



Texte fondamental

Les femmes dans les services et ministères de l'Église

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 9 septembre 2022

1. Introduction

(1) Exiger la parité entre les sexes comme fondement de tous les modes d'action futurs au sein de l'Église catholique romaine, telle est la pensée directrice des développements qui vont suivre. « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous vous êtes un en Jésus Christ » (Ga 3,28). Ces mots encourageants de Paul servent de fil directeur aux réflexions développées ci-après. Les séparations par origine, catégorie sociale et sexe disparaissent dans la communauté qui se reconnaît en le Christ Jésus. Une conséquence du sacerdoce commun fondé dans le baptême, de chaque personne croyant au Christ, est la participation de tous à la mission de l'Église qui est de proclamer l'Évangile dans le monde. Vu que tous sont « un en Jésus Christ », la non-admission des femmes à participer aux ministères ordonnés de l'Église requiert d'urgence, compte tenu des signes actuels des temps, d'être soumis à un nouvel examen théologique et anthropologique. Il faut que vivre la parité entre les sexes au sens des instructions de Dieu reçues de la tradition biblique serve dorénavant, dans des contextes culturels et sociétaux en mutation, de base aux modes d'action au sein de l'Église catholique romaine.

(2) Concrètement cela signifie, dès lors, que toutes les personnes baptisées et confirmées reçoivent la reconnaissance et l'estime qui leur sont également dues, pour leurs charismes et leur vocation spirituelle, cette reconnaissance et cette estime ne doivent pas dépendre de leur identité sexuelle ; de façon correspondante à leur adéquation, à leurs aptitudes et à leurs compétences, ces personnes accomplissent des services et ministères qui servent à proclamer l'Évangile à notre époque.

(3) À toute époque, la physionomie institutionnelle, ministérielle, de l'Église doit être formée de sorte à ouvrir un vaste espace au message de Dieu, espace auquel tous les êtres humains aimeraient accéder. Tout mode d'action qui fortifie la confiance fervente, qui fonde l'espérance pascal, qui fait éprouver l'amour et sert à bâtir la communauté chrétienne doit rencontrer de la reconnaissance. Il est scandaleux d'être exclue, en tant que femme*, de la représentation ministérielle du Christ. Car cette exclusion assombrit pour beaucoup de chrétiens et chrétiennes le message de l'Évangile dont la proclamation avait été confiée à celles qui furent les témoins de Pâques. Retournée de manière constructive, cette exclusion choquante motive à agir. C'est dans l'esprit de la proclamation du message pascal, à laquelle Jésus Christ avait dès le départ appelé les femmes, d'exhorter à une orientation nouvelle : ce n'est pas la participation des femmes à tous les services et ministères de l'Église qui requiert d'être fondée,

mais l'exclusion des femmes du ministère sacramentel. Fondamentalement se pose la question suivante : quelle est la volonté de Dieu quant à la participation des femmes à la proclamation de l'Évangile ? Qui peut prétendre - et sur la base de quels critères - pouvoir apporter à cette question une réponse valable pour l'éternité ?

(4) De larges pans du peuple de Dieu n'acceptent et ne comprennent pas la doctrine de l'« *Ordinatio Sacerdotalis* »¹. Pour cette raison doit être adressée à la plus haute autorité de l'Église (le Pape et le concile) la question de savoir si la doctrine d'« *Ordinatio Sacerdotalis* » ne doit pas être examinée : au service de l'évangélisation, il s'agit de permettre une participation correspondante des femmes à la proclamation, à la représentation sacramentelle du Christ et à la construction de l'Église. Que la doctrine d'« *Ordinatio Sacerdotalis* » lie infailliblement l'Église ou non doit dès lors être fermement examiné et tiré au clair à ce niveau (cf. également 5.3).

