cette hiérarchisation est constitutive de la Curie Romaine, au point qu'elle a été rappelée dans la constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* lors du Concile de Vatican II. On a aussi fait la différence, entre le sacerdoce commun ou universel, qui incombe à tous les baptisés, et le sacerdoce ministériel dont les prêtres sont les représentants. L'insistance sur cette différence est entre autres un des points de divergence entre l'Église catholique et les Églises protestantes, celles-ci soulignent davantage l'égalité de sacerdoce entre les baptisés, et ne reconnaissent dans le ministère qu'une spécificité fonctionnelle. Lors de la naissance du protestantisme, il y a eu ce que l'on a nommé une « laïcisation du rôle clérical »⁶³, c'est-à-dire l'abaissement des différences entre clercs et laïcs, les deux catégories participant tout autant au Salut. Dans l'Église catholique, cette différenciation reste toujours marquée : l'administration des sacrements doit obligatoirement être fait par un ministre ordonné (canon 900 du Code de droit canonique)⁶⁴, le baptême peut éventuellement être réalisé par un diacre. L'ordination et la confirmation demeure par contre du seul ressort de l'évêque.

L'autorité du clergé catholique passe ainsi par une reconnaissance de sa position à l'intérieur de la hiérarchie religieuse, grâce à la formation suivie, et dans un second temps par la reconnaissance sociale, qui est due entre autres au monopole que le clerc exerce pour la réalisation des rites prescrits lors du culte. Il est important de noter que ce pouvoir détenu par les clercs catholique cherche aussi à s'appliquer à la société profane, pour laquelle ils édictent des règles de conduite et des valeurs morales à respecter⁶⁵. La position à part qu'ils occupent, au sein de la tradition religieuse comme de la société a pu engendrer chez eux un sentiment de

⁶² Cf. J.-P. WILLAIME, *Le mode d'exercice de l'autorité religieuse*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 53.

⁶³ J.-P. WILLAIME, *Le mode d'exercice de l'autorité religieuse*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 58.

⁶⁴ Cf. J.-P. WILLAIME, *Le mode d'exercice de l'autorité religieuse*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 56.

⁶⁵ Cf. J. SÉGUY, *Le clergé dans une perspective sociologique*, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, p. 25.

supériorité, avec la volonté de se démarquer encore plus des laïcs et du monde profane, ce que l'on peut observer par exemple chez les prêtres catholiques avec la question pratique du célibat, mais aussi de l'habit particulier qu'il était bon de porter, afin de marquer son identité sociale.

Organisation du rabbinat

Le corps des rabbins s'est quant à lui constitué d'une manière bien différente. Nous allons, pour aborder la question de l'autorité religieuse dans le judaïsme, commencer par revenir sur la notion de crise religieuse que le sociologue Jean Séguy aborde dans son article « Le clergé dans une perspective sociologique »⁶⁶. Il nous semblait en effet intéressant de débiter par cela, lorsque l'on considère que le judaïsme rabbinique s'est développé lors d'une crise aiguë de ses structures passées. Le sociologue explique notamment dans ce passage qu'il est rare que les dieux meurent de mort subite⁶⁷, que ce sont plutôt des éléments constitutifs de la société telle qu'elle était qui s'effondrent, entraînant avec elles les croyances qui les accompagnaient. Il peut y avoir alors une remise en cause des fondements de cette société, et de l'autorité telle qu'elle était perçue et constituée à l'époque. Les liens sociaux (notamment dans notre cas entre prêtre/clerc et laïcs) sont alors réinterprétés, parfois dans plusieurs directions différentes, avant que ne se produisent soit l'effondrement définitif de cette religion, soit l'affirmation d'une voie spécifique qui conditionnera l'avenir de la croyance. Comme nous l'avons précédemment développé au début de cette partie avec la question du rabbin, la période du second Temple de Jérusalem (reconstruit à partir de 536 av. JC) est pour le judaïsme celle d'une critique de sa prêtrise, de ses rapports avec les autorités politiques et de la façon dont les prêtres administrent le Temple, amenant ainsi des conflits sur les façons de mener le culte⁶⁸. Cette contestation a entraîné la formation de plusieurs groupes religieux se réclamant du judaïsme, mais présentant des particularités dans la conception du rapport à la foi, et à la vie juive (par exemple les Pharisiens, les Saducéens, ou les Esséniens). La chute du second Temple marqua le paroxysme de la crise religieuse qui agissait à ce moment le

⁶⁶ Dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, p. 11-58 (ici p. 27 et 28).

⁶⁷ Cf. J. SÉGUY, *Le clergé dans une perspective sociologique*, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, p. 27.

⁶⁸ Cf. Robert GOLDENBERG, *The destruction of the Jerusalem Temple : its meaning and its consequences*, dans Steven T. KATZ, *The Cambridge History of Judaism*, t. 4, p. 191-205 (ici p. 193 – 194).

judaïsme, d'autant plus que cela se produisit peu de temps après la naissance du christianisme, qui fût lui aussi un événement majeur pour la religion juive.

Face à la chute du monopole détenu par les prêtres, les Juifs réinterprètent leurs textes, et adaptent les rites qui jusque-là dépendaient en grande partie du Temple, et donc des rapports de pouvoir entre ceux à même de mener le rite et les laïcs. Se raccrochant à l'idée de peuple élu qui traverse le judaïsme depuis ses débuts, les rabbins construisent un nouveau pouvoir sacerdotal. Celui-ci repose sur la connaissance des textes et le respect des commandements : l'autorité réside alors dans la Parole Divine⁶⁹. Tout croyant convenablement instruit peut ainsi prétendre à en être son représentant, et peut par sa pratique personnelle intercéder auprès de YHWH. Le foyer devient ainsi un temple virtuel⁷⁰. Le judaïsme actuel est ainsi caractérisé par une décentralisation de l'autorité, et le pouvoir religieux du rabbin repose aujourd'hui avant tout sur une adhésion volontaire des pratiquants, qui reconnaissent en lui son savoir, son exemplarité, et parfois son charisme.

Les différences de perception de l'autorité par ces deux traditions sont importantes à saisir pour comprendre la façon dont elles ont appréhendé la question des ministères féminins que nous verrons plus en détails dans la prochaine partie. Nous avons d'un côté une Église catholique très hiérarchisée, organisée et intermédiaire obligé pour le Salut. Tandis que le judaïsme a assisté à une décentralisation de son autorité : la connaissance et la pratique personnelle sont davantage valorisées. Mais la question de la prêtrise féminine n'est pas la seule évolution à avoir remis en question la fonction de ministre du culte. La société et son rapport à la religion et au religieux a connu d'importants changements, c'est pourquoi nous allons maintenant en étudier les impacts sur la prêtrise.

⁶⁹ Cf. Sylvie-Anne GOLDBERG, *La notion d'autorité dans le judaïsme rabbinique. De la norme à l'usage, en passant par la Loi*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 39-52 (ici p. 41).

⁷⁰ Cf. S.-A. GOLDBERG, *La notion d'autorité dans le judaïsme rabbinique*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 41.

C) Les évolutions du sacerdoce

La sécularisation

Le XX^{ème} siècle a été caractérisé par ce que les sociologues ont nommé la sécularisation. Ce processus a été considéré au départ comme le recul de la présence des religions instituées et du religieux dans la société, lié à la mise en avant de la rationalité comme mode de pensée, mais aussi aux découvertes scientifiques qui remettaient notamment en cause les enseignements de l'Église et la représentation du cosmos qu'elle défendait⁷¹. Ce mouvement de recul est aussi marqué par la séparation juridique du pouvoir politique de celui exercé par la religion dominante (comme la loi française de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État). Les premiers à avoir observé et étudié ce phénomène, dont Max Weber, avaient conclu que la religion allait disparaître progressivement et totalement des sociétés, remplacée par la rationalité héritée des Lumières, la science, et les idéologies politiques : l'homme prend enfin son destin en main, sans avoir plus besoin de se relier à cette entité supérieure extra-mondaine, immanente et omniprésente, tel le juge céleste, caricature dépeignant Dieu dans les consciences populaires. Il y avait derrière cette volonté d'évolution sociétale la vision militante de l'anticléricalisme, avec le rejet de l'autorité religieuse qui avait été exercée sur la société jusqu'alors. La disparition de la religion faisait partie, pensait-on à l'époque, de l'évolution inéluctable de la société. Mais cette conception de la sécularisation a été depuis remise en question. En effet, au lieu de la disparition progressive et définitive de la religion comme cela avait été pensé, on a assisté à un retour en force de la religion et du religieux, mais sous des formes différentes et surtout multiples. Une religion particulière ne domine plus l'ensemble de la société, et surtout cesse d'être ainsi le système de référence commun aux membres de celle-ci⁷² : le système culturel élaboré par la religion dominante n'est plus

⁷¹ Cf. Jean SUTTER, *Transformations culturelles et crise du clergé catholique français*, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, p. 60-92 (ici p. 79).

⁷² Cf. B. MARECHAL, *Sociologie de la religion* LPOLS1329, Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 2013-2014, notes de cours.

partagé par tous les membres de la société, créant ainsi des décalages et des incompréhensions face à de nouveaux modes de pensées et de vie⁷³.

La sécularisation est désormais étudiée comme un processus de recomposition du croire⁷⁴. En effet, on ne peut parler d'un véritable retour du religieux, dans le sens où les formes dominantes du religieux présentes désormais dans les sociétés occidentales ne sont plus tout à fait les mêmes, et où les religions traditionnelles ne sont plus les seules sur le « marché de croire » et doivent ainsi cohabiter avec de nouvelles religions et formes de spiritualité. De ce fait, il y a restructuration des liens entre la société et les spiritualités de même qu'au niveau des constructions identitaires. Alors que l'appartenance religieuse était auparavant un élément hérité de la famille et de l'entourage proche lors de la socialisation, c'est aujourd'hui l'individu qui définit de plus en plus son appartenance propre, et selon des modalités voulu par la personne elle-même. Celle-ci a même la possibilité de ne plus croire, ou de ne pas s'interroger sur sa croyance. L'individualisation du croire est inhérent aussi à l'évolution de la société dans son ensemble : cette société dite moderne est caractérisée par la mise en avant de l'individu et la recherche de son bonheur⁷⁵. Cette individualité est également couplée à une subjectivation de la croyance et à une importance de l'émotion : en effet, il n'est plus question pour une partie des croyants de se voir imposer une pratique par une institution ou par une autorité religieuse, elle doit être choisie, consentie, et surtout, être vécue comme bénéfique dans l'immédiat par le croyant. Cela entraîne par exemple un bricolage religieux, où les individus vont piocher dans diverses traditions religieuses ou même mouvements psychanalytiques, afin de développer un système de croyance qui leur est propre. Ainsi, au lieu de disparaître comme prévu, la religion s'est diversifiée et de nouvelles possibilités de croyances et d'appartenances (avec par exemple l'implantation du bouddhisme en occident) ont pu être intégrées aux sociétés occidentales. Le religieux représente désormais une sorte de marché⁷⁶ (sur le modèle d'un marché économique), où de multiples offres sont disponibles. Dans ce marché, c'est en grande partie la demande qui dicte et oriente l'offre

⁷³ Cf. J. SUTTER, *Transformations culturelles et crise du clergé catholique français*, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, p. 77.

⁷⁴ Cf. Olivier BOBINEAU et Sébastien TANK-STORPER, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2012 (ici chapitre 5 p. 87-104).

⁷⁵ Cf. O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, *Sociologie des religions*, ici chapitre 5 p. 87-104.

⁷⁶ Cf. O. BOBINEAU et S. TANK-STORPER, *Sociologie des religions*, notamment p. 106.

religieuse. Appréhender les religions de cette façon permet de comprendre et d'appréhender en partie la chute de l'autorité religieuse, et les transformations des représentants traditionnels de cette autorité que sont le prêtre et le rabbin. En effet, les individus peuvent désormais choisir les modalités de leur appartenance religieuse, en changer et ainsi composer une religion selon leur désir (une religion à la carte), sans crainte d'un pouvoir coercitif émanant d'une institution religieuse. Ainsi, dans un souci de conserver des fidèles, ou pour lutter contre l'athéisme ou l'agnosticisme possible, il est dans l'intérêt des grandes religions traditionnelles de répondre aux demandes du marché.

Evolutions des rapports entre clergé catholique et laïcs

Face à la désaffection des églises, qu'il s'agisse de la baisse de la fréquentation du culte ou de la chute des vocations ministériels avec la diminution importante du nombre d'ordination (946 ordinations en 1950 contre 136 en 1976⁷⁷), le rapport de force entre laïcs et clercs au sein du monde catholique s'est transformé. Le Concile de Vatican II (1962-1965) a cherché à intégrer et assimiler ces transformations et ces évolutions, dans le but en outre de s'adapter à la modernité (en témoignent notamment la prise en compte du dialogue interconfessionnel et interreligieux dans le texte *Lumen Gentium*, ou la liberté religieuse dans la déclaration *Dignitatis Humanae*). L'étude et la révision du statut des ministres ordonnés et des laïcs dans l'Église sont présentées dans la constitution dogmatique *Lumen Gentium* (LG) (1964). Il est rappelé dans ce document l'importance du sacerdoce commun partagé par tous les baptisés, et ce dans une égale dignité⁷⁸. L'accent est mis sur le ministère des laïcs, et l'importance de leur mission dans l'Église, élément qui était jusqu'à présent peu développé, et sous-estimé, face à la prééminence du sacerdoce ordonné des prêtres. Toutefois, la constitution dogmatique rappelle l'importance de l'organisation hiérarchique en place dans l'Église⁷⁹. De plus, les laïcs sont de nouveaux définis négativement par le texte, c'est-à-dire

⁷⁷ Philippe WARNIER, *Crise des vocations et rôle des laïcs*, dans Philippe ARDANT et Olivier DUHAMEL (dir.), *Le pouvoir dans l'Église*, p. 135-142 (ici p. 136).

