

## La ritualisation comme outil de subordination des femmes dans l'Église : analyse du sacrement de l'ordre catholique

La question du pouvoir au sein de l'Église catholique a pris, ces dernières années, un nouveau tournant, face aux révélations sur les abus sexuels. Les rapports de pouvoir entre clercs et laïques<sup>1</sup> sont de plus en plus interrogés. Ce sujet est notamment abordé dans le rapport de la Commission Indépendante sur les Abus Sexuels dans l'Église (CIASE, aussi appelée Commission Sauvé). Il y aurait selon ce rapport « [...] à réfléchir, selon des catégories qui valent pour toute organisation, y compris l'Église catholique, à l'articulation entre verticalité et horizontalité et à la séparation des pouvoirs », une réflexion qui porterait sur la concentration des pouvoirs d'ordre et de gouvernement dans les mains des évêques<sup>2</sup>.

La question des rapports de pouvoir dans l'Église catholique a été travaillée depuis plusieurs décennies par des féministes catholiques à propos de la place des femmes<sup>3</sup>. Ces études ont porté sur différents points essentiels : la marginalisation historique des femmes dans les textes bibliques<sup>4</sup>, leur appropriation au niveau des

<sup>1</sup> Afin de limiter les laïc·que·s, nous avons préféré utiliser au pluriel la formulation vieillie de laïques (englobant hommes et femmes).

<sup>2</sup> J.-M. SAUVÉ, *Résumé du rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église*, 2021, en ligne : <https://www.ciaze.fr/medias/Ciaze-Rapport-5-octobre-2021-Resume.pdf>, p. 22.

<sup>3</sup> A. DERMIENCE, *La « question féminine » et l'Église catholique : approches biblique, historique et théologique*, Bruxelles, P. Lang, 2008. A.-M. PELLETIER, *L'Église, des femmes avec des hommes*, Paris, Cerf, 2019. A. DILLEN, « Une Église inclusive sur le plan du genre ? Femmes, gouvernance et nouveaux développements », dans *Lumen Vitae*, 78/3, 2022, p. 322-331.

<sup>4</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'Elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986. J. FERRY, « Responsabilités et autorité exercées par des femmes dans le Nouveau Testament », dans *Lumen vitae*, 78/3, 2022, p. 247-257.

paroisses<sup>5</sup>, leur assignation à une nature essentialisée<sup>6</sup>, etc. Ces études ont mis en avant le caractère patriarcal de l'Église et la séparation des sexes selon leur nature fondamentale, visible par la division entre un clergé uniquement masculin et un laïcat représenté par l'image de l'Église-Corps, définie et représentée au féminin dans les paroisses par l'implication des femmes dans l'organisation et le fonctionnement de celles-ci.

La ritualité, et la liturgie catholique plus spécifiquement, a été un outil de représentation de cette hiérarchisation entre les sexes. L'éloignement géographique des femmes du sanctuaire<sup>7</sup> a été possible par l'interdiction pour les femmes de recevoir le sacrement de l'ordre, réservé aux hommes célibataires selon le canon 1024 du Code de Droit Canonique (CDC)<sup>8</sup> et donc leur impossibilité d'intégrer le clergé. Mais la ritualité a aussi été un espace de créativité, de réappropriation et de résistance féminine voire féministe, notamment après Vatican II. Il est dès lors opportun de s'intéresser à la ritualité et surtout au rite d'ordination des prêtres<sup>9</sup>. En effet, comment la ritualisation du pouvoir masculin structure-t-elle la subordination des femmes ? Plus précisément, dans quelle mesure le sacrement de l'ordre participe-t-il à la formalisation et à la pérennisation de rapports de pouvoir entre les sexes au sein de l'Église catholique ?

Pour pouvoir analyser le rôle de ce sacrement dans l'instauration de rapports de pouvoir entre les sexes dans l'Église, il est nécessaire de présenter en premier la place et les représentations des femmes dans celle-ci. Ensuite, nous présenterons un cadre d'analyse de la ritualité comme pratique selon la sociologue Catherine Bell<sup>10</sup>. Ce

<sup>5</sup> M.-A. ROY, *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996.

<sup>6</sup> D. COUTURE (éd.), *Les femmes et l'Église. Suivi de « Lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes »*, Saint-Laurent, Fides, 1995. C. FOISY, « Déconstruire le piédestal catholique, se réapproprier le corps et s'affirmer comme sujet : une analyse de la notion de maternité dans *L'autre Parole* (1976–2021) », dans *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 52/1, 2023, p. 67-94.

<sup>7</sup> T. BERGER, « Les femmes, éléments étrangers dans le corps du Christ ? Regard sur la place des femmes dans la liturgie », dans *Concilium*, 259, 1995, p. 159-168 (p. 161-163).

<sup>8</sup> *Code de droit canonique*, Montréal, Wilson et Lafleur, 2016.

<sup>9</sup> Par son ordination, un prêtre est configuré au Christ-Tête, ce qui lui donne accès au pouvoir de gouvernement au sein de l'Église.

<sup>10</sup> C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

cadre permet d'analyser les rituels dans ce qu'ils font, dans leur diversité et en fonction des contextes socio-historiques, et ainsi appréhender les effets des rituels, par rapport aux relations et rapports de pouvoir entre les individus, et vis-à-vis des institutions religieuses et de la tradition. Ce cadre d'analyse sera également informé par le concept foucauldien de discours<sup>11</sup>, en ce qu'un rituel peut être compris comme un discours rituel. Enfin, nous décrirons et analyserons le rite d'ordination à partir de ce cadre.

## I. PLACE ET REPRÉSENTATIONS DES FEMMES DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Le concile Vatican II (1962-1965) a été une étape majeure de l'histoire contemporaine du catholicisme, notamment par la révolution théologique qu'il a entraînée dans sa volonté de réformer l'Église et sa place dans le monde, face aux transformations sociales, politiques, religieuses, culturelles, etc. Bien que les femmes – reconnues depuis le pontificat de Pie XII comme des personnes responsables à part entière<sup>12</sup> – ne soient que peu explicitement citées dans les textes conciliaires, la refonte de la pensée anthropologique et des rôles des laïques dans le monde et dans l'Église a eu des influences importantes quant à leur statut. L'Église en tant qu'institution n'est plus le point de départ de la réflexion théologique, mais elle est définie comme le Peuple de Dieu, mettant ainsi en avant le sacerdoce commun des baptisé·e·s, face à un cléricalisme autoritaire ayant prédominé dans l'institution catholique ces derniers siècles. À la suite des papes précédents, la femme est considérée comme une personne à part entière, membre de la société et appelée à y participer. De plus, la constitution pastorale *Gaudium et Spes* (GS) condamne explicitement les discriminations sexistes, car « contraires au dessein de Dieu »<sup>13</sup>, ce qui confirme l'évolution de l'Église à reconnaître les femmes comme des

<sup>11</sup> M. FOUCAULT, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Gallimard, 1971.