(5) La question des services et ministères des femmes au sein de l'Église de Jésus Christ, en particulier la question de la participation des femmes aussi au ministère sacramentel - et outre le regard sur les Écritures, la tradition et sur le potentiel d'ouverture des ministères aux femmes présent dans ces sources - fait en outre paraître nécessaire d'apprendre à lire les « signes des temps ». Volet indispensable de cet apprentissage : il faut réfléchir aux différentes positions théologiques selon l'angle de vue de la parité entre les sexes, il faut procéder à d'étroits échanges avec les sciences sociales, les sciences culturelles et sciences humaines, et reprendre de façon constructive leurs réflexions théoriques sur les genres. Dans ce contexte, il faut aussi se rappeler qu'il existe des personnes, au sein de l'Église catholique romaine, qui font l'expérience que leur identité sexuelle n'est pas raisonnablement prise en compte dans la distinction entre homme et femme. Le présent texte ne traite pas spécifiquement d'elles, mais les inclut comme personnes tout autant concernées dans les affirmations ici présentées sur la parité entre les sexes. Il faut se rappeler dans notre contexte thématique que des réserves, quant à la participation des femmes au ministère sacramentel en représentation du Christ, sont dérivées des Écritures et de la tradition. Avec l'examen critique de ces argumentations va de pair l'ouverture d'esprit envers une possible participation de toutes les personnes au ministère ordonné.

(6) Les chemins sont multiples qui permettent de se rapprocher de l'objectif formulé de parité entre les sexes. Ce document choisit un effort d'argumentation : Le rappel d'expériences faites de la violence sexualisée et de l'abus de femmes par des hommes au plan spirituel motive à une action résolue, au cours de laquelle la volonté d'inverser sa conduite figure au cœur de l'attention (Partie 2). Il est nécessaire de fonder l'argumentation sur la théologie biblique (Partie 3). Des arguments anthropologiques, historiques, théologiques systématiques et théologiques pratiques fondent le positionnement adopté (Parties 4 et 5). Les perspectives du temps présent pour la proclamation de l'Évangile de Jésus Christ par l'Église sont à considérer au regard de l'argumentation exposée (Partie 6).

(7) Il existe une littérature mondialement très étoffée sur l'ensemble des aspects thématiques abordés ici. Notre contribution a été rédigée dans la perspective d'être entendue par l'Église mondiale et d'être mise en œuvre de façon correspondante. Il est extrêmement souhaitable

¹ Pape Jean-Paul II, Lettre Apostolique sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes *Ordinatio sacerdotalis* (22 mai 1994).

que partout sur la Terre les êtres humains se mettent en route, qu'ils se mettent à dialoguer ensemble sur les préoccupations et éléments de connaissances exposés ici. Chaque argumentation théologique est située dans un contexte. Dans l'Église d'Allemagne, la prise de conscience des abus spirituels et violences sexuelles envers les femmes et les jeunes filles a fait monter en puissance la résistance contre l'injustice et dicté l'exigence d'une réflexion théologique et d'une action correspondante de toute urgence.

2. Défis de notre époque

2.1. Consternant : femmes et jeunes filles abusées au plan spirituel et sexuel, violence sexuelle et sexualisée à leur rencontre

(8) Jusqu'à une époque très récente, les jeunes filles et des femmes victimes d'abus sexuels au sein de l'Église étaient restées largement invisibles. Ce depuis peu seulement que sur les territoires germanophones les regards se portent vers ces personnes affectées, qui, à l'âge adulte, ont été victimes d'abus spirituels et sexuels dans l'espace ecclésial. Beaucoup ont du mal à en faire le récit. Aux expériences vécues, souvent traumatiques et inspiratrices de honte, s'ajoute le fait que bien souvent on ne les croit pas ou leur impute même une (co)responsabilité du mal qui leur a été fait. Les femmes affectées sont souvent confrontées à une « non-compétence » institutionnelle, exprimée par exemple par des délégués aux personnes affectées, qui leur signalent ne pas avoir compétence pour les adultes. De la sorte, les personnes concernées sont à nouveau victimes d'un abus de pouvoir. Une telle façon d'agir peut provoquer des retraumatisations.