⁷⁸ Cf. H. LEGRAND, *Article Presbytre/prêtre*, dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, p. 1118.

⁷⁹ CONCILE VATICAN II, *Constitution Lumen Gentium*, §20, cité par J.-P. WILLAIME, *Le mode d'exercice de l'autorité religieuse*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 56.

comme des personnes qui ne sont pas ordonnées⁸⁰, marquant par cette désignation le lien à la conception postérieure des ministères et la différence essentielle entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel, ainsi que la prépondérance de ce dernier sur le premier. Ce concile réintroduit aussi le ministère ordonné du diaconat (uniquement pour les hommes) qui avait été abandonné depuis plusieurs siècles, instaurant ainsi une nouvelle catégorie dans la hiérarchie catholique. Appartenant au clergé par l'ordination, les diacres y occupent une place particulière et n'en font pas tout à fait partie, principalement à cause de la possibilité qu'ils ont de se marier ; leur épouses, sans être ordonnées, sont néanmoins associées aux fonctions de leur mari. Ainsi, devant le manque de vocation sacerdotale ou de prêtres déjà ordonnés, de plus en plus de laïcs occupent des fonctions au sein des paroisses et de l'institution religieuse. Ils occupent des fonctions d'enseignement, d'aumôneries dans les prisons ou les hôpitaux, pour lesquelles ils sont employés par l'Église catholique et perçoivent un salaire. Beaucoup de croyants se forment également en théologie ou en sciences religieuses.

Bien que souvent choisis ou désignés par le prêtre et la communauté paroissiale, c'est à l'évêque que revient la décision finale dans la nomination des laïcs à ces différents postes, par le biais d'une lettre de mission. Beaucoup de ces postes sont occupés par des femmes : par exemple, 90% des catéchistes assurant la formation religieuse des enfants en France en 1994 étaient des femmes⁸¹. L'obligation pour l'Église catholique de faire appel aux laïcs pour le fonctionnement des églises a ainsi modifié le rapport de force et la nature des relations entre les clercs et les laïcs. Ces derniers ont pu, selon leur volonté, prendre une part active dans l'organisation et l'activité des églises et du culte, devenant ainsi des acteurs incontournables pour le fonctionnement des paroisses, tandis que les prêtres doivent composer avec eux. Les prêtres restent les seuls à pouvoir administrer les sacrements, mais on attend désormais d'eux qu'ils s'impliquent aussi dans la vie paroissiale. On est alors loin de la posture solitaire et un peu austère qui pouvait être associée au prêtre par le passé, il est désormais attendu d'eux qu'ils s'insèrent dans la société. Alors que la figure du prêtre, célibataire, hors du monde, était anciennement valorisée, elle est vu aujourd'hui comme paradoxale : comment un prêtre peut-

⁸⁰ Cf. Bruno DURIEZ, *Clercs, nouveaux clercs et laïcs. Fonctions, statuts et autorité dans l'Église catholique en France*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 107-119 (ici p. 109).

⁸¹ B. DURIEZ, *Clercs, nouveaux clercs et laïcs*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 111.

il s'exprimer sur des éléments de la vie dont il n'a pas l'expérience ?⁸² En effet, maintenant que les laïcs peuvent acquérir le même savoir intellectuel, un prêtre ne peut plus fonder son autorité religieuse uniquement sur cette dimension, d'où l'importance de l'expérience et des capacités relationnelles. On peut retrouver ce même désir de *désacerdotalisation*⁸³ de leur fonction chez de nombreux prêtres, comme le montre l'émergence dans les années 1940-1950 des prêtres-ouvriers qui occupaient un emploi salarié en dehors de l'institution religieuse (interdits dans un premier temps par Pie XII en 1954, Paul VI les autorisa de nouveau, mais dans un certain cadre, après 1964).

La présence des laïcs dans l'organisation et la vie de l'institution religieuse est devenue incontournable. Les paroisses fonctionnent désormais sur cette collaboration que l'on pourrait qualifier de démocratique⁸⁴ et reconnue par beaucoup comme bénéfique et le signe fort de l'entrée de l'Église catholique dans la modernité. Mais cette transformation des rapports de pouvoir a été mal perçue par les hiérarchies catholiques, comme le montre la publication en 1997 par le Vatican d'une « Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres », rappelant explicitement diverses interdictions pour les laïcs comme par exemple celle de se faire appeler aumôniers lorsqu'ils exercent les fonctions correspondantes.

Transformations des rapports entre rabbins et communautés juives

Les rapports d'autorité dans le judaïsme et leurs évolutions sont plus complexes à étudier et à percevoir, en raison principalement de l'éclatement du judaïsme en diverses communautés de tendances religieuses différentes (judaïsme libéral, massorti, orthodoxe) et de l'absence d'une autorité et hiérarchie centrale. Bien qu'il existe un Consistoire central israélite (créé en 1808 par Napoléon pour le cas français, et en 1832 en Belgique) représenté par un Grand rabbin, cette entité est avant tout politique, c'est-à-dire instituée par les pouvoirs politiques dans le but d'organiser le culte juif à un niveau national sur le modèle du catholicisme. Il est l'organe administratif suprême, constitué d'un tribunal rabbinique à même

⁸² Cf. B. DURIEZ, *Clercs, nouveaux clercs et laïcs*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 114.

⁸³ C. BERAUD, *Le métier de prêtre*, p. 26.

⁸⁴ Cf. B. DURIEZ, *Clercs, nouveaux clercs et laïcs*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 113.

de trancher lors de litige en matière d'orthodoxie religieuse, et d'un séminaire israélite pour la formation des rabbins⁸⁵. Cependant, du moins dans le cas de la France, toutes les communautés juives françaises ne reconnaissent pas son autorité : une synagogue libérale récemment fondée et qui critique ouvertement le Consistoire, ou encore la secte dite des Loubavitchs (courant ultra-orthodoxe)⁸⁶.

Plusieurs éléments ont pu transformer les rapports d'autorité au sein des différents courants du judaïsme. D'abord, l'émancipation juridique des Juifs, à qui on reconnaît le statut de citoyen (en 1793 en France, lors de la Révolution Française). Les Juifs ne sont alors plus obligés de vivre uniquement au sein de leur communauté, ils ont la possibilité de se former, de s'instruire, de commercer⁸⁷, pouvant échapper de ce fait à une certaine pression religieuse due au statut de minorité. Ensuite, la Shoah a eu un impact majeur sur les communautés juives, et leur organisation postérieure, entraînant notamment la création de l'État d'Israël en 1948, qui par son statut particulier d'État juif exerce sur les communautés de la Diaspora une certaine autorité religieuse⁸⁸. Enfin, le processus de sécularisation, comme pour le christianisme, a entraîné une contestation de l'autorité religieuse incarnée auparavant par le rabbin. Ainsi, la norme de la Loi juive ne s'applique plus que sur des Juifs consentants, et une distinction se fait alors entre Juifs laïcs et Juifs religieux (en effet, le judaïsme ne constitue pas seulement une religion, mais aussi un peuple et son histoire, une culture particulière, d'où la possibilité de se considérer comme Juif laïc). Pour pallier à la désertion des synagogues, des communautés évoluent et s'adaptent à la demande. Par exemple, le judaïsme libéral, bien implanté aux États-Unis depuis le siècle dernier va se développer dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle en France. La stratégie de ce courant est de faciliter l'intégration des Juifs dans

⁸⁵ Cf. Claude TAPIA, *Le rabbinat : Adaptation et permanence*, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, Paris, CERF, 1982, p. 115-135 (ici p. 117).

⁸⁶ Cf. C. TAPIA, *Le rabbinat : Adaptation et permanence*, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, p. 120 et 121.

⁸⁷ Cf. Régine AZRIA, *Vers de nouveaux paradigmes de l'autorité dans le judaïsme ?*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 269-282 (ici p. 273 et 275).

⁸⁸ Cf. R. AZRIA, *Vers de nouveaux paradigmes de l'autorité dans le judaïsme*, dans M. COHEN (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, p. 273.

la société, en simplifiant et adaptant les rites à la modernité, et en mettant en avant l'esprit de la loi, plutôt que de prôner une obéissance stricte et sans concession⁸⁹ aux commandements.

La figure du rabbin, au sein de ces différentes communautés, ne détient ainsi pas la même autorité, principalement selon le respect de l'orthodoxie ou la possibilité d'adapter la tradition. Alors que le rabbin est au départ un savant et interprète de la Loi juive, ses fonctions vont ainsi évoluer selon ce qu'attend la tendance de la communauté dans laquelle il officie (principalement les synagogues libérales). Les attentes vis-à-vis du rabbin se rapprochent alors des attributions du prêtre catholique : il lui est demandé de mener la liturgie⁹⁰ et le culte, qu'il soit un guide spirituel, au contact de sa communauté, qu'il gère la synagogue et rassemble les fidèles⁹¹. Et tout comme dans le cas du prêtre catholique, ce ministère est assuré en collaboration avec des laïcs, (entendu ici non pas comme un Juif-laïc, mais comme un Juif croyant et pratiquant mais n'ayant pas spécialement de formation religieuse). Même s'il existe un respect pour la fonction rabbinale, il ne faut pas sous-estimer les tensions qui peuvent exister entre rabbins et laïcs, et qui sont liées à des questions d'autorité et qui peuvent ainsi orienter les représentations du pouvoir religieux : le rabbin est supposé se destiner au spirituel et cultuel (marquant par là une évolution significative de ses fonctions), tandis que les laïcs gèrent l'administratif⁹².

Ministre du culte : un métier ?

Les représentations de la prêtrise (presbytérat et rabbinat) ont grandement évolué, influencées principalement par les croyants et leurs nouvelles attentes sur le plan religieux et spirituel. La fonction même du ministre du culte peut être envisagée différemment, d'autant plus lorsque des laïcs sont employés et salariés pour remplir certaines des missions qui étaient auparavant dévolues au prêtre ou au rabbin. Dans cette perspective, être ministre du culte

⁸⁹ Cf. C. TAPIA, *Le rabbinat : Adaptation et permanence*, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, p. 120.

⁹⁰ Cf. R. LANGER, *Prayer and Worship*, dans N. DE LANGE et M. FREUD-KANDEL, *Modern Judaism*, p. 235.

⁹¹ Cf. R. BERG, *Histoire du rabbinat français*, p. 186 ; C. TAPIA, *Le rabbinat : Adaptation et permanence*, dans *Prêtre, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, p. 128.

⁹² Cf. C. TAPIA, *Le rabbinat : Adaptation et permanence*, dans *Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine*, p. 129.

serait alors un métier, terme que les prêtres catholiques refusent, lui préférant celui de vocation. De même, dans la tradition juive, un rabbin ne peut être rémunéré pour l'enseignement de la *Torah* qu'il prodigue⁹³, ainsi on ne peut donc véritablement considérer sa fonction de rabbin comme un métier au sens courant du terme. Toutefois, aujourd'hui les rabbins sont des employés de leur culte, salariés, dans la mesure où ils perçoivent de l'argent pour leur activité religieuse. Mais ce salaire n'est, par contre, pas vu comme la juste rémunération de l'emploi qu'ils occupent, mais comme une compensation financière au vue de leur incapacité à occuper un autre poste. Certaines langues telles que l'allemand ne présentent pas cette différence entre vocation et métier : le terme *Beruf* recouvre en effet les deux réalités. Il est aussi intéressant de noter que l'origine latine du mot métier est *ministerium*, qui signifie service, ministère, termes que l'on peut rapporter à la vocation sacerdotale que les prêtres reconnaissent plus facilement endosser.

Pourtant, le terme métier peut, selon certains sociologues, s'appliquer à la fonction qu'occupent les prêtres et les rabbins. Nous allons premièrement voir en quoi il se différencie. Selon les acteurs religieux, le terme métier ne peut correspondre à leur charge, dans le sens où il désigne avant tout le monde profane, en opposition au monde sacré auquel les ministres du culte peuvent appartenir, du fait entre autres de leur ordination. De plus, comme l'explique Céline Béraud : « Le modèle sacerdotal est un fait social total au sens où l'entend Marcel Mauss [...] »⁹⁴, c'est-à-dire que tous les aspects de la vie du prêtre sont dévoués à sa fonction, son temps, son corps, sa vie, et ses rapports aux autres sont définis et encadrés par des règles qui régissent sa fonction. Dans le cas des prêtres, on peut renvoyer au célibat obligatoire et la continence sexuelle qu'il se doit de respecter. Par leur position particulière au sein de la société, et du fait des sacrifices auxquels ils ont dû consentir pour accéder à leur charge, les prêtres ont pu développer un sentiment de supériorité, refusant ainsi d'autant plus le qualificatif de métier pour désigner leur sacerdoce quotidien.

Mais certains sociologues, comme Georges Dole ou Jean-Paul Willaime qui ont travaillé sur la prêtrise, ont mis en avant des ressemblances avec d'autres métiers, ressemblances reposant avant tout sur un idéal partagé, ou une même appréhension de leur

⁹³ Cf. A. UNTERMAN, *Article Rabbin*, dans *Dictionnaire du judaïsme*, p. 242.