<sup>12</sup> Elles demeuraient tout de même soumises à leur nature fondamentale et associées à leur fonction reproductive et maternelle, exaltées ainsi que limitées dans leurs rôles de mères et d'épouses. A. DERMIENCE, *La « question féminine » et l'Église catholique*, p. 80-81.

<sup>13</sup> CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes. Constitution pastorale*, 1965, §29, en ligne : [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_fr.html).

personnes à part entière devant être respectées dans leur dignité d'être humain. En outre, à partir de 1964, quelques femmes (23 au total) furent invitées à participer à certains débats du concile, une première pour l'Église. Mais malgré ces nouvelles conceptions anthropologiques, et bien que le foyer ne soit plus le lieu par excellence de la réalisation de la femme ni de sa soumission, elle reste attachée à la famille et à sa stabilité. Les nombreuses déclarations des papes suivants viendront rappeler le statut spécifique de la femme et sa vocation<sup>14</sup>, et n'arriveront pas à rejoindre les espoirs féminins ouverts par le concile et les évolutions sociétales.

Sous le pontificat de Jean-Paul II (1978-2005), la pensée vaticane sur la femme va connaître de grandes évolutions, sémantiques et théologiques à défaut de pratiques. Le pape s'oppose formellement dans ses écrits aux mouvements et revendications féministes<sup>15</sup>, et réaffirme la maternité, tant physique que spirituelle, comme vocation de la femme conforme à sa nature. En témoigne par exemple la lettre encyclique *Redemptoris mater* (1987)<sup>16</sup>, la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* (1988)<sup>17</sup> ou encore la *Lettre aux femmes* (1995)<sup>18</sup>. Il rappelle également cet état de nature à respecter dans l'exhortation apostolique *Christifideles laici* (CL) (1988) suite au synode sur la mission des laïcs. Évoquant la diversité des vocations, dépendantes de l'âge, mais aussi et surtout du sexe (§45), il met l'accent sur les missions proprement féminines dans le chapitre IV de l'exhortation qui, après avoir évoqué les différentes vocations suivant les âges, rappelle à la femme sa fonction de mère et d'épouse<sup>19</sup>. En mai

<sup>14</sup> L'encyclique *Humanae Vitae* publiée en 1968 par Paul VI rappelle entre autres que les femmes demeurent subordonnées à la maternité et la fécondité. PAUL VI, *Humanae Vitae. Lettre encyclique*, 1968, en ligne : [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html).

<sup>15</sup> D. COUTURE, « L'antiféminisme du 'nouveau féminisme' préconisé par le Saint-Siège », dans *Cahiers du Genre*, 52/1, 2012, p. 23-49 (p. 25).

<sup>16</sup> JEAN-PAUL II, *Redemptoris Mater. Lettre encyclique*, 1987, en ligne : [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031987\\_redemptoris-mater.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html), n°2 §43.

<sup>17</sup> JEAN-PAUL II, *Mulieris Dignitatem. Lettre apostolique*, 1988, en ligne : [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html), n°19-20.

<sup>18</sup> JEAN-PAUL II, *Lettre aux Femmes*, 1995, en ligne : [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1995/documents/hf\\_jp-ii LET\\_29061995\\_women.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1995/documents/hf_jp-ii LET_29061995_women.html).

<sup>19</sup> JEAN-PAUL II, *Christifideles laici. Exhortation apostolique*, 1988, en ligne : [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html).

1991 a lieu une rencontre internationale des évêques au Vatican sur « Le rôle de la Femme dans l'Église et dans la société », avec pour tâche de trouver la meilleure présentation possible de la doctrine catholique, pour « annoncer de façon moderne l'Évangile de *toujours* » afin de la rendre « compréhensible pour la mentalité moderne, sans pour autant trahir l'intégrité et l'originalité du message chrétien »<sup>20</sup>. Le compte rendu de cette rencontre rapportée dans *L'Osservatore romano* démontre que le travail réalisé portait avant tout sur la forme du discours, plutôt que sur le fond, pourtant très critiqué. Toute nouvelle allocution de la part du Magistère se heurte ainsi à l'œil critique des femmes catholiques, théologiennes ou laïques, qui contestent l'imposition d'une nature spécifiquement féminine considérée comme vérité de la foi, et qui imposerait des rôles spécifiques à tenir<sup>21</sup>.

Pour Denise Couture, le changement de vocabulaire est le reflet du déploiement d'une nouvelle théologie de la femme par Jean-Paul II, et qui doit se lire comme un antiféminisme. Ces discours s'opposent aux revendications féministes, mais réutilisent et subvertissent les concepts des féminismes politiques pour leur donner un sens contraire et ainsi maintenir la subordination des femmes au moins dans l'Église catholique<sup>22</sup>. De plus, la diffusion croissante du principe de « génie féminin », que Lucetta Scaraffia critique tout spécialement, atteste d'un changement de vocabulaire. Calqué sur l'archétype marial, il occulterait les réalités de vie des femmes concrètes. Associer « génie féminin » avec la maternité et la conjugalité enferme biologiquement et spirituellement les femmes dans des rôles qui les tiennent éloignées de l'histoire<sup>23</sup>. Cette place spécifique réservée aux femmes défendue dans les discours du Vatican se retrouve également dans certains rituels catholiques, qui peuvent être analysés comme une représentation des rapports de pouvoir entre les sexes.

<sup>20</sup> S.N., « La mission de la femme. Rencontre au Vatican », dans *L'Osservatore romano*, 2163/22, 4 juin 1991, p. 4.

<sup>21</sup> D. COUTURE (éd.), *Les femmes et l'Église. Suivi de « Lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes »*, p. 73 et ss. A. SOUPA, « Le recul de la cause des femmes sous le pontificat de Jean-Paul II », dans *Le Monde.fr*, 2 mai 2014, en ligne : [https://www.lemonde.fr/idees/article/2014/05/02/le-recul-de-la-cause-des-femmes-sous-le-pontificat-de-jean-paul-ii\\_4410916\\_3232.html](https://www.lemonde.fr/idees/article/2014/05/02/le-recul-de-la-cause-des-femmes-sous-le-pontificat-de-jean-paul-ii_4410916_3232.html).

<sup>22</sup> D. COUTURE, « L'antiféminisme du 'nouveau féminisme' préconisé par le Saint-Siège », p. 24 et ss.

<sup>23</sup> L. SCARAFFIA, « Contre le 'génie féminin' », dans *Études*, n° 5, 2017, p. 70.