2.1.1 Potentiel de danger dans la doctrine et le système de l'Église catholique romaine

(9) L'abus a lieu dans des situations spécifiques de pouvoir et spécifiques des sexes Prendre conscience du groupe féminin affecté et le prendre au sérieux sont une question de crédibilité de l'Église ainsi que de la justice. L'Église est exposée aux mêmes risques que d'autres communautés : les faiblesses de personnes particulièrement vulnérables sont exploitées, les inégalités sont cimentées et il est abusé du pouvoir. Il faut tenir compte de plusieurs facteurs systémiques dans l'Église. L'abus spirituel fait dans de nombreux cas partie intégrante de la planification et de la préparation d'une violence sexualisée. Le potentiel de risque réside en particulier dans une double asymétrie spécifiquement catholique et romaine : lorsque des prêtres commettent un abus, ils agissent en membres du clergé dépositaires d'autorité ; en tant qu'hommes, leur sexe masculin leur confère une position privilégiée. L'étude MHG a identifié un certain comportement dominant de prêtres constituant un cléricalisme à risque d'abus : on observe dans les actes d'abus spirituels et sexuels que les titulaires de ministères de l'Église sacralisent leur propre personne et légitiment leurs actes en disant agir au nom de Jésus Christ. Des personnes affectées rapportent également que via le subterfuge d'une référence à Marie un rôle de servante soumise voire servile leur a été assigné, leur intimant de tolérer l'abus en silence bien que dans le « Magnificat » cette même Marie, femme autodéterminée, courageuse et forte, prophétise le renversement des rapports de domination. Aussi longtemps que les femmes seront comparées à l'image d'Ève la séductrice, elles paraîtront responsables des actes des hommes en apparence sans défense face à leur séduction.

(10) Souvent ce sont des stratégies d'inversion fauteur/victime qui conduisent, dans le contexte de l'abus, à ce que les jeunes filles et les femmes aient honte des abus qu'elles ont vécus parce qu'elles se sentent fautives et qu'une part de la faute de ce qui est survenu leur est suggérée, une survenance qu'elles n'ont ni recherchée ni provoquée ni activement organisée. Dans de nombreux contextes d'abus dans l'espace de l'Église, des femmes qui savent et qui occultent des faits sont souvent les fautrices à côté de décideurs masculins. Il faut avoir cela dans le champ de vision dans le travail de mémoire et de prévention. Il existe également des modes comportementaux de chrétiennes et chrétiens consistant à soutenir la dominance masculine dans le clergé et à promouvoir, par leur attitude dévote vis-à-vis des titulaires de ministère, le risque d'un abus spirituel et sexuel.

2.1.2 Potentiel de risques dans la pastorale et la célébration des sacrements

(11) Les actes pastoraux et la célébration sacramentelle sont, en tant que formes de communication humaine, toujours chargés de sens : par exemple lors des impositions de mains, des onctions, des distributions de dons eucharistiques et des gestes de bénédiction. Ces actes sont d'une importance appréciable, mais ils constituent en même temps un potentiel de danger. L'abus spirituel et sexuel se produit fréquemment dans le contexte de célébrations de sacrements ou dans d'autres situations de la pastorale, parce qu'il naît dans ces situations un rapport complexe de pouvoir et de dépendance fondé sur le rôle professionnel de la personne chargée de la pastorale. De telles configurations favorisent les agressions physiques, émotionnelles, spirituelles ou psychiques et les manipulations. Dans le contexte de ces expériences, le fait que dans la plupart des situations pastorales les jeunes filles et les femmes rencontrent principalement des aumôniers masculins constitue une problématique synonyme de défis. C'est surtout le ministère officiel, réservé aux hommes, dans la célébration du sacrement de réconciliation, qui a été abusivement utilisé malgré la menace de punitions sévères ; pour cette raison, le confessionnal est devenu un lieu d'horreur pour bon nombre de jeunes filles et de femmes. Les récits de femmes affectées révèlent à quel point l'abus subi a nui à leur foi. Chaque célébration liturgique supplémentaire risque alors d'avoir un nouvel effet traumatisant. Les personnes affectées perdent ainsi accès à une importante source de résilience. Il ne reste plus que les célébrations sacramentelles communes de la réconciliation et de l'extrême-onction, que les femmes ne peuvent toutefois pas diriger mais seulement co-organiser.