⁹⁴ Cf. C. BÉRAUD, *Le métier de prêtre*, p. 23 et s.

occupation. Ce qui est le cas par exemple des artistes, qui refusent le terme de métier pour désigner ce qui est pour eux un mode de vie, une vocation⁹⁵. Le mot « métier » renverrait exagérément à une notion de marché économique et de production sous-entendue basement mercantile, alors que les artistes considèrent que l'art et la culture ne devraient, justement, ne pas entrer dans ces logiques économiques. En ce qui concerne l'idéal qui peut habiter les prêtres, le sociologue Georges Dole fait le lien avec les métiers tels que les avocats, les médecins, ... Jean-Paul Willaime fait quant à lui le parallèle entre les militants (salariés) d'un parti politique ou d'une idéologie et le prêtre (plus précisément le pasteur). En effet, les convictions et leur démonstration sont importantes, et la vie de ces individus peut être totalement gouvernée par l'institution à laquelle ils appartiennent⁹⁶.

Les évolutions de la prêtrise et de l'autorité religieuse des ministres du culte sont importantes à prendre en compte, pour aborder dans la prochaine partie l'intégration des femmes au presbytérat et rabbinat. En effet, ces transformations ont aussi permis l'intégration des femmes grâce à une nouvelle compréhension des fonctions ministérielles.

⁹⁵ Cf. C. BERAUD, *Le métier de prêtre*, p. 29.

⁹⁶ Cf. C. BERAUD, *Le métier de prêtre*, p. 30-32.

III) Féminisation des fonctions de ministre du culte

Cette dernière partie sera l'occasion de présenter les évolutions et récentes controverses au sein du judaïsme ainsi que du christianisme. Nous aborderons en effet l'accession des femmes au rabbinat, puis rapidement la situation des femmes dans le protestantisme et l'anglicanisme, ainsi que les représentations qu'en ont ces religions. En effet, comment ces dernières se sont-elles adaptées aux changements de la modernité et à la prise de parole des femmes dans la sphère publique ? Par l'exemple des femmes rabbins et des femmes prêtres, c'est aussi toute l'idée de l'intégration par les femmes dans des structures religieuses déjà existantes, mais surtout l'appropriation qui est faite par ces dernières des attributions du ministre du culte, pouvant conduire à des transformations plus profondes des traditions religieuses. Enfin nous verrons plus en détails la situation actuelle des femmes dans l'Église catholique et l'incompréhension du Magistère face aux revendications féministes.

A) Des femmes rabbins

Une question d'éducation : de la dispense à l'interdiction

Avant de poser la question de l'ordination (*semikha*) des femmes au rabbinat, il nous était nécessaire pour le judaïsme d'aborder le sujet de l'éducation des filles, entre les usages et préceptes au sein des différentes communautés juives. En effet, le rabbin reçoit son ordination après un apprentissage minutieux et poussé dans une maison d'étude (*yechiva*) et qui confirme sa connaissance des textes et des méthodes d'interprétation. Et au-delà du savoir nécessaire pour les fonctions d'un rabbin, l'étude et l'effort intellectuel font partie des commandements que les Juifs se doivent de respecter. Or, pendant longtemps les filles n'avaient en règle

générale pas accès à ce savoir et étaient tenues à l'écart de l'étude. Le mérite revenait aux femmes lorsque celles-ci envoyaient leur époux et fils à la maison d'étude.

Au départ, il n'y a pas d'interdiction formelle contre l'enseignement du *Talmud* et de la *Torah* aux filles. Mais comme certains commandements (les commandements dits positifs ainsi que ceux liés à une réalisation précise dans le temps, par exemple la récitation du *Shema* dans un temps donné, ou le fait de vouloir porter des phylactères⁹⁷ lors de la prière)⁹⁸ ne sont pas obligatoire pour les femmes, la tradition a longtemps considéré que ce n'était pas une chose à encourager chez les jeunes filles, et que ce n'était pas leur rôle que de devenir des savantes de la Loi juive. Ainsi, elles étaient dispensées de l'étude. Toutefois, si ces dernières montraient des dispositions à l'apprentissage, il était tout à fait possible de les former. D'autre part, la *Torah* présente plusieurs exemples de femmes qui étaient instruites et qui enseignaient, comme Myriam la sœur de Moïse, ou Déborah⁹⁹. La tradition a également conservé la trace de femmes qui étudiaient la *Torah* (notamment à l'époque des Tannaïm, Sages ayant codifié la *Michna*), ainsi que les noms de certaines qui étaient reconnues pour leur érudition (Brouriya au II^{ème} siècle, Imma Shalom ...) ¹⁰⁰.

Ce qui n'était au départ qu'une dispense s'est transformé par la suite en une exclusion, pour arriver au XII^{ème} siècle à une interdiction formelle au moment de la codification de la Loi juive. On peut citer notamment le *Michné Torah* de Maïmonide ou le *Choulh'an 'Aroukh* de Rabbi Joseph Caro¹⁰¹. Ce qui n'était jusqu'à présent qu'un élément de discussion et de débat entre rabbins est ainsi devenu une norme, Maïmonide se réfère même aux Sages pour asseoir son argumentation, ce qui est une première. L'auteure Sonia Sarah Lipsyc propose trois raisons aux assertions de Maïmonide : premièrement, présenter sa position sur ce sujet en prenant comme référence Rabbi Eliezer bien que cette opinion semble avoir été minoritaire ; deuxièmement, déduire des discussions talmudiques que la position de Rabbi Eliezer était

⁹⁷ Boîte renfermant des extraits de la Torah rédigés sur des parchemins, que les juifs s'attachent au bras gauche et sur le front à l'occasion de la prière du matin.

⁹⁸ Cf. P. BEBE, *Des femmes rabbins*, p. 221.

⁹⁹ Cf. Sonia Sarah LIPSYC, *L'accès des femmes au Talmud : le point de vue traditionnel en question*, dans Sonia Sarah LIPSYC (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, p. 23-68 (ici note n°4 p. 59).

¹⁰⁰ Cf. S. S. LIPSYC, *L'accès des femmes au Talmud*, dans S. S. LIPSYC (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, p. 33.

¹⁰¹ Cf. S. S. LIPSYC, *L'accès des femmes au Talmud*, dans S. S. LIPSYC (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, p. 35.

majoritaire et ainsi ériger un consensus en norme ; enfin, il est possible que Maïmonide ait simplement érigé la pratique de l'époque comme précepte¹⁰².

Les siècles suivants ont renforcé cette idée d'interdiction de l'étude pour les filles et ce jusqu'au XIX^{ème} – XX^{ème} siècle. Avec l'évolution des sociétés, les femmes ont pu avoir accès à un enseignement séculier, contredisant ainsi l'idée selon laquelle les filles n'étaient pas faites pour les études, leur esprit n'étant pas doté de la persévérance nécessaire. Les mouvements qui ont alors traversés les sociétés occidentales ont aussi agités les communautés juives, provoquant des débats sur la place des femmes dans les maisons d'étude juives (et plus tard dans les séminaires rabbiniques). Permettre aux femmes d'avoir accès à ce savoir et ainsi de s'appropriier les textes talmudiques a pu instaurer une sorte de rivalité entre hommes et femmes, comme s'ils étaient ainsi rentrés en concurrence sur l'interprétation et la compréhension de ces écrits. L'étude des textes juifs était devenue par tradition le domaine privilégié des hommes, et le fait que les femmes puissent y avoir accès pouvaient représenter une menace, par rapport notamment aux fondements de la société juive, organisée autour de la famille et de sa figure maternelle restant au foyer. Cette menace est surtout liée à la possibilité pour les femmes instruites de s'intéresser à l'interprétation halakhique, et de cette manière transformer une Loi juive écrite par des hommes en apportant un nouveau regard, et surtout en pouvant critiquer l'autorité que peut représenter le corps rabbinique, et surtout le pouvoir détenu par les tribunaux rabbiniques¹⁰³.

L'ouverture de l'instruction aux filles juives

Malgré la pensée de Maïmonide, la tradition rabbinique a continué à interpréter les commandements et leur application, en mettant en avant les aptitudes de certaines filles à l'étude de la *Torah* et du *Talmud*, et en encourageant cette pratique. Et surtout, certains rabbins démontrent en se basant sur le *Talmud*, que l'esprit des femmes, bien que considéré comme léger et peu amène à ce genre d'apprentissage, peut se développer par l'éducation. De plus, l'enseignement séculier dont ces filles ont pu bénéficier (avec par exemple la loi Jules

¹⁰² Cf. S. S. LIPSYC, *L'accès des femmes au Talmud*, dans S. S. LIPSYC (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, p. 36 – 37.

¹⁰³ Cf. Tamar ROSS, *Quelques incidences du féminisme sur la réalité de la loi juive (halakhique)*, dans *Pardès*, 43, 2 (2007), p. 235 – 255 (ici p. 238 – 241).

Ferry de 1882 qui a rendu l’instruction obligatoire en France), a ainsi permis de démontrer les capacités d’apprentissage des filles, et « a ouvert les vannes de l’étude »¹⁰⁴, créant une volonté dans les populations féminines de continuer à apprendre et avoir accès à leur tradition, elles qui n’avaient reçu jusqu’à présent qu’un enseignement informel, se limitant à ce qui pouvait leur être utile au quotidien. Grâce à cette évolution de la société, les femmes juives se retrouvaient alors plus facilement intégrées dans les sociétés laïques où leur communauté était implantée, en ayant par ailleurs accès à plus de possibilités en termes d’emploi que dans leur milieu religieux.

L’accession progressive des femmes aux études leur a aussi permis de se rendre compte de l’inégalité de traitement dont elles pouvaient être victimes au sein même de leur tradition religieuse. Des autorités rabbiniques ont alors pris conscience que ces femmes pouvaient désertir le judaïsme, ce qui présentaient une forte menace (la judéité passe en effet par la mère). Un certain nombre de rabbins se sont alors exprimés en faveur de l’intégration des femmes aux études des textes juifs, le point culminant étant la déclaration du Hafetz Haïm, un rabbin et grand sage du XIX^{ème} – XX^{ème} siècle, très influent dans le monde orthodoxe, qui vécut en Europe de l’Est¹⁰⁵. Sa déclaration, influencée par le lobbying que mena Sarah Schenirer en Pologne, eut force de loi (*psaq din*) pour le courant orthodoxe, c’est-à-dire que son autorité était telle qu’il fut en mesure de prendre une décision halakhique sans se fonder sur des décisions antérieures (toutefois, son raisonnement se base sur une méthode de réflexion halakhique). Sans remettre en cause la pensée de Maïmonide, il prend en compte l’historicité des écrits du rabbin et philosophe du XII^{ème} siècle et démontre que ce qui a été dit à son époque n’est plus applicable aujourd’hui, la réalité sociale a évolué depuis. Il s’appuie notamment sur l’idée « d’urgence de l’heure »¹⁰⁶, c’est-à-dire l’importance de prendre en compte l’évolution de la société dans la décision halakhique, et de transgresser ce qui avait été érigé en loi, afin de sauver le judaïsme¹⁰⁷. Aujourd’hui, bien que l’éducation des filles soient un acquis, les différentes tendances du judaïsme divergent sur le contenu de cette éducation.

¹⁰⁴ T. ROSS, *Quelques incidences du féminisme sur la réalité de la loi juive*, p. 238.

¹⁰⁵ Cf. S. KARESH et M. M. HURVITZ, *Article Chafetz Chaim (Rabbi Yisroel Meir HaKohen or Kagan)*, dans *Encyclopedia of Judaism*, p. 120 – 121.

¹⁰⁶ S. S. LIPSYC, *L’accès des femmes au Talmud*, dans S. S. LIPSYC (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd’hui*, p. 47.

¹⁰⁷ Cf. S. S. LIPSYC, *L’accès des femmes au Talmud*, dans S. S. LIPSYC (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd’hui*, p. 45 – 47.

Certaines communautés orthodoxes veulent s'en tenir à ce que le Hafetz Haïm avait prévu, c'est-à-dire l'apprentissage de l'hébreu et une approche simple de la *Torah* mais peu d'exégèse ; tandis que les courants plus progressistes ont quant à eux ouvert l'enseignement au *Talmud* et à la Halakha, en partant du principe que toutes les professions et études étaient désormais ouvertes aux femmes dans le monde séculier, et que le judaïsme ne pouvait s'en tenir éloigné, sous peine de voir des femmes s'écarter de la religion. Ce sont en effet les contextes nationaux et les évolutions de ces sociétés qui ont singulièrement permis une évolution de la place de la femme juive au sein de sa propre tradition¹⁰⁸.

Vers l'accession des femmes au rabbinat

Après ce détour par l'éducation religieuse des filles, intéressons-nous maintenant à l'accession des femmes au statut de rabbin. En effet, la connaissance des textes juifs, dispensées par les *yeshivots*, étaient pour les femmes une première étape dans l'accession au rabbinat, mais ce n'était pas le seul obstacle. Les aspirants rabbins suivent une formation dans un séminaire rabbinique, lieu qui jusqu'à récemment n'était pas ouvert aux femmes, avant d'être ordonné. En outre, la *semikha* n'avait traditionnellement jamais été donnée à une femme. La Halakha présente aussi d'autres objections, liées en partie à la tradition et à des conditions historiques, que différents courants du judaïsme (principalement libéraux, ou massorti) se sont chargés de réfuter ou de leur opposer d'autres arguments, mettant en avant l'historicisme¹⁰⁹ de la Halakha ainsi que de la *Torah* et du *Talmud*. Parmi ces arguments, on retrouve l'idée, comme pour l'étude des filles, que les femmes sont dispensées de certains commandements, la dispense étant comprise comme une interdiction. Toutefois différents rabbins de référence ont mis en avant au fil des siècles la possibilité pour les femmes de s'y soumettre aussi si elles le désiraient, la rabbin Pauline Bebe cite notamment Rashi : « Le fait que le Talmud dise que les femmes sont exemptes des commandements positifs liés au temps signifie simplement qu'elles ne sont pas liées par l'obligation d'y obéir, mais [...] elles en ont le droit et on ne saurait les en empêcher. »¹¹⁰. Un autre argument présenté était la possibilité

¹⁰⁸ Cf. Nancy GREEN, *La femme juive. Formation et transformations*, dans Georges DUBY et Michelle PERROT (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 4 : *Le XIX^{ème} siècle*, Paris, Plon, 1991, p. 215-229 (ici p. 216).