## II. CATHERINE BELL ET LA RITUALISATION. INSTAURATION ET PÉRENNISATION DE RAPPORTS DE POUVOIR

Se démarquant des études fonctionnalistes et substantialistes sur le rituel, Catherine Bell s'est avant tout intéressée à une analyse des rites en tant que dispositifs sociaux, inscrits dans un contexte religieux et culturel spécifique, et qui, par leur agencement, recherchent (que ce soit de façon consciente ou non) une certaine efficacité, ou tout du moins, un certain résultat. Bell conjugue dans ses analyses théories de la pratique (c'est-à-dire les modes de réalisation d'un rituel) et étude du rituel, afin de dépasser les limites des précédents discours théoriques sur les rituels. Pour elle, ces limites sont : premièrement, la surdétermination et la circularité des théories sur le rituel, celles-ci étant trop enchaînées à la dichotomie entre pensée et action, entraînant une opposition entre théoricien·ne et acteur·ice rituel·le. Et deuxièmement, le développement de taxinomies très détaillées qui empêche, selon Bell, d'appréhender la ritualité pour ce qu'elle est. Celle-ci est considérée soit comme un ensemble d'activités distinctes et autonomes ou à l'inverse comme un aspect de toute activité<sup>24</sup>. Elle construit donc un cadre d'analyse systématique de la pratique rituelle afin de l'appréhender pour ce qu'elle est dans le contexte contemporain. Ce cadre permet d'appréhender toute activité rituelle replacée dans le contexte de l'activité sociale en général et dans le contexte culturel spécifique de son élaboration. Dès lors, le rite est considéré comme un mécanisme stratégique qui engendre la mise en place de relations d'autorité et de rapports de pouvoir, plutôt que comme l'expression même de ceux-ci. Ainsi, la ritualité est un aspect de l'activité humaine qui construit de façon spécifique un type particulier de sens et de valeurs, et qui permet, grâce à une des caractéristiques stratégiques de la pratique que Bell nomme *redemptive hegemony* ou hégémonie rédemptrice, d'orienter l'agir des individus, tout en leur dissimulant ce qu'elle fait véritablement<sup>25</sup>. Ce cadre permet, de plus, de penser un rituel inscrit dans un processus historique entraînant la reproduction d'anciens schémas, mais aussi leur réinterprétation et leur transformation. Le rituel n'est pas uniquement un élément distinct du religieux, mais au contraire, il permet de manifester – par des

<sup>24</sup> C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 80-81.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 81-85.

gestes, un environnement, une temporalité, des paroles prononcées, etc. – un *ethos*, une vision du monde, qui définissent les comportements à adopter.

Bell définit alors le rituel comme une forme formalisée d'une croyance, entre continuité avec le passé et adaptation aux changements, permettant grâce à un corps de spécialistes d'instaurer un ordre hégémonique rédempteur par lequel la réalité sera interprétée. Elle développe également le concept de *ritualisation*. Il s'agit d'une stratégie de différenciation d'actions par rapport à d'autres, dans le but de manipuler et d'orienter l'ordre culturel de base d'une société ou d'une institution tel qu'il est expérimenté, incorporé, et reproduit par les agents sociaux. La ritualisation comme stratégie permet, selon Bell, de définir, mobiliser, nuancer, activer des images qui façonnent la réalité<sup>26</sup>. Couplée au concept de discours développé par Foucault<sup>27</sup>, auteur sur lequel Bell s'appuie, on peut alors parler de discours rituel, c'est-à-dire une pratique particulière, qui par son agencement, et par les symboles mobilisés, permet de construire certains types de relations de pouvoir efficaces à l'intérieur d'une organisation sociale particulière. Cela va également dépendre des façons dont les représentations de la réalité construites par le rituel vont être mobilisées par les individus internes à l'organisation sociale. Le discours rituel n'a alors pas pour fonction de réguler les systèmes de relations sociales, il est le système qui ordonne ce type de relation<sup>28</sup>. À partir du cadre d'analyse de Bell<sup>29</sup>, nous avons dégagé quatre caractéristiques rituelles à analyser pour appréhender la stratégie déployée par une ritualisation particulière pour instaurer des rapports de pouvoir et permettre leur pérennité. Ces quatre éléments sont : la différenciation, la corporéité en rapport avec l'environnement, la maîtrise rituelle, et l'ordre hégémonique.

### *La différenciation*

Le principe de *différenciation* est le premier point à aborder, parce que les autres principes en découlent. La ritualisation comme pratique vise à différencier des façons d'agir. La ritualisation en tant que telle

<sup>26</sup> C. BELL, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 238.

<sup>27</sup> M. FOUCAULT, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France*.

<sup>28</sup> C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 130.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 220.

est ainsi la production même de cette différenciation. Par le contraste que ces actions établissent avec d'autres, la ritualisation constitue stratégiquement des façons d'agir considérées comme supérieures (ou plus importantes) à d'autres<sup>30</sup>. Cela ne veut pas dire que ces pratiques sont forcément différentes dans leur réalisation quotidienne, mais ces actes ritualisés cherchent à réaliser, accomplir quelque chose d'autre, et que la pratique quotidienne ne fait pas, selon des degrés de différenciation. Les stratégies de ritualisation adoptées, telles que le fait de fixer une temporalité pour la réalisation de cette pratique, une périodicité, ou une formalisation de celle-ci, cela constitue autant de tactiques de ritualisation qui permettent de différencier une pratique d'autres. La différenciation est le principe par lequel le processus de ritualisation définit un espace à l'intérieur duquel ce qui se produit se distingue de pratiques profanes ou quotidiennes. De plus, par la constitution des frontières de cet espace, l'espace intérieur peut être institué (ou réarrangé) selon des besoins tant idéologiques que liés à la pratique du rituel. Cet agencement de l'espace rituel passe notamment, d'après Bell et sa lecture de Bourdieu<sup>31</sup>, par l'intégration de schémas d'oppositions appliqués au monde et organisant ainsi la société. Ce système d'opposition binaire découle d'une opposition initiale basée sur une division fondamentale, qui entraîne l'élaboration de sous-catégories d'oppositions qui sont alors considérées comme objectives et naturelles, impliquant des relations asymétriques de domination par l'interconnexion des oppositions entre elles<sup>32</sup>. Par la ritualisation s'instaure une hiérarchisation de valeurs liées à des groupes sociaux, à des comportements, à des savoirs, etc., définissant aussi les limites internes du groupe social à qui s'adresse le rite, et l'extérieur de celui-ci.

### *La corporéité et l'environnement*

Le principe de différenciation rend ainsi malléable l'espace interne du rituel ainsi que la définition des limites du groupe et son identité.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>31</sup> P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 2000. P. BOURDIEU, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

<sup>32</sup> P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, p. 321-337. P. BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 2002, p. 19-21.