2.1.3 Exposition des femmes à des risques dans leurs relations de service avec l'Église

(12) À de nombreux égards en lien avec l'Église, notamment dans le domaine de la pastorale, les femmes sont sous-représentées dans les postes à responsabilités. Cela vaut également pour les femmes accomplissant des activités de direction au sein du bénévolat. Dans cette structure, elles sont nombreuses à se heurter quotidiennement à un sexisme bien souvent manifesté par leurs supérieurs hiérarchiques masculins. Il n'est pas facile de doser raisonnablement la proximité et la distance. L'abus du pouvoir clérical décourage les femmes exerçant une fonction rétribuée ou bénévole. Ces discriminations fortifient le souhait des femmes de prendre elles-mêmes en charge la direction dans des contextes pastoraux et sacramentels. Une telle intention des femmes est fréquemment diffamée, qualifiée d'aspiration illégitime et présomptueuse au

pouvoir, sans avouer au passage que les configurations en place impliquent précisément de telles relations de pouvoir.

(13) Dans la description de la motivation des femmes à assumer et configurer des services et ministères au sein de l'Église, il est compréhensible de voir en elles, depuis la position des détenteurs de ministères, des êtres humains qui veulent être leurs égaux. Un tel regard influencé par des questions de pouvoir change lorsque l'on réalise que beaucoup de femmes n'aspirent pas à un ministère jusqu'à présent fermé à elles, mais qu'elles font attention à leurs propres charismes par pure joie de proclamer l'Évangile et qu'elles souhaitent accomplir un service au sein de la communauté de foi, service auquel elles se sentent appelées par Dieu.

2.2 Élément de connaissance : la parité entre les sexes dans le dialogue sociétal

(14) L'aspiration à la justice concerne tous les types de relations et rapports sociaux, donc aussi les relations entre les sexes et les rapports sociétaux entre les sexes. La parité entre les sexes est instaurée lorsque chaque personne, dans le contexte sociétal respectif et indépendamment de son appartenance à un sexe ou de son identité sexuelle, jouit des mêmes droits et des mêmes opportunités de jouissances des biens et d'accès à des fonctions, et lorsqu'elle peut vivre une vie librement déterminée.

(15) Les traditions philosophiques, théologiques et politiques européennes ont conduit à l'ère chrétienne à une identification de l'humain avec le masculin, donc à un gouvernement androcentrique des sexes. La hiérarchisation qui l'accompagne a jusqu'à aujourd'hui pour conséquence que toutes les personnes « non masculines » sont régulièrement obligées de réclamer l'instauration de l'égalité universelle entre les êtres humains. D'où la nécessité d'accords tels que la Convention européenne des droits de l'homme (notamment l'art. 14, Interdiction de la discrimination) ainsi que de stratégies permettant de résorber les inégalités entre les sexes instaurées par les humains, et donc de conduire à la parité entre les sexes.

(16) La Loi fondamentale en vigueur en Allemagne constate à l'article 3 l'égalité fondamentale entre tous les êtres humains, indépendamment de toutes les différences existantes dues au sexe, à l'ascendance, la langue, au handicap, au territoire de naissance et à l'origine, à la foi, aux opinions religieuses ou politiques. L'État promet ainsi « la réalisation effective de l'égalité en droits des femmes et des hommes et agit en vue de l'élimination des désavantages existants. » (Loi fondamentale, art. 3, al. 2). Pour y parvenir, d'autres règlements détaillés sont régulièrement fixés pour surmonter les non-respects encore persistants de la parité entre les sexes. La situation existante est encore digne de critique ; des modifications et adaptations nouvelles sont constamment nécessaires.