¹⁰⁹ Cf. T. ROSS, *Quelques incidences du féminisme sur la réalité de la loi juive*, p. 242 et s.

¹¹⁰ Cité par P. BEBE, *Des femmes rabbins*, p. 221.

ou non pour les femmes de monter à la Torah (c'est-à-dire en faire une lecture publique dans une synagogue). Pour de nombreux sages, cela mettait en péril l'honneur de la communauté, mais des interprétations mettent en avant que cela signifiait surtout le déshonneur sur les hommes illettrés qui n'étaient alors pas en mesure de monter eux-mêmes à la Torah¹¹¹. Ensuite, on présentait l'état d'impureté dans lequel se trouve la femme lors de ses menstruations comme étant incompatible avec la montée à la Torah. Or, une femme en état d'impureté rituelle peut toucher aux objets sacrés¹¹². Et surtout, ces règles ne sont plus pertinentes aujourd'hui dans la mesure où le Temple était le lieu par lequel les Juifs pouvaient se purifier¹¹³.

Les raisons à ces limites étaient avant tout sexistes, héritées d'une histoire dominée par les hommes. Une femme rabbin ne correspondait effectivement pas à l'image traditionnelle de la femme juive, mère et épouse dévouée au foyer. L'ordination de femme au rabbinat remet ainsi en cause le fonctionnement des communautés juives centrées autour de la famille. Mais comme l'écrit Pauline Bebe : « les changements qui interviennent dans la société doivent se refléter également dans la synagogue. »¹¹⁴. La question de l'ordination féminine s'est posée en lien au développement du courant libéral vers la fin du XIX^{ème} siècle, courant qui faisait la promotion de l'égalité entre les hommes et les femmes. Ce principe a été énoncé dès 1846 dans le mouvement libéral lors de la conférence de Breslau¹¹⁵. C'est dans cette logique que fût admise pour la première fois une femme, Rachel Ray Franck, dans un séminaire rabbinique en 1893 au *Hebrew Union College* (Cincinnati), bien que celle-ci n'ait pas eu la volonté de se faire ordonner rabbin¹¹⁶. Le courant massorti accepta quant à lui sa première femme à un séminaire rabbinique en 1902, il s'agissait de Henrietta Szold au *Jewish Theological Seminary* (New York), mais à la condition qu'elle ne demande pas à être ordonnée à la fin de sa formation. En attendant l'ouverture claire du rabbinat aux femmes, ces dernières s'organisent en sororités ou associations, notamment aux États-Unis où les femmes juives ont été les

¹¹¹ Cf. Liliane VANA, *L'absence des femmes des fonctions religieuses : un réexamen de la loi juive (Halakhah)*, dans Sarah Sonia LIPSYC, *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, p. 95-123 (ici p. 100).

¹¹² Cf. L. VANA, *L'absence des femmes des fonctions religieuses*, dans S. S. LIPSYC, *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, p. 101.

¹¹³ Cf. P. BEBE, *Des femmes rabbins*, p. 222.

¹¹⁴ Cf. P. BEBE, *Des femmes rabbins*, p. 223.

¹¹⁵ P. BEBE, *Des femmes rabbins*, p. 218.

¹¹⁶ Cf. Béatrice DE GASQUET, *Savantes, militantes et pratiquantes. Panorama des féminismes juifs américains depuis les années 1970*, dans *Pardès*, 43, 2 (2007), p. 257 – 268 (ici p. 259).

moteurs de l'intégration des communautés juives à la société américaine¹¹⁷ : on peut citer par exemple le *National Council of Jewish Women* fondé en 1893 par Hannah Solomon¹¹⁸.

Les femmes rabbins

La première femme à recevoir l'ordination, bien que privée, fut la rabbin Regina Jonas en Allemagne en 1935, par le rabbin Max Dienemann, ordination confirmé en 1942 par le rabbin Léo Baeck¹¹⁹. Elle mourut déportée au camp d'Auschwitz en 1944. Au lendemain de la Shoah son exemple et plus généralement la question de l'ordination des femmes furent oubliés, le temps pour le judaïsme de se reconstruire. Ce sujet revient sur le devant de la scène lorsque les Églises protestantes commencèrent à réfléchir au pastoralat féminin et à ordonner des femmes pasteurs. En 1972 aux États-Unis, Sally Priesand est la première femme à être ordonnée publiquement rabbin par un séminaire rabbinique dans le courant libéral¹²⁰. La même année une délégation d'un cercle d'étude féminin présente devant une assemblée rabbinique massorti une liste de revendications féministes, demandant entre autres la possibilité pour les femmes d'être ordonnées rabbin, ainsi que d'être appelées à la Torah. Cela sera enfin possible en 1985 avec l'ordination d'Amy Eilberg¹²¹. Bien que ces ordinations aient eu lieu sur la base du principe d'égalité homme-femme, le rabbinat féminin a été entouré d'une abondante discussion halakhique et de débats entre rabbins pour l'élaboration d'une argumentation en sa faveur. Dans le courant orthodoxe, la question est plus controversée : bien que certaines femmes aient été ordonnées, comme Mimi Feigelson en 1994, cela se passent généralement en privée, et le statut de rabbin n'est alors pas reconnu par la communauté rabbinique orthodoxe. En effet, ce courant ne reconnaît pas l'historicité du judaïsme, et le besoin de s'adapter aux évolutions des sociétés, préférant la tradition et une application stricte que la Loi juive. Pourtant une évolution a eu lieu avec par exemple l'ouverture d'écoles talmudique réservées aux femmes¹²². Depuis les premières ordinations

¹¹⁷ Cf. N. GREEN, *La femme juive*, dans G. DUBY et M. PERROT, *Histoires des femmes*, t. 4, p. 226.

¹¹⁸ Cf. B. DE GASQUET, *Savantes, militantes et pratiquantes*, p. 259.

¹¹⁹ Cf. Judith R. BASKIN, *The changing role of the women*, dans N. DE LANGE et M. FREUD-KANDEL, *Modern Judaism*, p. 389-400 (ici p. 394).

¹²⁰ Cf. P. BEBE, *Des femmes rabbins*, p. 220.

¹²¹ Cf. B. DE GASQUET, *Savantes, militantes et pratiquantes*, p. 259.

¹²² Cf. B. DE GASQUET, *Savantes, militantes et pratiquantes*, p. 265.

féminines, de nombreuses femmes ont investi les séminaires rabbiniques (bien que la plupart des séminaires ouverts aux femmes soient situés aux États-Unis, Angleterre ou en Israël), et par exemple le mouvement libéral comptait en 2003 22% de femmes rabbins, tandis que le mouvement massorti en comptait 12%¹²³. En France et Belgique, on peut citer comme femme rabbin Delphine Horvilleur qui exerce au Mouvement juif libéral de France, et Floriane Chinsky, fondatrice d'une communauté massorti à Bruxelles, bien qu'elles n'aient pu suivre leur formation dans ces pays où ils ne sont pas encore ouverts aux femmes.

Pour une meilleure reconnaissance des femmes au sein du judaïsme

Pourtant, malgré ces avancées en matière d'intégration des femmes aux structures religieuses dans les mouvements non-orthodoxes, avec par exemple l'incorporation des femmes à la composition du *Minyan*¹²⁴ (1974 pour le courant massorti), malgré cela, de nombreux postes leurs sont encore inaccessibles, principalement aux niveaux des institutions communautaires, n'ayant pas trait directement au culte religieux mais plutôt au fonctionnement laïc de la synagogue ou de la communauté. Ou encore dans les tribunaux rabbiniques (les exemples cités par Liliane Vana¹²⁵ se situant en Israël), où les femmes ne pouvaient jusque dans les années 1990 occuper la fonction de *to'en rabbani*, ce qui correspond à un conseiller juridique en matière de Loi juive. Elles ne peuvent non plus être *dayyan*, c'est-à-dire juge, bien qu'il n'existe aucune interdiction formelle (talmudique ou biblique) sur cette question.

Enfin, il a été observé que, comme dans le monde du travail séculier, les femmes rabbins avaient affaire à des discriminations dans l'exercice de leurs fonctions. En effet, selon une étude menée par l'Assemblée rabbinique du Mouvement conservateur américain en 2004¹²⁶, les salaires des femmes rabbins sont moins élevés, elles sont à la tête de plus petites communautés et travaillent souvent à temps partiel, en tant qu'assistantes de rabbins masculins. Des femmes rabbins ont également rapporté la tenue de propos sexistes à leur

¹²³ B. DE GASQUET, *Savantes, militantes et pratiquantes*, p. 263.

¹²⁴ Groupe de 10 personnes indispensables pour la réalisation de la prière publique.

¹²⁵ Cf. L. VANA, *L'absence des femmes des fonctions religieuses*, dans S. S. LIPSYC, *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, p. 114 – 116.

¹²⁶ Cf. Steven M. COHEN et Judith SCHOR, *Gender Variation in the Careers of Conservative Rabbis : A Survey of Rabbis Ordained Since 1985*, Juillet 2004.

encontre, générant parfois chez elles une moins bonne satisfaction générale de leur fonction. Bien que la notion d'égalité soit à l'origine de l'ouverture du rabbinat pour les femmes dans les mouvements libéraux et massorti, dans les faits cette égalité n'est pas encore atteinte dans la mesure où les femmes subissent encore des discriminations du fait de leur sexe. Cependant, ces femmes proposent aussi et surtout, un nouveau visage du rabbin, réinventant selon leur souhait les fonctions rabbiniques, et ce en dépit des figures traditionnelles d'autorité dans le judaïsme¹²⁷.

B) Des femmes prêtres ?

De l'éducation des filles protestantes à l'ordination de femmes pasteures

Tout comme les différents courants du judaïsme sont divisés sur la question du rabbinat des femmes, les différentes Églises chrétiennes ne s'accordent pas non plus sur le sujet. Et à l'intérieur même d'une tradition il est possible de trouver des positions différentes, comme c'est le cas notamment du protestantisme, pour laquelle on observe une pluralisation de l'institution, avec la formation de communautés nationales, régionales¹²⁸ mais aussi idéologiques. Nous abordons ici principalement le cas des Églises Réformée en France, grâce aux travaux du sociologue Jean-Paul Willaime. La Réforme, à l'origine du protestantisme a mis en avant les Écritures et leurs interprétations (*Sola Scriptura*), ce qui a instauré ainsi une dynamique de remise en question permanente au sein des communautés. Cela leur a permis de suivre peut-être plus facilement les évolutions internes des sociétés d'implantations et éviter ainsi de se retrouver face à un décalage préjudiciable pour le maintien de la communauté¹²⁹, en prenant en compte l'historicité de leurs écrits. À l'inverse, certaines Églises s'attachent à une lecture littérale des Évangiles comme les fondamentalistes ou les conservateurs.

¹²⁷ Cf. P. BEBE, *Des femmes rabbins*, p. 225.

¹²⁸ Cf. Jean-Paul WILLAIME, *L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 95, 1996, p. 29-45 (ici p. 29).

¹²⁹ Cf. Jean-Paul WILLAIME, *Les femmes pasteurs en France : socio-histoire d'une conquête*, dans Françoise LAUTMAN, *Ni Eve ni Marie. Luttres et invertitures des héritières de la Bible*, p. 121-140 (ici p. 124).

D'ailleurs, l'émergence de l'exégèse historico-critique va être un facteur important pour l'ouverture du pastorat aux femmes. Les textes bibliques sont ainsi mis en rapport avec leur contexte de rédaction, et le fonctionnement des sociétés patriarcales dans lesquelles le christianisme est né va être mis en avant. Dans ce mouvement de réflexion, les injonctions envers les femmes sont alors considérées comme désuètes et plus pertinentes pour les sociétés occidentales des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles qui ont vu émerger les revendications féministes.

Un autre élément important pour l'institution de femmes pasteures fut, et on peut noter ici un parallèle avec la situation juive, l'ouverture des universités pour les femmes. Le pasteur protestant est avant tout un docteur formé en théologie, un savant qui prêche sur base de sa connaissance. Sa charge de pasteur n'institue qu'une différence de fonction par rapport aux laïcs, et non une différence ontologique comme pour le catholicisme. Les filles ont pu alors accéder aux facultés de théologie des universités d'État qui ne pouvaient refuser de les inscrire. La première étudiante en théologie entre à l'Université de Marburg (Allemagne) en 1909¹³⁰. En 1920 on peut compter 4 étudiantes inscrites à la faculté de théologie de Strasbourg¹³¹. L'accession des femmes au savoir théologique fut déterminante, mais pas suffisante pour les adversaires du pastorat féminin : de nouveaux arguments mis en avant questionnaient la capacité des femmes à diriger des communautés et à faire montre d'autorité, caractéristiques vues comme viriles et masculines, contrairement à leur inclination naturelle qui est avant tout d'être à l'écoute et dans le soin¹³².

Enfin, le dernier facteur à avoir permis la reconnaissance officielle des pasteures fut la pratique, et le fait que des femmes ont endossé le rôle du pasteur et les fonctions attachées, et ce notamment en période de crise ou de pénurie d'hommes. Ainsi les deux Guerres Mondiales ont favorisé la prise de responsabilités des femmes, tant au niveau civil que religieux¹³³. C'est pendant l'Entre-Deux-Guerres que commencent à officier les premières femmes pasteures dans l'Église Réformée d'Alsace et de Lorraine¹³⁴, avec l'ordination de Berthe Bertsch en 1930. Mais ces femmes officiaient en tant que « aide-pasteur », avec l'obligation spécifique

¹³⁰ J.-P. WILLAIME, *L'accès des femmes au pastorat*, p. 36.