Des différences seront faites dans un premier temps entre les personnes pouvant avoir accès au savoir rituel et les personnes non autorisées. Et dans un second temps, on distinguera les individus pouvant prendre part ou non au rite<sup>33</sup> et la mesure selon laquelle ils peuvent y participer. Cela entraîne la formation de hiérarchies internes au groupe, suivant les valeurs et principes précédemment hiérarchisés. Ces éléments définissent alors l'espace rituel, l'environnement dans lequel le sacré se manifeste, et ce dans une relation dynamique et constituante avec les participant·e·s du rite. De plus, les effets du rituel sont réalisés, et donc produits par les actions des corps. Ce sont en effet les opérations du corps qui vont donner au contexte rituel sa matérialité, avec des effets réels marquant tout à la fois les corps et les esprits. Le corps médiatise toute action : il est le moyen pour l'internalisation et la reproduction des valeurs sociales dans un contexte culturel donné et pour la constitution du soi et du monde des relations sociales<sup>34</sup>. Pris ensemble, ces deux niveaux permettent de comprendre comment la ritualisation est une socialisation qui a le corps pour destinataire. Pour Bourdieu, par « des manipulations symboliques de l'expérience corporelle » telles que le déplacement dans un espace, les mouvements, les positions adoptées, le corps intègre des mécanismes et des schémas, utiles à l'organisation et au maintien du groupe<sup>35</sup>. Cette intégration entraîne alors le développement de ce que Bell appelle un corps ritualisé, investi par *a sense of ritual*<sup>36</sup>. L'incorporation de ces schémas passe par la répétition et la mise en conformité de pratiques individuelles vis-à-vis de celles des autres, sans jamais être explicites, que ce soit dans le discours développé, ou dans la conscience individuelle. Cela permet à l'agent de s'adapter et d'interagir en permanence par rapport à la réalité sociale selon les schémas incorporés. La production d'un corps ritualisé passe par l'interaction de ce corps avec un environnement structuré et structurant : processus circulaire par lequel le corps ritualisé est produit, et

<sup>33</sup> Cf. P. BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43/1, 1982, p. 58-63.

<sup>34</sup> C. BELL, « The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power », dans *Journal of Ritual Studies*, 4/2, 1990, p. 301.

<sup>35</sup> P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, p. 295-300.

<sup>36</sup> C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 98.

qui produit en retour l'environnement rituel par les mouvements physiques et les interactions des individus avec celui-ci<sup>37</sup>.

### *La maîtrise rituelle*

Le corps est donc le lieu même où des pratiques et des comportements idéologiquement chargés vont être internalisés : certaines pratiques sont bonnes ou mauvaises, prescrites ou non, licites ou interdites... L'incorporation de ces oppositions par un corps ritualisé permet à l'individu d'élaborer un certain savoir et de faire l'expérience d'un certain ordre des choses. Il acquiert dès lors *a ritual mastery* (ou maîtrise rituelle)<sup>38</sup> : il s'agit de l'internalisation et de l'incorporation de schémas régissant le monde des agents ritualisés qui leur permettent de fonctionner en lien avec celui-ci.

The ultimate purpose of ritualization is nothing other than the production of ritualized agents, persons who have an instinctive knowledge of these schemes embedded in their bodies, in their sense of reality, and in their understanding of how to act in ways that both maintain and qualify the complex microrelations of power<sup>39</sup>.

En expliquant que le rituel et surtout les schémas de ritualisation permettent la production d'agent ritualisé, l'analyse de Bell rencontre ici un autre concept foucauldien, celui du *biopolitique* : « As the [body is the] medium of the play of power, [Foucault] argued, the body came to be linked to a new political rationality specifically rooted in the technologies of 'biopower' »<sup>40</sup>. En effet, et pour rappel, la différenciation nous permettait déjà de comprendre que l'espace rituel est un espace construit selon des axes de valeurs idéologiques et comportementaux. L'exercice du pouvoir religieux, à l'instar du biopolitique, s'effectue d'abord et avant tout sur les corps, en cherchant la domestication, la constitution et la gestion de ceux-ci et de leurs vécus<sup>41</sup>. Ainsi, la maîtrise rituelle désigne la compréhension intériorisée des schémas de ritualisation, maîtrise qui par son intériorisation va apparaître comme

<sup>37</sup> P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, p. 288.

<sup>38</sup> C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 107.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>41</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, Tome 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 183-201.

instinctive et naturelle dans son expression, et située culturellement et historiquement. Dès lors, les sujets façonnés par l'intégration de ces normes sont des instances de celles-ci. Ils interagissent avec leur environnement rituel en fonction de cette maîtrise, tout en étant aveugles aux finalités de ce comportement. De plus, l'agent ritualisé comme instance des normes est en mesure de reconnaître chez les autres l'intégration ou non de ces règles de fonctionnement, dont la normativité dépendra alors du rapport à l'orthopraxie du contexte rituel. Bell explique dans un article que :

To possess this practical ritual mastery is to possess the tools for ordering and reordering the world, for perceiving and not perceiving, for evaluating, for unifying, and for differentiating – not as rules to follow, but as a flexible social instinct for what is possible and effective<sup>42</sup>.

Cela implique aussi qu'un rituel n'a de sens et ne peut exister que selon une stratégie et des schémas culturels spécifiques. En d'autres termes, la ritualisation ne peut fonctionner comme stratégie que par une adaptation des pratiques à un contexte culturel spécifique.

### *L'ordre hégémonique*

La formalisation du rituel passe, comme nous l'avons vu, par l'intégration de schémas d'opposition qui permettent l'élaboration d'une hiérarchie des valeurs, des pratiques, mais aussi des individus. Ainsi, la formalisation « [...] determines content, transforming the specific into the general terms of a natural and eternally preexisting order »<sup>43</sup>. L'ordre produit par la formalisation entraîne l'institutionnalisation de spécialistes considérés comme les dépositaires, par leur statut d'experts, d'une certaine tradition historique. Ils sont perçus et se perçoivent eux-mêmes comme les garants de l'identité du groupe et de sa cohésion. Mais ils sont aussi détenteurs d'un savoir spécifique, pas forcément accessible à tous, et dont la manipulation est codifiée et légitimée par leur statut. Ce savoir rituel correspond à un ensemble de connaissances pertinentes (sacrées, techniques, théoriques, administratives), qui sera mobilisé dans un contexte rituel spécifique, au

<sup>42</sup> C. BELL, « The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power », p. 306.

<sup>43</sup> C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 120.

moyen de divers symboles consacrés<sup>44</sup>. C'est ce savoir qui leur confère une autorité pour ritualiser, d'où l'importance d'en penser le contrôle et l'accessibilité. En effet, l'accès à ce savoir est restreint, soit en raison des critères d'accession aux formations, soit pour des motifs liés à la naissance (dépendamment du type de légitimation du pouvoir mis en place par le groupe). Par le savoir acquis et le statut de gardien de la tradition, ils disposent dans les faits d'un pouvoir de décision et de rationalisation, qui leur permet d'institutionnaliser un rituel et son déroulement, soit en entretenant les pratiques traditionnelles historiques, soit en légitimant, par leur statut, les transformations. En d'autres termes, ce savoir leur confère toute légitimité pour prescrire l'orthodoxie et l'orthopraxie du rituel, ce que Bell va nommer ordre hégémonique. Ainsi, pour penser la transformation du rituel, le mode de domination en place dans un groupe religieux (dans son rapport au savoir, à la tradition et à la classe des spécialistes garant de la tradition) est important à prendre en compte. L'intégration ou non de transformations rituelles ou de nouvelles pratiques dépend en effet du contrôle ou non de l'ordre hégémonique par une classe particulière d'agents sociaux.