(17) Au sein du dialogue de société figurent différentes conceptions de ce à quoi pourrait et devrait ressembler la parité entre les sexes. Les évolutions de société comme par exemple la mondialisation, les migrations, l'intégration européenne, la pluralisation des formes de vie, la transition démographique ou les mouvements sociaux apportent de multiples éclairages à ce thème. Il faut songer par exemple au fait que les femmes ne peuvent pas toutes être réunies sous le vocable « nous » ; il convient de citer pour exemple les migrantes, les femmes noires, juives, lesbiennes ou les femmes handicapées. Elles font l'expérience dans le monde entier et aussi en Allemagne d'être considérées, au-delà de la question de leur identité sexuelle, comme

étant « les autres » et par conséquent d'être marginalisées. Une analyse différenciée de la façon dont une injustice est provoquée, vécue et fondée via (mais pas seulement) le sexe, est impérativement nécessaire.

(18) Le sexe est donc - au sens de genre - à considérer sous un angle multidimensionnel. Le sexe social et socioculturel, tel qu'il se représente respectivement et vaut comme allant de soi dans un contexte culturel précis, est le résultat d'un processus sociétal. De la sorte, les multiples différences au sein des sexes sont prises au sérieux. En même temps, c'est dans ce contexte qu'il faut poser avec une nouvelle sensibilité la question de la bisexualité, sur la base d'expériences et d'éléments de connaissance scientifiques.

(19) Lorsqu'on parle du sexe de l'être humain, des jugements sont émis - sur des qualités, possibilités, centres d'intérêts et besoins différents des femmes et des hommes définis de façon androcentrique - souvent selon un angle conditionné par la biologie. Ils deviennent une base d'argumentation pour déterminer les relations entre les sexes ainsi que pour fonder leur place prétendument juste au sein de la société. Donc, pour parvenir à la parité entre les sexes, c'est surtout de l'entendement respectif des relations entre les sexes qu'il faut discuter. Il existe à ce titre des positions qui insistent plus fortement sur la différence entre les sexes. D'autres positions soulignent l'égalité des sexes avant leurs différences. Il existe en outre des démarches élaborant une convergence envisageable de la différence et de l'égalité.

(20) Dans la société civile, la position de la différence a été cristallisée comme modèle de la complémentarité des sexes. Ce modèle part du principe que le féminin complète le masculin voire tend même à subordonner le féminin au masculin. En réponse à l'hypothèse de cet ordre patriarcal et hiérarchisé des sexes, il se trouve dans le féminisme une évaluation positive nouvelle des valeurs et modes de vie féminins, et donc des rôles des sexes et des caractères traditionnels. Bien que positive en soi, une telle façon de voir - selon laquelle un domaine propre au sein de la société est attribué aux femmes ou revendiqué par elles - recèle aussi des risques : elle peut avoir un effet d'apaisement et négliger la critique du maintien vigoureux, inchangé, des rapports de pouvoir prédominants.

(21) En face de cela, la position d'égalité défendue notamment dans les concepts sociologiques s'attaque aux caractères sexuels et rôles des sexes traditionnels, à l'androcentrisme et aux différentes formes de sexisme. L'objectif de cette démarche pour l'égalité est la participation des femmes dans des domaines, dominés par les hommes, dans lesquels sont distribués le pouvoir, l'aisance matérielle et le prestige. Cette démarche tend toutefois à ramener la justice à une égalité formelle, et à traiter de manière abstraite les différences culturelles et sociétales existant entre les sexes.