¹³¹ J.-P. WILLAIME, *Les femmes pasteurs en France*, dans F. LAUTMAN, *Ni Eve ni Marie*, p. 127.

¹³² Cf. J.-P. WILLAIME, *Les femmes pasteurs en France*, dans F. LAUTMAN, *Ni Eve ni Marie*, p. 137.

¹³³ Cf. J.-P. WILLAIME, *Les femmes pasteurs en France*, dans F. LAUTMAN, *Ni Eve ni Marie*, p. 125.

¹³⁴ Cf. J.-P. WILLAIME, *L'accès des femmes au pastorat*, p. 33.

de rester célibataire¹³⁵, marquant ainsi une différence de traitement par rapport aux pasteurs masculins. Il en sera de même avec l'instauration du « ministère féminin » en 1943 par l'Église Réformée de France. Pour les femmes pasteures françaises d'Alsace-Lorraine, il est étonnant de noter que c'est l'État français par un décret en 1970 qui instaure l'égalité de régime entre les hommes et les femmes pasteurs^{136 137}.

Ce n'est que grâce à la pratique, et à la généralisation de l'exercice de ces fonctions par des femmes pasteures, seules à la tête de communautés, que les compétences de ces femmes ont été reconnues à l'égale de leur homologues masculins, tout en bénéficiant aussi de l'évolution des mentalités.

L'Église d'Angleterre et les femmes prêtres

Pour les femmes de l'Église d'Angleterre, le chemin pour l'ordination de femme prêtre émaille tout le XX^{ème} siècle, pour aboutir au vote en sa faveur en 1992 par le Synode. Cette demande de reconnaissance d'une vocation des femmes dans l'Église débute dès la fin du XIX^{ème}, avec en 1897 la reconnaissance par la conférence de Lambeth¹³⁸ de la création du diaconat féminin. Ministère qui établissait cependant une différence essentielle par rapport aux diacres masculins : les diaconesses recevaient simplement l'imposition des mains de l'évêque, et non une véritable ordination, leur conférant un simple statut de laïques consacrées¹³⁹. La Première Guerre Mondiale fut l'occasion, face à la pénurie d'hommes, de voir les premières femmes monter en chair pour prêcher. Ensuite, l'accession des Anglaises au droit de vote en 1918 permet une certaine avancée dans l'Église anglicane : la conférence de Lambeth de 1920 reconnaît l'égalité des laïcs, qu'ils soient hommes ou femmes, permettant ainsi à ces dernières de siéger dans les conseils laïcs de l'Église¹⁴⁰. La première femme à être ordonnée prêtre anglicane fut Li Tim Oi, à Hong Kong en 1945, ce qui entraîne dans les années suivantes de nombreux débats au sein des instances anglicanes, afin de

¹³⁵ Cf. J.-P. WILLAIME, *Les femmes pasteurs en France*, dans F. LAUTMAN, *Ni Eve ni Marie*, p. 126.

¹³⁶ La région d'Alsace-Lorraine de par un statut particulier ne fonctionne pas selon la loi de séparation de l'Église et de l'État, les ministres du culte sont ainsi des fonctionnaires de l'État pour qui la loi nationale s'applique.

¹³⁷ Cf. J.-P. WILLAIME, *Les femmes pasteurs en France*, dans F. LAUTMAN, *Ni Eve ni Marie*, p. 135.

¹³⁸ Réunion de type synodale des évêques de l'Église d'Angleterre tous les 10 ans.

¹³⁹ Cf. Jean MERCIER, *Des femmes pour le Royaume de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 54 – 55.

¹⁴⁰ Cf. J. MERCIER, *Des femmes pour le Royaume de Dieu*, p. 58.

déterminer si oui ou non il était acceptable, et envisageable d'ordonner des femmes. La conférence de Lambeth de 1968 aboutit à une position intermédiaire en décrétant : « Il n'y a pas de raisons théologiques concluantes pour maintenir les femmes en dehors de l'ordination presbytérale. »¹⁴¹. Après cette déclaration, c'était aux différents diocèses de décider pour leur propre fonctionnement s'il acceptait ou non cette pratique. C'est ainsi que l'évêque de Hong Kong et Macao ordonne en 1971 deux femmes prêtres.

Pendant ce temps, la situation évolue peu en Angleterre, malgré le fait que les ordinations asiatiques aient été bien acceptées. Une des difficultés fondamentales pour les diocèses insulaires de l'Église Anglicane était la possible rupture avec la Tradition et des Églises Catholique et Orthodoxe, dont elles reconnaissent entre elles la succession épiscopale et les ministères¹⁴². Les opposants à cette évolution maintenaient que l'Église d'Angleterre ne pouvait décider unilatéralement de réformer le ministère du prêtre¹⁴³. Ouvrir la prêtrise aux femmes c'était implicitement ouvrir la possibilité de nommer des femmes évêques, et perturber d'autant plus le dialogue œcuménique avec ces Églises. En juillet 1985 le Synode d'Angleterre vote en faveur de l'ordination pleine et entière de femmes au diaconat¹⁴⁴, permettant ainsi aux anglicans d'expérimenter un premier ministère féminin. Cela eut un impact important sur les laïcs, qui étaient étonnamment les principaux adversaires de la prêtrise féminine¹⁴⁵. Jusqu'au 11 novembre 1992, date du vote par le Synode, le sujet divise profondément l'opinion anglaise, l'évêque de Londres à la tête des opposants. Il est adopté à plus de deux tiers de majorité par les différentes composantes du Synode, les évêques, les clercs, et les laïcs votent en effet séparément (les pourcentages des votes sont respectivement : 75%, 70,4% et 67,3)¹⁴⁶. Le Vatican réagit presque immédiatement, considérant ce vote comme « [un] nouvel et grave obstacle à la réconciliation »¹⁴⁷, les orthodoxes commentent quelques temps plus tard, en allant dans le même sens que la Curie Romaine. L'accession des

¹⁴¹ Cité par J. MERCIER, *Des femmes pour le Royaume de Dieu*, p. 74.

¹⁴² Cf. J. MERCIER, *Des femmes pour le Royaume de Dieu*, p. 315

¹⁴³ Cf. Grace DAVIE, *L'ordination des femmes dans l'Église d'Angleterre. Approche sociologique*, dans F. LAUTMAN, *Ni Eve ni Marie. Luttres et incertitudes des héritières de la Bible*, p. 141-153 (ici p. 144).

¹⁴⁴ Cf. J. MERCIER, *Des femmes pour le Royaume de Dieu*, p. 87.

¹⁴⁵ Cf. G. DAVIE, *L'ordination des femmes dans l'Église d'Angleterre*, dans F. LAUTMAN, *Ni Eve ni Marie*, p. 144.

¹⁴⁶ J. MERCIER, *Des femmes pour le Royaume de Dieu*, p. 97.

¹⁴⁷ J. MERCIER, *Des femmes pour le Royaume de Dieu*, p. 111.

femmes anglicanes à la prêtrise (les premières sont ordonnées deux ans plus tard) a entraîné la sortie de nombreux croyants de l'Église d'Angleterre ainsi que de prêtres, qui se sont alors tournés vers l'Église catholique, refusant simplement le tournant pris par le Synode¹⁴⁸. Depuis fin 2014, la communion anglicane compte sa première évêque, Libby Lane.

L'Église catholique et la question des ministères féminins

Il nous semblait important de faire ce détour par d'autres traditions chrétiennes avant d'aborder la situation dans l'Église catholique, afin d'étudier les modalités de transformations de ces religions, et de voir aussi quelles ont été les conditions l'accès pour les femmes aux ministères ordonnés. Ces mouvements ont en effet eu des répercussions au sein de l'Église catholique, en donnant aux croyantes l'espoir de voir la hiérarchie uniquement masculine du Vatican évoluer : une évolution qui permettrait l'inclusion des femmes dans les structures de débats et de décisions, et surtout une intégration qui permettrait la prise en compte de leur vécu. Mais il faut dire que ces espérances ont été rapidement et à plusieurs reprises déçues. Pourtant, le concile de Vatican II (1962 – 1965) avait engendré un renouveau de la pensée ecclésiastique, centrant l'Église sur les personnes, hommes et femmes, plutôt que sur l'institution. Chacun était appelé à œuvrer pour l'Église et le monde, en mettant en avant le droit au développement personnel dans tous les domaines¹⁴⁹. Ainsi, la constitution pastorale *Gaudium et Spes* présentait les discriminations sociales fondées sur le sexe comme étant « contraires au dessein de Dieu »¹⁵⁰. Le Pape Jean XXIII, qui était à l'initiative du concile, reconnaissait par exemple que l'entrée des femmes dans le monde du travail constituait une promotion sociale pour ces dernières¹⁵¹.

¹⁴⁸ Cf. G. DAVIE, *L'ordination des femmes dans l'Église d'Angleterre*, dans F. LAUTMAN, *Ni Eve ni Marie*, p. 146 – 150.

¹⁴⁹ Cf. Alice DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique : approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, Lang, 2008, p. 84.

¹⁵⁰ CONSTITUTION PASTORALE GAUDIUM ET SPES SUR L'ÉGLISE DANS LE MONDE DE CE TEMPS, Chapitre 29, §1-2, cité par A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 84.

¹⁵¹ Cf. A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 82-83.

*Paul VI et la « Question féminine »*¹⁵²

Mais les avancées contenues dans les textes conciliaires sont rattrapés dès 1972, par la publication de la Lettre apostolique *Ministeria quaedam* par le Pape Paul VI. Ce texte réforme les ordres mineurs, afin de palier entre autres à la chute des vocations sacerdotales. La catégorie d'ordre mineur est ainsi supprimée, et en remplacement sont créées deux ministères institués, le lecteur et l'acolyte. Ces ministères peuvent être confiés à des laïcs, non candidats à l'ordination, mais uniquement des hommes¹⁵³ ! Cette discrimination va d'ailleurs à l'encontre de la pratique et nie dans le même temps la place et l'activité des femmes au sein de l'Église, les reléguant à un rang subalterne.

Cette position du Vatican sur l'intégration des femmes aux ministères est confirmée quelques années plus tard avec la déclaration *Inter insigniores* (1977), fruit des travaux de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et approuvée par Paul VI. Ce texte peut être vu comme une réponse à l'attente des femmes catholiques, qui observaient leurs consœurs protestantes accéder au pastorat. La déclaration commence par rappeler le canon 968 du Code de droit canonique de 1917, qui stipule que seul un homme peut recevoir l'ordination sacerdotale¹⁵⁴. Les arguments utilisés pour expliquer cette situation font appel principalement à la Tradition de l'Église catholique, et de l'institution de ce ministère par le Christ lui-même, homme qui nomma des hommes comme Apôtres, rejetant de ce fait toute influence du contexte socio-historique. Il est aussi rappelé que le prêtre représente le Christ lors de l'Eucharistie, et que cela est compris comme une ressemblance, Jésus étant homme, le prêtre doit l'être aussi. Enfin, la déclaration recourt à l'autorité du Magistère qui légitime les interprétations faites des textes par la Tradition. Ce qui a été principalement reproché à cette déclaration, c'est son caractère autoritaire, et le refus de tout dialogue ou débat, pouvant amener à une amélioration de la place de la femme dans l'Église catholique¹⁵⁵. Ce texte marque une certaine rupture entre le Vatican et des groupes de femmes, qui se sentent rejetées dans leur foi et vocation.

¹⁵² Cf. A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 13-16

¹⁵³ Cf. Manuel ALCALÉ, *L'émancipation de la femme. Ses défis à la théologie et à la réforme ecclésiale*, dans *Concilium*, 154 (1980), p. 111-119 (ici p. 117).

¹⁵⁴ Cf. A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 87.

¹⁵⁵ Cf. A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 87-89.

Jean-Paul II et une vision de la femme

Le second texte confirmant la politique du Vatican peut être vu comme une réponse de l'Église catholique après l'accession des anglicanes au ministère ordonné de prêtre : en 1994, Jean-Paul II publie la Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* dans laquelle le Pape fait référence à la déclaration précédente *Inter insigniores* en écrivant : « 2. La Déclaration reprend et développe les fondements de cette doctrine, exposés par Paul VI, et conclut que l'Église «ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale» »¹⁵⁶. Cet écrit clôturé une fois encore le débat sur une fin de non-recevoir. Les raisons invoquées sont, comme précédemment la Tradition, avec la soumission du Magistère à l'ordre transcendant institué par Dieu lui-même¹⁵⁷, déniaient une nouvelle fois toute compréhension socio-historique des actes de Jésus : « [...] le Christ n'obéissait pas à des motivations sociologiques ou culturelles propres à son temps. »¹⁵⁸. Mais est avancé aussi l'argument de la nature spécifique de la femme, comme un rappel de la Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* publiée par Jean-Paul II quelques années plus tôt (1988). Cette lettre érige Marie en modèle pour toutes les chrétiennes, comme vierge et mère, seuls lieux de réalisation possibles pour ces femmes, seules vocations accessibles, conditionnées qu'elles sont par leur anatomie. *Ordinatio sacerdotalis* fut assez mal reçu dans certains milieux catholiques, Alice Dermience parle même pour la Belgique d'une amertume et d'une indignation, face au ton péremptoire utilisé par le pontife¹⁵⁹. La Lettre aux femmes publiée l'année suivante par Jean-Paul II tente d'atténuer la mauvaise réception de la Lettre apostolique, en magnifiant et rappelant la dignité particulière de la femme. Mais c'est justement cette vision universelle du féminin qui est critiquée. En effet, la théologie de la femme développée par Jean-Paul II à cette occasion essentialise la femme dans un idéal pensé par des hommes, loin de la réalité vécue par celles-ci, niant la diversité des expériences et des conditions de vie de ces dernières¹⁶⁰.