Pour résumer en quelques lignes les quatre points présentés ci-dessus, reprenons les mots de Bell :

The goal of ritualization as a strategic way of acting is the ritualization of social agents. Ritualization endows these agents with some degree of ritual mastery. This mastery is an internalization of schemes with which they are capable of reinterpreting reality in such a way as to afford perceptions and experiences of a redemptive hegemonic order. Ritualization always aligns one within a series of relationship linked to the ultimate sources of power<sup>45</sup>.

La ritualisation est ainsi comprise comme une technologie du pouvoir, une stratégie de domestication des corps et des expériences, à partir de laquelle les agents ainsi ritualisés vont hiérarchiser les valeurs, conditionner leurs actions, et évaluer celles des autres, tant au sein de leur groupe qu'à l'extérieur de celui-ci. Nous allons maintenant analyser le rite d'ordination catholique des prêtres et son rôle

<sup>44</sup> D. ARSENAULT, « Présentation. Rites et pouvoirs. Perspectives anthropologiques et archéologiques », dans *Anthropologie et Sociétés*, 23/1, 1999, p. 8.

<sup>45</sup> C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, p. 141.

dans l'établissement et le maintien de rapports de pouvoir de sexe au sein de l'Église catholique.

### III. SACREMENT DE L'ORDRE ET RITUALISATION D'UN POUVOIR MASCULIN

Avant de décrire succinctement le déroulement de l'ordination des prêtres tel que présenté dans le manuel liturgique publié par le Dicastère pour le culte divin<sup>46</sup>, il nous semble important de préciser que ce sacrement vient reconnaître la vocation de l'homme, c'est-à-dire que ce n'est pas l'Église qui accorde le sacerdoce ministériel au prêtre, mais Dieu ; la célébration du sacrement de l'ordre ne fait que reconnaître et confirmer aux yeux de l'assemblée réunie ce sacerdoce. Le rituel d'ordination reste important car, par l'imposition des mains, l'évêque – dont la présidence du sacrement de l'ordre est une des prérogatives – inscrit le prêtre dans la succession apostolique, c'est-à-dire une chaîne ininterrompue de transmission du sacerdoce presbytéral remontant aux apôtres et donc au Christ, légitimant de fait la fonction sacerdotale du prêtre. Le sacerdoce vient ainsi directement du Christ, qui aurait choisi douze apôtres pour l'épauler dans sa mission, les douze ayant ensuite institué d'autres hommes pour leur succéder et pour assumer certaines fonctions indispensables au sein de l'Église, succession toujours vivante et renouvelée à chaque ordination.

#### *Déroulement du rituel*

Le rituel d'ordination prend généralement place au sein d'une messe solennelle, après la liturgie de la Parole (lecture des textes du jour et l'homélie réalisée par l'évêque) qui constitue le premier temps du sacrement. Ensuite, un·e membre de la communauté présente l'ordinand, son parcours, ses qualités... à l'évêque et à la communauté. Le candidat réitère ensuite son engagement, puis on récite la litanie des saints (pour leur demander d'aider le futur prêtre dans sa tâche). Le troisième temps est celui de l'ordination en tant que telle, dont la validité repose sur l'imposition des mains de l'évêque sur l'ordinand

<sup>46</sup> DICASTÈRE POUR LE CULTE DIVIN, *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Paris, Desclée-Mame, 1996.

et la récitation de la prière d'ordination, gestes symbolisant la descente de l'Esprit Saint. Ces deux moments sont suivis de l'onction des mains de l'ordinand avec le saint chrême et de la remise du pain et du vin au nouveau prêtre comme une passation de ses attributs de prêtre. Le quatrième temps est le retour à la liturgie eucharistique comme dans toute messe traditionnelle. Enfin, le cinquième temps conclut la messe et la cérémonie d'ordination.

Attardons-nous un instant sur le troisième temps, central pour le sacrement de l'ordre. L'ordinand vient se mettre à genoux devant l'évêque. Ce dernier porte la mitre<sup>47</sup> et se tient debout devant la cathèdre<sup>48</sup>. Il impose ses mains sur la tête de l'ordinand sans rien dire, ce qui veut signifier le don de l'Esprit Saint. Puis les autres prêtres concélébrant la cérémonie viennent à leur tour imposer leurs mains sur l'ordinand, comme signe de son inclusion dans l'ordre des prêtres, tout en faisant en sorte que la scène puisse être vue de l'assemblée. Pendant ce temps-là, l'assemblée laïque reste silencieuse. Puis l'évêque chante ou récite la prière d'ordination à laquelle les fidèles rassemblés répondent « Amen ». Cette prière est organisée en quatre parties, la première est un appel à la présence du Seigneur, une louange d'introduction. Dans la deuxième partie, l'évêque rappelle l'histoire religieuse de la prêtrise en remontant à l'Ancienne Alliance avec Moïse et Aaron, qui étaient secondés par des hommes choisis, et dont le rôle était de participer aux sacrifices. La troisième partie de la prière aborde la compréhension de la prêtrise pour la Nouvelle Alliance, avec Jésus comme Grand Prêtre, qui s'est sacrifié lui-même pour le salut, et qui, dans cette œuvre, a choisi des compagnons pour qu'ils la continuent après lui. Et enfin, la quatrième partie est une supplication adressée à Dieu pour l'ordinand, pour que l'Esprit Saint descende sur lui et l'accompagne dans sa charge, selon les fonctions qu'il a à remplir et qui sont énumérées<sup>49</sup>.

Les prêtres sont, par ce rituel, marqués d'un caractère spécial, ce qui « les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables

<sup>47</sup> Coiffe d'honneur portée par les évêques, les abbés et certains prélats, pour signifier leur rôle et leur mission.

<sup>48</sup> Siège avec un haut dossier aussi appelé trône de l'évêque.