(22) Dans les démarches qui cherchent à surmonter les dilemmes résultant de ces positions, l'égalité et la différence sont mis en relation mutuelle. L'exigence d'égalité trouve son point de départ dans le fait que ce que l'on veut comparer est différent. Cette démarche est fondée sur la représentation du sujet comme un individu indépendant possédant une identité propre. Il n'existe pas « la » femme pas plus qu'il n'existe « l' » homme. La diversité des contextes d'existence et des configurations de vie a de l'importance et sa propre valeur dans la détermination de la parité entre les sexes, de la même manière que l'expérience individuelle. Cette démarche place devant une tâche difficile : les principes de la différence et de l'égalité sont à

relier entre eux : sans hétérogénéité, impossible de fonder l'essence de la différence et de réfléchir à l'égalité. En conséquence de ces réflexions, il faut avoir conscience que chaque personne a sa personnalité propre et respecter ses charismes.

(23) Face aux processus de transformation sociétaux ainsi qu'à la transition actuelle du monde économique, du travail et de l'univers de vie, la question des relations entre les sexes et celle de la parité entre les sexes se posent sans cesse à nouveau partout dans le monde. La réponse qui y est apportée se trouve en lien étroit avec le sondage des conditions respectivement prévalentes, et elle a des répercussions sur les possibilités et chances d'une perception, indépendante du sexe, de toutes les fonctions, ministères et métiers dans la société comme dans l'Église. Les attributions de rôles dans le cadre d'une polarité orientée vers l'essence prétendument naturelle des sexes sont bien souvent interpellées de manière très critique dans la société d'aujourd'hui ; et il n'est pas rare dans le contexte ecclésial que la réception soit à cet égard absente. Les structures aujourd'hui en présence et les rapports de pouvoir au sein de l'Église catholique romaine sont déterminés essentiellement par des schémas culturels qui se sont cristallisés au fil des millénaires. Tandis que les images de la femme et de l'homme évoluent vite en ce moment dans notre milieu culturel, les rôles et tâches anciens attribués aux femmes et aux hommes restent, pour l'instant, officiellement inchangés au sein de l'Église. Comme dans la société et malgré les efforts actuels, les femmes sont sous-représentées dans les instances dirigeantes de l'Église. Les métiers exercés par les femmes sont situés au bas de la hiérarchie, ils s'accompagnent de moins de prestige social et sont moins bien payés. L'accès au ministère sacramentel est barré aux femmes. Les interpellations de l'Église critiques en conséquence s'amplifient, aussi bien en provenance de la société que de l'intérieur de l'Église. Cela a pour effet que l'Église accompagne de son soutien ici et là, au regard de son voisinage sociétal, la lutte entretemps plus que séculaire autour des relations et de la parité entre les sexes, mais qu'elle hésite encore beaucoup trop à en faire sa propre affaire de cœur et qu'elle en fait encore plus rarement une mission touchant à sa propre action.

2.3 Diagnostic : un besoin complet de réforme

(24) Face à l'horreur de la violence spirituelle et sexualisée faite aux femmes, face aussi à la marginalisation et à la discrimination persistantes des femmes au sein de l'Église catholique romaine, une reconnaissance de faute, une prise de conscience différente et un changement de comportement s'imposent d'urgence.

(25) Le Concile Vatican II dit à propos de l'Église : « Elle est à la fois sainte et a toujours besoin de purification, elle emprunte toujours le chemin de la pénitence et du renouvellement. »² À toute époque, l'Église a pour mission de se renouveler et de proclamer le message pascal comme étant sa mission.

(26) La « structure sociétale de l'Église », rappelée par le Concile Vatican II,³ dans laquelle agit l'esprit de Dieu, est définie dans la perception publique surtout aussi par la configuration des services et ministères que des personnes exercent au sein de l'Église. Principe valide aussi de-

² Concile Vatican II, Lumen gentium 8.

³ Ibid.

puis une perspective théologique : l'Église acquiert sa physionomie visible surtout dans les célébrations liturgiques, dans la catéchèse et la diaconie. Les responsables qui y œuvrent sont mesurés à une aune exigeante : celle de représenter, régulièrement et toujours de façon approximative Jésus Christ comme étant un motif, le motif de l'action de l'Église.