¹⁵⁶ JEAN PAUL II, *Lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis*, §2.

¹⁵⁷ Cf. Liliane VOYÉ, *Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 95, 1996, p. 11-28 (ici p. 12).

¹⁵⁸ JEAN PAUL II, *Lettre apostolique Ordinatio sacerdotalis*, §2

¹⁵⁹ Cf. A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 94 – 95.

¹⁶⁰ Cf. Denise COUTURE, *La théologie de la femme de Jean-Paul II*, dans Denise COUTURE, *Les femmes et l'Église suivi de Lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes*, Québec, Fides, 1995, p. 63-82 (ici p. 63).

Plus récemment, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a publié un texte, une *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et le monde* (2004). Ce texte semble à plusieurs égards rétrogrades : par rapport au message catholique prôné par Vatican II, ainsi que par rapport aux évolutions sociétales acquises et situations de vie de nombreuses femmes. Cet écrit condamne en réalité le féminisme dans son ensemble, sans prise en compte des variantes existantes dans ce mouvement. En effet, ce serait une menace pour la famille par la volonté des féministes d'accéder au pouvoir, contre les hommes. La congrégation ne prend absolument pas en compte les revendications pour l'égalité et pour l'application de droits fondamentaux des humains soutenues par les organisations féministes. Elle critique ainsi cette volonté de défendre la justice en s'opposant aux institutions, contredisant de ce fait les ouvertures faites au moment de Vatican II¹⁶¹.

De plus en plus de catholiques se trouvent en désaccord avec le discours fermé et autoritaire de la Curie romaine sur les femmes en général et sur la question de leur ordination, mettant en avant l'antiféminisme des discours, la négation des transformations de la société et du vécu subjectif des femmes¹⁶². D'ailleurs les arguments présentés sont de plus en plus critiqués au sein même de l'Église, notamment par des théologiens reconnus. L'exégèse qui est faite de certains textes est vue comme partielle, les commentateurs reprennent de la Tradition uniquement certains textes qui vont dans leur sens, laissant de côté d'autres interprétations, tout en reprochant aux partisans de l'ordination féminine de faire de même. Par exemple, Liliane Voyé rappelle que ce sont des femmes qui ont été les premières à avoir reçu la nouvelle de la résurrection du Christ et à l'avoir apportée aux Apôtres. Mais cette vision de la femme comme possible transmetteur du message catholique est réfutée par le Magistère. En effet, selon l'enseignement officiel, Jésus aurait institué le sacerdoce lors de la Cène. Or, le terme de prêtre dans son sens actuel n'apparaît pas dans les Évangiles, et les ministères ordonnés ont été constitués par la suite, face aux besoins des communautés¹⁶³ afin de faciliter leur fonctionnement. La doctrine énoncée par le Magistère est alors véritablement ressentie comme une volonté par le Vatican de façonner la mémoire de l'Église catholique.

¹⁶¹ Cf. A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 96 – 97.

¹⁶² Cf. A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 13.

¹⁶³ Cf. L. VOYÉ, *Femmes et Église catholique*, p. 13.

Celle-ci semble en effet sélectionner les éléments utiles à la pérennité de sa hiérarchie purement masculine¹⁶⁴, faisant de la Curie Romaine un « club de vieux garçons »¹⁶⁵.

Malgré la résistance des autorités ecclésiastiques, des groupes de catholiques se forment afin de demander l'ouverture de débat sur la question de l'ordination de femme, ainsi qu'un renouvellement de la figure du prêtre (par exemple 'Femmes et Ministères', ou 'Femme et Homme en Église'). Défiant l'interdiction pour les femmes d'accéder au presbytérat, plusieurs femmes ont déjà été ordonnées comme prêtres selon le rite catholique : en juin 2002, 7 femmes se sont par exemple faites ordonnées sur le Danube¹⁶⁶. Mais par ce geste elles ont été excommuniées *latae sententiae*, c'est-à-dire que le Vatican n'a même pas à prononcer cette sentence, elle s'applique automatiquement à partir du moment où la femme accepte son ordination.

C) Repenser la place de la femme dans l'Église

Il semble que le refus catégorique de l'Église catholique pour l'ordination féminine et pour l'ouverture même d'un débat, soit motivé avant tout par la peur, la peur pour le Magistère de voir être remis en cause sa hiérarchie masculine millénaire. D'ailleurs, l'argumentaire développé contre les ministères féminins se rapporte d'avantage à une autolégitimation de la hiérarchie catholique qu'à une réflexion sur la symbolique des ministères¹⁶⁷. Cette appréhension se baserait certainement sur une compréhension erronée des revendications de ces femmes (et hommes) pour l'ouverture du sacerdoce. Le Vatican les envisagerait en termes de pouvoir et de confrontation, c'est-à-dire une réclamation par les femmes d'un accès à ce pouvoir contre les hommes. Cette conception est parfaitement perceptible par exemple dans la Déclaration de 2004 de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi évoquée plus haut, tant dans le vocabulaire utilisé que dans les principes présentés.

¹⁶⁴ Cf. L. VOYÉ, *Femmes et Église catholique*, p. 15.

¹⁶⁵ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *Briser le silence, devenir visible*, dans *Concilium*, 202, 1985, p. 15-31 (ici p. 16).

¹⁶⁶ Cf. Monique DUMAIS, *Ordination de femmes sur des fleuves*, dans *L'autre Parole*, 111 (2006), p. 7-9 (ici p. 7).

¹⁶⁷ Cf. Martine HAAG, *Statut des femmes dans les organisations religieuses : l'exemple de l'accès au pouvoir clérical*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 95 (1996), p. 47-67 (ici p. 59).

Dans la première partie intitulée « Le problème [sic] », on peut lire : « Ces dernières années, on a vu s'affirmer des tendances nouvelles pour affronter [sic] la question de la femme. Une première tendance souligne fortement la condition de subordination de la femme, dans le but de susciter une attitude de contestation. La femme, pour être elle-même, s'érige en rival de l'homme. Aux abus de pouvoir, elle répond par une stratégie de recherche du pouvoir. Ce processus conduit à une rivalité entre les sexes, dans laquelle l'identité et le rôle de l'un se réalisent aux dépens de l'autre, avec pour résultat d'introduire dans l'anthropologie une confusion délétère, dont les conséquences les plus immédiates et les plus néfastes se retrouvent dans la structure de la famille. »¹⁶⁸. Mais toutes les revendications féministes et plus particulièrement la demande d'un ministère féminin ne peuvent être réduites à une simple lutte de pouvoir entre homme et femme. Il est aussi, et avant tout question de la reconnaissance des femmes et de leurs droits fondamentaux, de leur émancipation, de leur place dans l'Église comme dans la société, dans leurs diversités et vécus particuliers. Il s'agit plus globalement de repenser le rapport à l'altérité¹⁶⁹, dans un monde façonné pour et par les hommes.

Entre discrimination arbitraire et domination générale

Un des principes évoqués par les opposants pour exclure la possibilité d'un débat sur la question est de dire que l'ordination n'est pas un droit, mais un appel de Dieu. Ainsi, les femmes ne peuvent réclamer une égalité de traitement qui se traduirait par l'accès aux ministères ordonnés, comme elles ont pu réclamer dans la vie civile¹⁷⁰ l'accès aux professions jusqu'alors réservées aux hommes ; leur demande est de ce fait non-légitime parce que ne recoupant pas les mêmes réalités. Selon ce raisonnement, le refus de l'Église catholique ne pourrait donc être vu comme une discrimination, et donc être passible des critiques féministes. Or, on peut observer la situation non comme une revendication face à une discrimination arbitraire spécifique, où l'accession à la prêtrise n'est qu'une étape de plus dans une lutte pour l'égalité homme-femme ; mais comme le questionnement d'un problème de domination

¹⁶⁸ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, mai 2004, §2.

¹⁶⁹ Cf. Delphine HORVILLEUR et François BOURDILLON, *La conscience humble d'une vulnérabilité essentielle*, dans *Les Tribunes de la santé*, 42, 1 (2014), p. 83-85 (ici p. 83).

¹⁷⁰ Cf. J. HOURCADE, *La femme dans l'Église*, p. 112.

générale. L'injustice ne réside pas dans le sexisme affiché à l'entrée d'une profession ou d'un groupe, mais de façon plus pernicieuse dans l'ensemble des structures de la société et des religions. Et c'est là tout l'apport de l'éthique féministe, présenté notamment par Will Kymlicka¹⁷¹. Il met notamment en lumière le fait que les hommes ont, de par leur position dominante pendant plusieurs siècles, structuré les sociétés et leur fonctionnement, pour répondre à leurs besoins et critères, et renforçant de ce fait l'exclusion des femmes. Aujourd'hui, les luttes féministes du XX^{ème} siècle ont permis l'entrée des femmes dans la sphère publique et leur accession à toutes les professions. Mais la société dans son ensemble ne s'est pas transformée, et les critères d'accès à certaines professions restent androcentrés (notamment en ce qui concerne le problème des enfants qui demeurent majoritairement à charge des mères). Ainsi, le problème pour les femmes n'est pas la confrontation à des discriminations spécifiques, mais à un climat de domination plus générale, où les hommes continuent d'exercer un contrôle sur les femmes en monopolisant le système de codage de la société. Les solutions à cette domination mises en avant par l'auteur se traduisent effectivement par une distribution (et non passation) du pouvoir, mais, et surtout, couplée à ce que Elizabeth Gross appelle une politique d'autonomie¹⁷², qui permettrait aux femmes de se définir elles-mêmes ainsi que leur environnement selon leurs besoins. Et ce plutôt qu'une politique d'égalité, dont le principe est de se conformer à des critères préétablis, mais qui ne seraient pas forcément pensés pour elles.

Hiérarchie catholique et représentation de la Femme

Et c'est bien là ce qui est reproché à l'Église catholique. Le Vatican, représenté par sa hiérarchie uniquement masculine, a mis en place une théologie de la Femme, basée sur la figure idéale de Marie, et qui sert de fondement à tout discours sur la femme et sa vocation. Les critiques qui sont faites contre ces discours mettent en avant leur côté androcentré, mais aussi le fait que les femmes sont, par ces exposés dédiées à leurs conditions spécifiques, comme mises à part de l'humanité et de l'assemblée des fidèles. Joseph Famerée met d'ailleurs en avant cet aspect de la question lorsqu'il écrit : « Autre aspect de cet

¹⁷¹ Will KYMLICKA, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 1999, plus précisément chapitre VI : *Le féminisme*, p. 255 – 309 (ici p. 256 – 265).

¹⁷² Cf. W. KYMLICKA, *Les théories de la justice*, p. 263 – 264.

androcentrisme : lettre apostolique sur la dignité et *la vocation* de *la* femme. Y aurait-il une vocation *spécifique* de la femme ? A quand un document papal sur la vocation spécifique de l'homme masculin ? De nouveau, pour la femme, on est dans le spécifique et le particulier, pour l'homme masculin, on est spontanément dans l'universel [...]. »¹⁷³. Mais cette vision centrée sur et pensée par des hommes ne se ressent pas uniquement dans les textes parlant des femmes, mais aussi dans toute la littérature produite par le Magistère, ainsi, la théologie souffre de cet androcentrisme¹⁷⁴. L'hypocrisie de l'Église réside entre autres dans le fait de ne pas reconnaître cette vision centrée qui est la sienne, ainsi que de la négation des doléances des femmes qui recherchent leur autonomie. Et ce alors même que l'Église a joué un rôle important dans la promotion des femmes au sein de la vie active, par l'implication de ces dernières dans des congrégations, ou mouvement religieux pour l'enseignement ou la santé¹⁷⁵.

Cette position actuelle de l'Église catholique semble réaffirmer une compréhension préconciliaire de l'institution et de ses rapports avec les fidèles¹⁷⁶. Face à une nouvelle conception des liens entre clercs et laïcs qui mettait en avant le sacerdoce universel de ces derniers, le Vatican a remis l'accent ces dernières années sur sa hiérarchie de style monarchique¹⁷⁷ : les évêques en sont les pivots et les agents locaux du Pape, allant à l'encontre même de l'esprit du concile¹⁷⁸. Vatican II se voulait aussi une ouverture à la modernité, afin de permettre à l'Église de prendre en compte les signes des temps. Cette volonté aurait pu se traduire par une prise en compte des recherches universitaires et scientifiques, avec par exemple l'adhésion aux études exégétiques historico-critiques, ou encore la reconnaissance des travaux en socio-anthropologie sur l'influence de la culture sur le façonnement des identités sexuelles. Mais les interprétations bibliques mises en avant par le

¹⁷³ J. FAMERÉE, *Anthropologies traditionnelles et statut ecclésial de la femme*, dans J. FAMERÉE (dir.), *Le christianisme est-il misogyne ?*, p. 105.

¹⁷⁴ Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Briser le silence, devenir visible*, p. 23.

¹⁷⁵ Cf. L. VOYÉ, *Femmes et Église catholique*, p. 22.

¹⁷⁶ Cf. A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 97.

¹⁷⁷ Grégory BAUM, *Réflexions théologiques sur le pouvoir dans l'Église*, dans *Concilium*, 281 (1999), p. 55-64 (ici p. 55).

¹⁷⁸ Cf. G. BAUM, *Réflexions théologiques sur le pouvoir dans l'Église*, p. 56.