<sup>49</sup> DICASTÈRE POUR LE CULTE DIVIN, *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, p. 83 et ss.

d'agir au nom du Christ Tête en personne »<sup>50</sup>. C'est-à-dire que de par son ordination, un prêtre est configuré au Christ, lui permettant d'agir *in persona Christi*, c'est-à-dire comme représentant du Christ, comme la tête de l'Église, et donc de pouvoir dispenser à son tour des sacrements, notamment celui de l'eucharistie. Cette configuration du prêtre au Christ-Tête n'est accessible qu'aux hommes célibataires, car « [l]e prêtre est un signe, dont l'efficacité surnaturelle provient de l'ordination reçue, mais un signe qui doit être perceptible et que les croyants doivent pouvoir déchiffrer aisément »<sup>51</sup>. Une femme, ne ressemblant pas par nature à un homme, ne peut donc pas signifier le Christ par ses gestes. Seuls les hommes, par leur masculinité, sont à même de représenter le Christ. Les femmes, quant à elles, sont traditionnellement considérées comme configurées à l'image de Marie, qui représente alors l'excellence du sacerdoce commun des baptisés<sup>52</sup>. Ce deuxième point est avant tout une opinion théologique, qui, bien que reprise et soutenue par le Magistère, n'a pas le même statut que le principe indiscutable de la masculinité du Christ. Attardons-nous maintenant à l'analyse du discours rituel du sacrement de l'ordre, ce qui inclut les gestes, les paroles, les significations, etc.

### *Différenciation*

Tout d'abord, la cérémonie se déroule dans une église, un lieu sacré, et plus précisément, dans le chœur, un espace traditionnellement réservé aux clercs, à l'exception des lecteurs et acolytes. Des rénovations apportées aux ministères institués par le motu proprio *Spiritus Domini*<sup>53</sup> ont récemment officialisé l'ouverture de ces fonctions et donc cet espace aux femmes. L'autel, à partir duquel le prêtre officie, est situé dans cet endroit. Un certain faste est déployé lors de cette occasion spéciale, symbolisé par la présence de l'évêque avec

<sup>50</sup> CONCILE VATICAN II, *Presbyterorum Ordinis. Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, 1965, en ligne : [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19651207\\_presbyterorum-ordinis\\_fr.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_presbyterorum-ordinis_fr.html), §2.

<sup>51</sup> CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Inter Insigniores. Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel*, §5.

<sup>52</sup> J.-M. HENNAUX, s.j., *Le sacerdoce humain et divin, masculin et féminin*, Paris, Éditions CLD, 2018, p. 90-94.

<sup>53</sup> FRANÇOIS, *Spiritus Domini. Lettre apostolique sous forme de Motu Proprio*, 2021, en ligne : [https://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110\\_spiritus-domini.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html).

tous ses attributs comme la mitre et la crosse. Ces objets sont des signes de l'organisation hiérarchique de l'Église catholique, ainsi que les signes du statut de l'évêque au sein de l'assemblée, dont la présence marque l'aspect solennel de cette cérémonie. Ce sacrement ne peut être conféré qu'une seule fois, il marque l'ordinand d'un caractère spécial, d'où l'importance de célébrer cet événement avec faste et solennité, pour marquer la spécificité de ce rituel, autant pour la communauté qui accueille un nouveau prêtre et qui assiste à une démonstration de l'organisation hiérarchique catholique, que pour l'organisation catholique qui voit ainsi la succession apostolique, et donc une certaine légitimité de son organisation hiérarchique, se poursuivre. Ce caractère spécial inclut de fait une hiérarchisation entre les catholiques, et un certain pouvoir est alors délégué à ceux qui sont associés au Christ-Tête, celui de diriger et contrôler le Christ-Corps, entraînant dès lors une domination cléricale sur les fidèles. Cette domination est accentuée par le fait que seuls les hommes peuvent être ordonnés, ce qui implique une différenciation supplémentaire des individus en fonction de leur sexe, et par conséquent une hiérarchisation de ceux-ci au sein de l'Église. Les femmes, appartenant automatiquement à la classe des laïques, sont *de facto* réduites au silence et à un rôle passif d'observatrices.

### *Corporéité et environnement*

La position de l'ordinand, à genoux devant l'évêque qui impose ses mains comme signe du don de Saint-Esprit, est intéressante à soulever au regard de la corporéité et de ce que cela manifeste : une forme de soumission à une autorité ecclésiale qui adoube le nouveau prêtre au sein d'un ensemble fermé et sélectif en lui reconnaissant un caractère spécial. L'évêque est le premier à imposer ses mains et il récite la prière, les deux éléments essentiels pour la validité du rituel. Les autres prêtres présents forment un cercle ou défilent ensuite autour de l'ordinand. On peut lire dans l'ordonnancement de ce rite une mise en scène du pouvoir sacré détenu par la classe des prêtres en différenciant les catholiques entre les détenteurs d'un pouvoir ministériel (absolu et irrévocable) associés au Christ-Tête et les laïques constituant le Christ-Corps. Le sacrement de l'ordre attribue une fonction spécifique aux prêtres, ce qui entraîne une hiérarchisation de droit divin entre les croyant·e·s. Cela induit dès lors une domination

cléricale sur les fidèles, visible dans l'organisation concrète de l'environnement : les membres du clergé – uniquement des hommes – dans le chœur, les laïques dans l'assemblée. Les laïques sont spectateur·ice·s de ce sacrement, et donc spectateur·ice·s de l'organisation catholique. Les fidèles sont, par la façon même dont le rituel est organisé, exclu·e·s de la gestion du sacré, de la reproduction du pouvoir catholique ; les femmes le sont d'autant plus qu'elles ne peuvent se faire ordonner.

### *Maîtrise rituelle*

Le déroulement du rite entraîne ainsi une certaine internalisation des positions de chacun et chacune dans l'Église et l'église, d'autant plus qu'il est question du renouvellement du clergé. Un prêtre est ordonné après une formation spécifique, mais il est, pour le Magistère, appelé par Dieu afin de remplir une mission auprès de l'Église. Le clergé représente ainsi un groupe d'experts, en charge de la production et de la reproduction d'un certain ordonnancement du monde, en vertu de l'interprétation des textes religieux à la lumière de la Tradition. « Le Magistère a la tâche de confirmer cette interprétation de l'Écriture rendue possible par l'écoute de la Tradition dans la foi »<sup>54</sup>. Cette citation du Cardinal Ratzinger à propos d'*Ordinatio Sacerdotalis* (OS) confirme et entérine la posture catholique, où le clergé est seul légitime pour interpréter et prendre ces décisions quant au fonctionnement de l'institution. L'ordonnancement ainsi mis en place est alors régi par des normes particulières qui sont répétées, remises en actes, et matérialisées par la réalisation même du présent rite. Il est également important de souligner que selon le CDC<sup>55</sup>, seules les personnes ordonnées peuvent exercer le pouvoir de gouvernement, celui-ci étant d'institution divine, ce qui correspond aux pouvoirs législatifs, exécutifs et judiciaires. Tous les prêtres ne détiennent pas ces pouvoirs mais, par leur ordination, ils peuvent accéder à des fonctions dans l'Église leur permettant de participer à la définition des règles et normes religieuses. De plus, comme le rappelle l'*Instruc-*

<sup>54</sup> Card. J. RATZINGER, « La Lettre 'Ordinatio Sacerdotalis' confirme ce que l'Église toujours vécu dans la foi », dans *Documentation Catholique*, 2097, 1994, p. 614.