Magistère dans les documents officiels montrent bien qu'il n'en est rien, et qu'il y a un refus d'intégrer aux conceptions de l'Église les avancées scientifiques faites¹⁷⁹.

Un discours sur les femmes aux mains d'hommes

Le cœur du problème réside ainsi avant tout dans les discours construits par les institutions catholiques sur les femmes, et ce sans que celles-ci participent à leurs élaborations. En effet, ce sont des hommes, célibataires, qui construisent à partir de la nature supposée de la femme et de figures bibliques, principalement celle de Marie, une anthropologie chrétienne et une théologie de La Femme. L'accent est mis sur le singulier, car ces réflexions essentialisent les femmes, en dehors de toute réalité subjective vécue. C'est-à-dire qu'elles sont réduites à leur seule condition d'être sexué¹⁸⁰ : leur vocation ne s'exprime que dans la maternité ou la virginité. On retrouve d'ailleurs cette idée dans la déclaration de 2004 de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi : « 13. [...] Cette intuition est liée à sa capacité physique de donner la vie. Vécue ou en puissance, une telle capacité est une réalité qui structure la personnalité féminine en profondeur. [...] Même si la maternité est un élément fondamental de l'identité féminine, cela n'autorise absolument pas à ne considérer la femme que sous l'angle de la procréation biologique. [...] L'existence de la vocation chrétienne à la virginité, [...] est ici d'une très grande importance. »¹⁸¹. Le Vatican ne reconnaît pas aux femmes la possibilité d'avoir un discours sur elles-mêmes, de se définir par leurs expériences et par leurs vécus. D'autant plus que l'existence des femmes catholiques diffère grandement de par leur pays d'habitation. Comme l'écrit Alice Dermience : « En effet, « la Femme éternelle » n'existe pas : il n'y a que des femmes, culturellement situées, insérées dans le devenir de l'histoire, dont elles sont les produits et encore trop peu les sujets ! »¹⁸². La question de l'ordination des femmes est avant tout une question d'émancipation de celles-ci, et ce à l'intérieur de la tradition religieuse et des institutions. En s'affranchissant ainsi des

¹⁷⁹ Cf. Marie-Elisabeth HENNEAU, *L'Église catholique et les mouvements féministes : revendications de femmes belges et paroles du Magistère romain*, dans Joseph FAMERÉE (dir.), *Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises*, p. 33-56 (ici p. 56).

¹⁸⁰ Cf. L. VOYÉ, *Femmes et Église catholique*, p. 17.

¹⁸¹ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, mai 2004, §13.

¹⁸² A. DERMIENCE, *La « Question féminine » et l'Église catholique*, p. 13.

structures de domination mises en place, les femmes sont à même de repenser leur place, et de faire reconnaître leur voix, afin de permettre à ces structures d'évoluer et de se repenser et de sortir du schéma patriarcal qui est celui de l'Église catholique. En permettant aux femmes de se libérer des discours religieux oppressifs, et en leur proposant de réviser la Tradition grâce à des outils théologiques et exégétiques¹⁸³, l'Église permettrait à celles-ci de définir leur rapport à Dieu et à la religion, et entraîner alors un renouveau spirituel, plus proche des croyants que de la doctrine imposée par la hiérarchie.

De plus, il nous semble important d'œuvrer au renouvellement du discours du Magistère sur les femmes et leur nature, dans la mesure où cette pensée structure la doctrine de l'Église catholique en termes de morale sexuelle et familiale. Cette morale peut être vue comme non pertinente dans le sens où elle ne prend pas en compte l'expérience humaine, et surtout celle des femmes sur ces questions qui leur sont pourtant familières¹⁸⁴. L'Église dénie la capacité des femmes à penser et élaborer leur morale¹⁸⁵, en lien avec une réalité vécue. De ce fait, elle cherche à les maintenir dans une position de passivité et de soumission par peur de perdre le pouvoir sur celles-ci qui représentent aujourd'hui la base du fonctionnement des paroisses et de la transmission religieuse¹⁸⁶. Mais c'est aussi un risque pour l'Église de camper sur cette position, car beaucoup de femmes se sentent de plus en plus rejetées par le Vatican et sont aussi de plus en plus en désaccord avec cette situation de soumission¹⁸⁷. Beaucoup de femmes prennent désormais leur décision en matière de morale et de sexualité selon leur propre conscience, apportant bien peu de crédits aux enseignements du Magistère, d'autres vont jusqu'à quitter l'Église catholique¹⁸⁸.

Au final, la question de l'ordination des femmes au sacerdoce semble dans le contexte catholique plutôt secondaire. Il est avant tout question de la reconnaissance de la place des femmes au sein de l'Église, au niveau des institutions et de la hiérarchie, ainsi que dans les

¹⁸³ Cf. M. ALCALÉ, *L'émancipation de la femme*, p. 114.

¹⁸⁴ Cf. Marie HUNT, *Changer la théologie morale. Un défi éthique féministe*, dans *Concilium*, 202 (1985), p. 109-117 (ici p. 109).

¹⁸⁵ Cf. Susan A. ROSS, *Féminisme et théologie*, dans *Raisons politiques*, 4 (2001), p. 133-146 (ici p. 140).

¹⁸⁶ Cf. Joseph MOIGNT s.j., *Les femmes et l'avenir de l'Église*, dans *Études*, 414, 1 (2011), p. 67-76 (ici p. 70).

¹⁸⁷ Cf. J. MOIGNT s.j., *Les femmes et l'avenir de l'Église*, p. 68.

¹⁸⁸ Cf. J. MOIGNT s.j., *Les femmes et l'avenir de l'Église*, p. 69.

fonctionnements des paroisses. Engager cette rénovation du discours sur les femmes et sur la morale sexuelle permettrait alors au Magistère de retrouver une crédibilité perdue, premièrement auprès des catholiques qui peuvent se sentir en décalage face aux enseignements. Mais une crédibilité aussi dans la société occidentale actuelle, ce qui légitimerait son discours et ses prises de paroles sur les questions de société, notamment en ce qui concerne la bioéthique.

Conclusion

Le propos de ce présent travail était de réfléchir aux évolutions qu'ont pu connaître les religions juives et chrétiennes au cours du dernier siècle, sous l'influence des transformations des sociétés occidentales. Il s'agissait notamment de traiter la question de la féminisation de celles-ci, c'est-à-dire l'intégration des femmes dans la sphère publique et la reconnaissance de leurs vécus, ainsi que les répercussions de ce phénomène aux niveaux des Églises chrétiennes et des communautés juives. Cette évolution s'est faite grâce à l'étude du fonctionnement des sociétés, et principalement du système patriarcal, modèle aux fondements des sociétés européennes et nord-américaines qui régit les rapports entre individus depuis plusieurs millénaires. Le patriarcat organise les rapports sociaux par la domination d'un groupe (celui des hommes) sur un autre (les femmes). Ce système est constitué de telle sorte qu'il est difficile d'en apercevoir le caractère construit, rendant ainsi sa contestation difficile. Le XX^{ème} siècle va pourtant être témoin d'une évolution à ce niveau : tout d'abord par les premiers mouvements féministes qui réclamaient une égalité en droit, puis par les recherches universitaires sur le système patriarcal ainsi que sur le caractère construit des différences sociales entre hommes et femmes.

Dans les différentes communautés juives, les Églises issues de la Réforme et chez les anglicans, les revendications féministes des sociétés se sont traduites par une volonté pour les femmes d'intégrer les structures de leur religion, d'accéder aux textes sacrés par l'éducation, et surtout, obtenir le droit d'être ordonnée prêtre, pasteures ou rabbin. En effet, ces ministères étaient auparavant réservés aux hommes, selon diverses raisons, par exemple le prêtre ou rabbin était censé représenter une figure d'autorité, attribution vue comme masculine, ainsi seul un homme pouvait occuper cette fonction. Il était aussi question d'un manque d'éducation des filles, dû principalement aux structures patriarcales de la société qui ne considérait pas que ce soit utile pour celles-ci de recevoir une éducation, leur place étant au foyer. Les courants libéraux et massorti chez les Juifs, différentes Églises réformées, luthériennes et l'Église d'Angleterre ont reconnu ces revendications, et se sont ainsi adaptées

au fur et à mesure, grâce notamment à la prise en compte de l'impact de l'histoire sur le développement des religions et des interprétations. Les discours qui jusqu'à présent infériorisaient la femme et l'assujettissaient à son époux ont été déconstruits et remis en cause. Avec l'ouverture de l'ordination, les femmes ont investi ce nouvel espace religieux, participant à la transformation des ministères : une adaptation s'est faite par exemple par rapport aux besoins plus spécifiquement féminins tels que les congés maternités pour les pasteures ! Le phénomène de sécularisation et les nouveaux rapports entre laïcs et clercs qui en découlent ont aussi favorisé cette modification des fonctions et représentations des prêtres, pasteurs ou rabbins (modifications qui ont elles aussi facilité l'accès des femmes à ces fonctions). D'une figure austère, détenteur d'un pouvoir religieux et de son expression grâce à un savoir particulier légitimant son action, le prêtre (au sens sociologique du terme) a évolué vers une figure plus sociale, celle d'un accompagnateur moral et spirituel, qui met en avant le lien pastoral avec ses fidèles, selon des qualités considérées comme plus féminines telles que l'écoute et la compassion. En outre, les laïcs (hommes et femmes) occupent de plus en plus de fonction au sein des communautés et Églises (aumôneries, gestion des synagogues et des paroisses, catéchèse, ...), ce qui entraîne aussi un changement de nature dans les rapports entre laïcs et hiérarchie religieuse. Il est d'ailleurs intéressant de noter que les communautés religieuses ayant évolué sur la question de la prêtrise féminine présentent un fonctionnement général moins hiérarchisé, et où les laïcs sont pris en compte dans les structures de décision. Et surtout, elles présentent dans leur fondement religieux la possibilité de remettre en question la Tradition, avec la reconnaissance de la construction historique de leur religion. L'interprétation des textes et leurs critiques sont importantes et permettent un espace de réflexion et de remise en cause, amenant à faire évoluer les mentalités sur certains sujets en fonctions aussi des avancées des sciences universitaires.

Tel n'est pas le cas dans l'Église catholique, comme nous avons pu l'aborder plus en détails dans la dernière partie. Les revendications des femmes ont été niées par le Vatican, ne voyant dans ces demandes que l'influence néfaste des mouvements féministes laïcs et une recherche par celles-ci du pouvoir au détriment des hommes. Or, l'enjeu de ces demandes n'est pas seulement de voir les femmes accéder à des fonctions qui leur sont jusqu'à présent refusées, mais c'est aussi toute la question de la représentation des femmes au sein de l'Église

et de la reconnaissance de leur place et conditions d'existence particulière. Ce refus (ou déni selon Maud Amandier et Alice Chablis¹⁸⁹) de la part de l'Église catholique d'ouvrir le débat sur la question peut être vu comme une peur face à la remise en cause de sa hiérarchie et de son fonctionnement patriarcal. En effet, le Magistère a institué par ses enseignements une compréhension du monde patriarcale voir misogyne. Reconnaître une nouvelle définition des femmes par elles-mêmes pourrait entraîner une perte de cohérence du modèle défendu, et remettre en question le statut de la hiérarchie catholique. Car admettre l'importance du social et des représentations sur la construction du féminin et du masculin, ce serait aussi reconnaître le caractère construit du Vatican¹⁹⁰ et l'influence que les sociétés patriarcales primitives ont pu avoir sur ses structures. C'est d'ailleurs ce que prône le Conseil Œcuménique des Églises¹⁹¹ par rapport à la compréhension des ministères : « [parce que le développement des Églises est inscrit dans l'Histoire] les Églises doivent donc se retenir d'attribuer leurs formes particulières du ministère ordonné directement à la volonté et à l'institution de Jésus-Christ lui-même. »¹⁹², toutefois, l'Église catholique ne fait partie de cette organisation qu'en tant qu'observatrice.

Au-delà d'une égalité formelle entre hommes et femmes au sein de l'Église, les femmes souhaitent une meilleure reconnaissance de leur rôle et de leur apport pour l'institution. Admettre que les femmes puissent interroger la Tradition et la remettre en question (par la théologie féministe par exemple), c'est aussi leur permettre de sortir des modèles vocationnels qui leur ont été assignés : la vierge et la mère (et si possible les deux en même temps). C'est reconnaître aux femmes la multitude des vocations qui leur sont accessibles, chacune pourra alors apporter sa contribution à l'Église selon son vécu et son existence propre, sans devoir se conformer à des modèles inatteignables, qui engendrent bien souvent de l'amertume ainsi qu'un sentiment de rejet de la structure hiérarchisée et de ses dogmes. En effet, l'Église est vue par un nombre grandissant de catholiques comme un

¹⁸⁹ Maud AMANDIER et Alice CHABLIS, *Le déni. Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*, Montrouge, Bayard, 2014.

¹⁹⁰ Cf. M. AMANDIER et A. CHABLIS, *Le déni. Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*, p. 368.

¹⁹¹ Organisation visant à faciliter et promouvoir le dialogue entre chrétiens, pour une meilleure compréhension et reconnaissance.

¹⁹² COMMISSION FOI ET CONSTITUTION DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Baptême, eucharistie, ministère*, p. 53.

obstacle à leur réalisation, et que celle-ci ne les reconnaît pas à leur juste valeur. Cela entraîne notamment la sortie du catholicisme de nombreuses croyantes qui trouvent dans d'autres confessions chrétiennes les possibilités de se réaliser. Cette incompréhension entre croyants d'aujourd'hui et Magistère est surtout manifeste dans les enseignements de ce dernier en matière de morale sexuelle et de rapports entre hommes et femmes.