<sup>55</sup> *Code de droit canonique*, can. 129, §1.

*tion sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres* publiée en 1997 :

Si donc l'exercice par le ministre ordonné du *munus docendi, sanctificandi et regendi* constitue la substance du ministère pastoral, les diverses fonctions des ministres sacrés forment une indivisible unité et ne peuvent être comprises séparément les unes des autres ; au contraire, elles doivent être considérées dans leur réciprocité et leur complémentarité. Ce n'est que pour certaines d'entre elles, et dans une certaine mesure, que d'autres fidèles non-ordonnés peuvent coopérer avec les pasteurs, s'ils sont appelés à cette collaboration par l'autorité légitime et selon les modalités requises<sup>56</sup>.

Ainsi, c'est l'ordination qui fait le ministre, et non pas les fonctions occupées par la personne, principe déjà présent dans CL<sup>57</sup>. Le rappel du caractère irremplaçable du prêtre ordonné sert d'outil pour remettre les laïques à leur place et rappeler dès lors le caractère éminemment hiérarchique de l'institution catholique. Tant l'exhortation CL que l'instruction ci-dessus s'adressent aux femmes, de plus en plus nombreuses à remplir des fonctions traditionnellement réservées aux prêtres en raison de la chute des vocations, et ce afin de les empêcher de s'approprier un rôle réservé aux hommes ordonnés. À noter que l'instruction accuse la suppléance des laïques au presbytérat de « favorise[r] entre autres la diminution du nombre des candidats au sacerdoce, et obscurcit la spécificité du séminaire comme lieu typique de la formation du ministre ordonné »<sup>58</sup>.

### *Ordre hégémonique*

Le but affiché de ce sacrement est d'ordonner un nouveau prêtre, de reconnaître la vocation de celui-ci et de le faire rentrer dans la classe des presbytres. Par cette ressemblance au Christ, certains pouvoirs lui sont à cette occasion conférés, qui lui permettront de diriger à son tour une assemblée de fidèles et de réaliser les sacrements indispensables à la vie catholique. Mais, dans le déroulement du rituel,

<sup>56</sup> ÉGLISE CATHOLIQUE, « Instructions sur quelques questions concernant la collaboration des laïcs au ministère des prêtres », 1997, en ligne : [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccclergy/documents/rc\\_con\\_interdic\\_doc\\_15081997\\_fr.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_interdic_doc_15081997_fr.html), §2.

<sup>57</sup> JEAN-PAUL II, *Christifideles laici. Exhortation apostolique*, §23.

<sup>58</sup> ÉGLISE CATHOLIQUE, « Instructions sur quelques questions concernant la collaboration des laïcs au ministère des prêtres », §2.

dans les principes régulant cette ordination, nous assistons en fait à une reproduction du pouvoir masculin au sein de l'institution où les membres se cooptent entre eux par le mode de sélection et de formation. Cela s'exprime aussi dans l'inscription de ces hommes, selon l'enseignement catholique, dans une lignée historique millénaire venant du Christ, vu comme un gage de son authenticité. La mise en scène est alors une démonstration du pouvoir sacré détenu par les personnes ordonnées, et une façon d'asseoir et de légitimer la hiérarchie catholique qui exclut les laïcs et d'autant plus les laïques qui, par leur sexe, ne peuvent espérer accéder à ces positions hiérarchiques et d'autorité.

En ne permettant qu'aux hommes de faire reconnaître leur vocation divine dans ce rituel, il s'agit également d'une reconnaissance du sexe masculin comme seul détenteur du pouvoir de sanctifier, notamment dans la mise en œuvre des autres sacrements. Les femmes, par leur baptême, ont accès à la grâce salvifique, mais celle-ci est accessible avant tout par la médiation d'un homme ordonné. Et bien que toute personne non ordonnée puisse être le ou la ministre extraordinaire du baptême, cela ne remplace pas la reconnaissance institutionnelle de l'appel divin que les femmes peuvent recevoir pour devenir prêtre. Le Magistère refuse de reconnaître la vocation des femmes, et donc refuse la possibilité pour les femmes de participer de la hiérarchie de droit divin. Le Christ étant représenté uniquement par des hommes, les autorités catholiques reconnaissent le genre du Christ comme masculin, homme, excluant les femmes de ces représentations. Celles-ci sont également exclues de représentations qui peuvent être données de Dieu, qui, notamment par l'utilisation du genre masculin dans les textes, est dépeint comme un homme.

#### CONCLUSION. RITUALISATION ET PÉRENNISATION DU CLÉRICALISME

Globalement, les femmes peuvent participer à presque tous les sacrements catholiques, et la liturgie ne change pas selon que c'est une femme ou un homme qui le reçoit. Les sacrements du baptême et de confirmation sont les mêmes pour les deux sexes, la catéchèse des futur·e·s baptisé·e·s également, ce qui garantit un égal accès au savoir de base. Ces éléments reconnaissent une certaine égalité au niveau du

développement de l'identité chrétienne, et surtout impliquent les mêmes prérogatives religieuses de base. En dépit de ces éléments positifs quant à la place des femmes au sein de la ritualité et d'un principe d'égalité de base, elles sont exclues d'un seul sacrement, et non des moindres car afférent à la gestion du pouvoir et de l'autorité dans l'Église : le sacrement de l'ordre. Le vocabulaire utilisé démontre que le sacrement de l'ordre donne accès à une position particulière : les prêtres sont marqués d'un sceau spécial, leur conférant le pouvoir de sanctifier, les rendant des médiateurs incontournables comme premiers dispensateurs des autres sacrements, dont ceux indispensables pour le salut de l'âme. Les hommes laïcs ont aussi besoin des prêtres comme médiateurs, mais la différence se situe surtout dans l'impossibilité pour les femmes d'accéder au sacerdoce ministériel. Les femmes ne sont pas à égalité avec les hommes laïcs, car elles n'ont pas les mêmes possibilités<sup>59</sup>. Les textes officiels du Magistère ne le présentent pas sous cet angle, ils emploient l'image de la collaboration et surtout de la complémentarité des sexes en fonction des vocations inhérentes à ceux-ci, en associant généralement les vocations des femmes à la maternité ou à la virginité.

Seul sacrement réservé aux hommes, ces principes et mises en scène peuvent être analysés comme une stratégie ecclésiale pour maintenir une subordination des femmes aux hommes, en accord avec les discours du Magistère sur les femmes de ces dernières années<sup>60</sup>. Pour reprendre les mots de Judith Plaskow, « Symbols are simultaneously *models of* a community's sense of ultimate reality and *models for* human behavior and the social order »<sup>61</sup>. La mise en scène de la hiérarchisation des individus, notamment en fonction de leur sexe en interdisant aux femmes l'accès à la prêtrise, est une représentation de la compréhension et de la vision catholique de l'ordonnement du monde ainsi que des rapports de sexes. Les différents éléments rituels forment une structure dans laquelle la communauté catholique doit

<sup>59</sup> L. MELANÇON, M. GRATTON, « De l'entêtement ou de l'espérance ? Les femmes dans l'Église catholique », dans M. DION (éd.), *Un théologien dans la cité : hommage à Lucien Vachon*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 271.

<sup>60</sup> D. COUTURE, « L'antiféminisme du 'nouveau féminisme' préconisé par le Saint-Siège : » ; A. SOUPA, « Le recul de la cause des femmes sous le pontificat de Jean-Paul II ».

<sup>61</sup> J. PLASKOW, « The Right Question is Theological », dans S. HESCHEL (éd.), *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, New York, Schocken Books, 1983, p. 228.

s'inscrire pour être pleinement en accord avec les principes du Magistère. Pour aborder cette idée, on peut utiliser le terme bourdieusien d'*habitus* défini comme :

un ensemble de dispositions durables et transposables [...], [qui] fonctionne à chaque moment comme une *matrice de perceptions, d'appréhensions et d'actions*, et [qui] rend possible l'accomplissement de tâches infiniment différenciées, grâce aux transferts analogiques de schèmes permettant de résoudre les problèmes de même forme et grâce aux corrections incessantes des résultats obtenus, dialectiquement produites par ces résultats<sup>62</sup>.

Parce que le sacrement de l'ordre participe à la pérennisation d'une hiérarchisation entre, premièrement les clercs et les laïques, et deuxièmement entre les sexes au sein de l'Église catholique, il est un des aspects de l'institution vaticane qui cristallise les critiques et revendications féministes. Le Vatican a cherché à clore la question de l'ordination des femmes à différentes reprises, en témoigne différentes publications et décisions. Par exemple, la publication de la déclaration *Inter Insigniores* (II) en 1976 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (CDF) qui rappelle l'impossibilité pour les femmes de recevoir l'ordination, en précisant que cela ne relève pas de la volonté du Magistère mais d'une volonté divine, respectée par la Tradition depuis les apôtres. Reprenant les mêmes arguments, Jean-Paul II publie en 1994 la lettre apostolique *Ordinatio Sacerdotalis* (OS)<sup>63</sup>. Quelques mois plus tard, la CDF interprète cette impossibilité comme relevant de l'infailibilité pontificale, dans une volonté de clore le débat une fois pour toutes. La persistance des résistances féministes et l'ordination de femmes prêtres en 2002 sur le Danube amènent la CDF à relever en 2010 le niveau de gravité du délit que représente l'ordination d'une femme, inscrivant dans l'article 5 de son décret le principe d'excommunication *latae sententiae*<sup>64</sup>. Plus récemment, le pape François réaffirme dans sa première lettre d'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* : « Le sacerdoce réservé aux hommes, comme signe du

<sup>62</sup> P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, p. 261-262.

<sup>63</sup> JEAN-PAUL II, *Ordinatio Sacerdotalis. Lettre apostolique*, 1994, en ligne : [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html).

<sup>64</sup> CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Normes substantielles*, 2010, en ligne : [http://www.vatican.va/resources/resources\\_norme\\_fr.html](http://www.vatican.va/resources/resources_norme_fr.html).

Christ Époux qui se livre dans l'Eucharistie, est une question qui ne se discute pas, [...] »<sup>65</sup>. Il rappelle également que la hiérarchie sacerdotale est avant tout le reflet d'une fonction, et non d'un pouvoir<sup>66</sup>.

Il nous semble toutefois important de souligner les évolutions récentes quant à l'intégration des femmes dans les structures vaticanes avec le pape François. Par exemple : le motu proprio *Spiritus Domini* du 10 janvier 2021 supprime du CDC la clause réservant aux hommes les ministères institués d'acolyte et de lecteur<sup>67</sup> ; sœur Raffaella Petrini est nommée le 4 novembre 2021 à la tête du gouvernement ; la nouvelle constitution apostolique *Prædicate Evangelium* promulguée en mars 2022 ouvre la possibilité aux laïques d'être nommé·e·s à des rôles de gouvernances au sein de la Curie romaine<sup>68</sup>, concrétisée par la nomination de trois femmes au dicastère pour les évêques, avec pour charge de nommer les nouveaux évêques<sup>69</sup>. Même si le Magistère a fait de nouvelles avancées quant à la place des femmes dans l'institution, le message prôné, notamment par l'interdiction au sacrement de l'ordre, ne change ni le principe de subordination des femmes aux hommes dans l'Église catholique ni la persistance d'un entre-soi masculin et clérical détenteur d'un pouvoir irrévocable, une hiérarchisation toujours dénoncée aujourd'hui face aux dérives et abus.

B – 1348 Louvain-la-Neuve

Grand-Place, 45 / L3.01.01

justine.manuel@uclouvain.be

Justine MANUEL

Faculté de théologie et d'étude des religions

Institut RSCS

UCLouvain

**Résumé** – Cet article explore le sacrement de l'ordre en ce qu'il permettrait l'instauration et la pérennisation de rapports de pouvoir au sein de l'Église catholique. Après avoir présenté la place des femmes dans l'institution et examiné les évolutions récentes de la théologie de la femme, l'article présente

<sup>65</sup> FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium. Exhortation apostolique*, 2013, en ligne : [https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html), n°104.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> FRANÇOIS, *Spiritus Domini. Lettre apostolique sous forme de Motu Proprio*.

<sup>68</sup> FRANÇOIS, *Prædicate Evangelium. Constitution apostolique*, 2022, en ligne : [https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-prædicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-prædicate-evangelium.html).

<sup>69</sup> VATICANNEWS, « Trois femmes nommées membres du dicastère pour les évêques », 13 juillet 2022, en ligne : <https://www.vaticannews.va/fr/vatican/news/2022-07/nominations-dicastere-eveques-femmes-pape.html>.

un cadre d'analyse de la ritualité et de la ritualisation à partir des travaux de Catherine Bell et de Michel Foucault. En interrogeant si ce rituel, uniquement réservé aux hommes, participe stratégiquement à l'établissement d'un ordre hégémonique, l'analyse explore sa potentialité à refléter la hiérarchie catholique et la subordination des femmes.

**Mots-clés** – ritualité, ritualisation, rapports de pouvoir, féminisme, catholicisme, sacrement de l'ordre.

**Summary** – This article explores the Catholic sacrament of ordination in its potential role in establishing and perpetuating power dynamics within the Catholic Church. After introducing the representation of women in the institution and examining the recent developments in theology of woman, the article presents an analytical framework for rituality and ritualization based on the works of Catherine Bell and Michel Foucault. By questioning whether this ritual, exclusively reserved for men, strategically contributes to the establishment of a hegemonic order, the analysis explores its potential to reflect the Catholic hierarchy and the subordination of women.

**Keywords** – rituality, ritualization, power relationship, feminism, Catholicism, sacrament of Holy Orders.