L'écueil dans l'entêtement du Vatican à refuser ces signes de la modernité est véritablement celui de perdre ses fidèles. En favorisant les interprétations traditionnelles soutenues par des communautés refusant les évolutions de la modernité, l'Église catholique risque de s'ériger en contre-culture et ne sera alors plus en contact avec les réalités sociales et les attentes de la base de ses croyants¹⁹³. Décidant alors de sortir de l'Église, ces derniers pourront soit se tourner vers d'autres confessions, soit fonder leur communauté de base, c'est-à-dire des regroupements d'individus qui décident de s'affranchir de la hiérarchie et du clergé et de s'organiser par eux-mêmes. Ces communautés ont commencées à se développer après le Concile Vatican II et son souffle de modernité. Mais depuis, elles ont été souvent critiquées par la hiérarchie catholique, car en effet trop éloignées de l'autorité et son pouvoir. Pour clôturer ce travail, nous indiquons à titre d'exemple ces catholiques qui prennent en mains leur foi et son expression, avec l'existence depuis les années 80 aux États-Unis de communautés de base féministes, regroupées sous le nom de « L'Église des femmes »¹⁹⁴. Composées d'hommes et de femmes, ils cherchent à redéfinir de nouvelles structures et de nouvelles pratiques, répondant au mieux à leurs attentes et redéfinissant ainsi des liens de partage et de réciprocités entre les sexes.

¹⁹³ Cf. M. AMANDIER et A. CHABLIS, *Le déni. Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*, p. 19.

¹⁹⁴ Cf. Mary HUNT, « Nous, les femmes, sommes Église. » *Des catholiques romaines formant des ministères et des théologies*, dans *Concilium*, 281 (1999), p. 125-139 (ici p. 130).

Bibliographie

ALCALÉ Manuel, *L'émancipation de la femme. Ses défis à la théologie et à la réforme ecclésiale*, dans *Concilium*, 154 (1980), p. 111-119.

AMANDIER Maud et CHABLIS Alice, *Le déni. Enquête sur l'Église et l'égalité des sexes*, Montrouge, Bayard, 2014.

ARDANT Philippe et DUHAMEL Olivier (dir.), *Le pouvoir dans l'Église*, Paris, PUF, 1981.

AZRIA Régine, *La Femme dans la tradition et la modernité juives*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 95 (1996), p. 117-132.

AZRIA Régine, *Le judaïsme*, Paris, La Découverte, 2010, 3^e éd.

AZRIA Régine et HERVIEU-LÉGER Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010.

BAUBÉROT Jean, *Petite histoire du christianisme*, Paris, Librio, 2008.

BAUM Grégory, *Réflexions théologiques sur le pouvoir dans l'Église*, dans *Concilium*, 281 (1999), p. 55-64.

BEBE Pauline, *Des femmes rabbins au sein des mouvements juifs libéraux*, dans *Pardès*, 43, 2 (2007), p. 217 – 226.

BERAUD Céline, *Le métier de prêtre*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2006.

BERENI Laure, CHAUVIN Sébastien, JAUNAIT Alexandre, REVILLARD Anne, *Introduction aux études sur le genre*, Bruxelles, De Boeck, 2012, 2^e éd. revue et augmentée.

BERG Roger, *Histoire du rabbinat français (XVI^{ème} – XX^{ème} siècle)*, Paris, Cerf, 1992.

COHEN Martine, JONCHERAY Jean et LUIZARD Pierre-Jean (dir.), *Les transformations de l'autorité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2004.

COHEN Stephen M. et SCHOR Judith, *Gender Variation in the Careers of Conservative Rabbis : A Survey of Rabbis Ordained Since 1985*, Juillet 2004, en ligne : https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/public/social_action/gender/gender-study.pdf (consulté le 5 avril 2015).

COMMISSION FOI ET CONSTITUTION DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES, *Baptême, eucharistie, ministère : convergence de la foi*, Paris, Le Centurion, 1982.

CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, mai 2004.

CORBIN Alain (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris, Edition du Seuil, 2007.

COUTURE Denise (dir.), *Les femmes et l'Église suivi de Lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes*, Québec, Fides, 1995.

DE GASQUET Béatrice, *Savantes, militantes, pratiquantes. Panorama des féminismes juifs américains depuis les années 1970*, dans *Pardès*, 43, 2 (2007), p. 257 – 268.

DE LANGE Nicolas et FREUD-KANDEL Miri, *Modern Judaism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

DELPHY Christine, *L'ennemi principal, Tome 2 : Penser le genre*, Paris, Syllepse, 2001.

DERMIENCE Alice, *La "question féminine" et l'Église catholique : approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, Lang, 2008.

DUMAIS Monique, *Ordination de femmes sur des fleuves*, dans *L'autre Parole*, 111 (2006), p. 7-9.

EISENBERG Josy et ABECASSIS Armand, *A Bible ouverte II, Et Dieu créa Eve*, Paris, Albin Michel, 1979.

Encyclopaedia Judaica t.13, Jerusalem, Keter Publishing House, 1971.

FAMERÉE Joseph (éd.), *Le christianisme est-il misogyne ? Place et rôle de la femme dans les Églises*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010.

FRANCIS Leslie J. et PENNY Gemma, *Gender Differences in Religion*, dans SAROGLOU Vassilis (eds.), *Religion, Personality and Social Behavior*, Hove, Psychology Press, 2014, p. 313-337.

GODDJIN Walter, *Le rôle du prêtre dans l'Église et la société*, dans *Social Compass*, 12, 1-2 (1965), p. 21 – 33.

GREEN Nancy, *La femme juive. Formation et transformations*, dans DUBY Georges et PERROT Michelle (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 4 : *Le XIX^{ème} siècle*, Paris, Plon, 1991, p. 215-229.

GUILLAUMIN Colette, *Sexe, race et pratique du pouvoir : l'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 1992.

HAAG Martine, *Statut des femmes dans les organisations religieuses : l'exemple de l'accès au pouvoir clérical*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 95 (1996), p. 47-67.

HORVILLEUR Delphine et BOURDILLON François, *La conscience humble d'une vulnérabilité essentielle*, dans *Les Tribunes de la santé*, 42, 1 (2014), p. 83-85.

HOURLCADE Janine, *Des femmes prêtres ?*, Paris, Mame, 1994.

HOURLCADE Janine, *La femme dans l'Église : étude anthropologique et théologique des ministères féminins*, Paris, Téqui, 1986.

HUNT Marie, *Changer la théologie morale. Un défi éthique féministe*, dans *Concilium*, 202 (1985), p. 109-117.

HUNT Mary, « *Nous, les femmes, sommes Église* ». *Des catholiques romaines formant des ministères et des théologies*, dans *Concilium*, 281 (1999), p. 125-139.

KARESH Sarah E. et HURVITZ Mitchell M., *Encyclopedia of Judaism*, New York, Facts on File, 2006.

KATZ Steven T. (eds.), *The Cambridge history of Judaism*, t.4, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

KYMLICKA Will, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 1999.

LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, 3^e éd.

LAUTMANN Françoise (éd.), *Ni Eve ni Marie. Luttres et incertitudes des héritières de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 1997.

LIPSYC Sonia Sarah (dir.), *Femmes et judaïsme aujourd'hui*, Paris, In Press, 2008.

MELANÇON Louise, *Je crois en Dieu ... La théologie féministe et la question du pouvoir*, dans *Théologiques*, 8, 2 (2000), p. 77-97.

MENNE Ferdinand, *L'éthique sexuelle de l'Église et les rôles des sexes dans l'Église*, dans *Concilium*, 154 (1980), p. 23-35.

MERCIER Jean, *Des femmes pour le Royaume de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1994.

MESURE Sylvie et SAVIDAN Patrick (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006.

MICHEL Andrée, *Le féminisme*, Paris, PUF (coll. Que sais-je ?), 2007, 9^e éd.

MOIGNT s.j. Joseph, *Les femmes et l'avenir de l'Église*, dans *Études*, 414, 1 (2011), p. 67-76.

NEUSNER Jacob et AVERY-PECK Alan. J. (eds.), *The Blackwell Companion to Judaism*, Malden-Oxford-Carlton, Blackwell Publishing, 2000.

NEUSNER Jacob et AVERY-PECK Alan. J. (eds.), *The Routledge Dictionary of Judaism*, New York, Routledge, 2004.

PAGE Sarah-Jane, *Femmes, mères et prêtres dans l'Église d'Angleterre. Quels sacerdoces !*, dans *Travail, genre et sociétés*, 27, 1 (2012), p. 55 – 71.

PARMENTIER Elisabeth, *Les filles prodiges. Défis des théologies féministes*, Genève, Labor, 1999.

POWER Eilen, *Les femmes au Moyen Age*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.

Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine, Paris, CERF, 1982 (Actes du VI^{ème} Colloque du Centre de sociologie du protestantisme à Strasbourg en octobre 1979).

ROSS Susan A., *Féminisme et théologie*, dans *Raisons politiques*, 4 (2001), p. 133-146.

ROSS Tamar, *Quelques incidences du féminisme sur la réalité de la loi juive (halakhique)*, dans *Pardès*, 43, 2 (2007), p. 235 – 255.

RUSSEL Letty M. et CLARKSON J. Shannon (éds.), *Dictionary of Feminist Theology*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.

SCHÜSSLER FIORENZA Elisabeth, *Briser le silence, devenir visible*, dans *Concilium*, 202, 1985, p. 15-31.

SPIILKA Bernard, HOOD Ralph W. Jr., HUNSBERGER Bruce, GORSUCH Richard (Eds), *The psychology of religion, an empirical approach*, New York, Guilford press, 2003 (3).

TREIBER Hubert, *La « sociologie de la domination » de Max Weber à la lumière de publications récentes*, dans *Revue française de sociologie*, 46, 4 (2005), p. 871-882.

UNTERMAN Alan, *Dictionnaire du judaïsme, Histoire mythes et traditions*, Paris, Thames & Hudson, 1997.

VOYÉ Liliane, *Femmes et Église catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 95, 1996, p. 11-28.

WEBER Max, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, 2006.

WILLAIME Jean-Paul, *L'accès des femmes au pastorat et la sécularisation du rôle du clerc dans le protestantisme*, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 95, 1996, p. 29-45.

Table des matières

Introduction	p. 4
I) Femmes dans la société et les religions	p. 11
A) Société patriarcale, fondements et évolutions	p. 11
<i>Patriarcat et infériorisation de la femme</i>	<i>p. 12</i>
<i>Fondements économiques du patriarcat</i>	<i>p. 13</i>
<i>Sexage et objectivation des femmes</i>	<i>p. 14</i>
<i>Patriarcat et organisation de la société</i>	<i>p. 15</i>
B) Place des femmes au sein des religions monothéistes	p. 16
<i>Place de la femme dans les textes fondateurs</i>	<i>p. 16</i>
<i>La Femme dans la Création</i>	<i>p. 18</i>
<i>Place de la femme dans les traditions juives et chrétiennes</i>	<i>p. 19</i>
<i>Des femmes plus religieuses que les hommes ?</i>	<i>p. 22</i>
C) Féminisation de la société et des religions	p. 24
<i>Le féminisme de la Première Vague</i>	<i>p. 25</i>
<i>Le féminisme de la Seconde Vague</i>	<i>p. 26</i>
<i>Les féminismes religieux</i>	<i>p. 27</i>
II) Ministres du culte, traditions et évolutions	p. 31
A) Des prêtres et des rabbins	p. 31
<i>Le presbytérat</i>	<i>p. 31</i>
<i>Symboliques et fonctions du prêtre catholique</i>	<i>p. 33</i>
<i>Emergence du rabbin dans le judaïsme</i>	<i>p. 35</i>
<i>Fonctions du rabbin</i>	<i>p. 36</i>
B) Pouvoir religieux et figure d'autorité	p. 38
<i>Approche sociologique du ministre du culte</i>	<i>p. 38</i>
<i>Organisation du clergé catholique</i>	<i>p. 40</i>
<i>Organisation du rabbinat</i>	<i>p. 41</i>

C) Les évolutions du sacerdoce	p. 43
<i>La sécularisation</i>	p. 43
<i>Evolutions des rapports entre clergé catholique et laïcs</i>	p. 45
<i>Transformations des rapports entre rabbins et communautés juives</i>	p. 47
<i>Ministre du culte : un métier ?</i>	p. 49
 III) Féminisation des fonctions de ministre du culte	 p. 52
A) Des femmes rabbins	p. 52
<i>Une question d'éducation : de la dispense à l'interdiction</i>	p. 52
<i>L'ouverture de l'instruction aux filles juives</i>	p. 54
<i>Vers l'accession des femmes au rabbinat</i>	p. 56
<i>Les femmes rabbins</i>	p. 58
<i>Pour une meilleure reconnaissance des femmes au sein du judaïsme</i>	p. 59
B) Des femmes prêtres ?	p. 60
<i>De l'éducation des filles protestantes à l'ordination de femmes pasteures</i>	p. 60
<i>L'Église d'Angleterre et les femmes prêtres</i>	p. 62
<i>L'Église catholique et la question des ministères féminins</i>	p. 64
<i>Paul VI et la « Question féminine »</i>	p. 65
<i>Jean-Paul II et une vision de la femme</i>	p. 66
C) Repenser la place de la femme dans l'Église	p. 68
<i>Entre discrimination arbitraire et domination générale</i>	p. 69
<i>Hiérarchie catholique et représentation de la Femme</i>	p. 70
<i>Un discours sur la femme aux mains d'hommes</i>	p. 72
 Conclusion	 p. 75
Bibliographie	p. 79
Table des matières	p. 85