(27) À quoi les êtres humains reconnaissent-ils la présence de Jésus Christ dans son Esprit Saint? Les exhortations de Paul contiennent un message clair : il ne doit pas y avoir de recherche de célébrité personnelle (cf. 1 Co 1, 29-31). Des dons et des attitudes spirituelles caractérisent les êtres humains disciples de Jésus : volonté de réconciliation, bonté, humilité, persévérance, attention des uns pour les autres, temps des uns consacré aux autres et beaucoup d'autres bonnes choses. Les caractéristiques de l'amour que Paul énonce dans 1 Co 13 sont le point de départ d'un processus de différenciation commun ciblant l'accès des femmes au ministère, donc le programme constant de réforme de toutes les Églises.

(28) Aujourd'hui (aussi), de nombreuses personnes mesurent l'Église au comportement des personnes qui la dirigent. Et pour la plupart il est indifférent actuellement qu'un homme ou qu'une femme se manifeste en tant que représentant ou représentante de l'Église chrétienne. L'important c'est surtout que les personnes occupant des services de direction dans l'Église tentent constamment de vivre comme Jésus Christ l'a fait.

3. Fondement biblique

(29) Dans les écritures bibliques se trouvent des portraits différents de l'être humain. Les exégètes juive et chrétienne de ces dernières décennies ont reconnu à quelle grande échelle la Bible se fait l'écho de toute la diversité des services occupés par des femmes. En outre, l'exégèse a déterminé comment les structures sociales antiques ont influencé les textes bibliques et leur transmission, mais aussi le développement des ministères et des services eux-mêmes.

3.1 Dans la création, tous les êtres humains sont à l'image de Dieu

(30) Le premier récit de la création souligne l'égalité des sexes : l'être humain a été créé en premier lieu à l'image humaine de Dieu (statue vivante de Dieu), en ressemblance à Dieu. C'est ensuite qu'il est dit qu'il en existe une variante masculine et une variante féminine (cf. Gn 1, 26-27). Le texte s'insurge contre le monde protéiforme des dieux et déesses de l'Antiquité. Une déité n'a pas de forme humaine (anthropomorphe) ; les êtres humains en revanche sont, eux, tout à fait à l'image de Dieu (théomorphes), et ceci indépendamment de leur sexe.

(31) C'est surtout dans l'Égypte antique que le roi - la reine aussi parfois - était considérée comme l'image humaine d'une déité. Gn 1, 26-27 transmet ce privilège royal à l'ensemble de l'humanité. Que tous les êtres humains soient à l'image de Dieu consiste pour eux à exécuter la volonté divine et à régler ensemble le bien commun (cf. Gn 1, 28), indépendamment de l'origine sociale ou du sexe. Dans Gn 1,31, cet ordre égalitaire est jugé « très bon » par Dieu lui-même.

3.2 Violence (sexuelle) envers les femmes dans la Bible

(32) Les textes bibliques ne font pas que relater le bon état initial du monde. Ils font état aussi de nombreuses ruptures dans les relations avec Dieu et entre les sexes. Dans de nombreux cas, ils posent en préalable la soumission tacite des femmes, jusque dans les rapports sexuels. D'un autre côté ils attirent régulièrement l'attention sur la problématique de ce(t) (dés)ordre entre les sexes.

(33) Le droit successoral traite exclusivement la question de savoir quels fils sont pris en compte (cf. Dt 21,15-17). Les femmes ne sont pas nommées comme témoins au tribunal (cf. Nb 35,30), la conclusion d'un mariage vaut la plupart du temps comme un arrangement entre hommes prévoyant que les femmes changent de propriétaire comme s'il s'agissait d'un bien meuble (cf. p. ex. Gn 29, 1-30 ; Tb 7,9-17). Structurellement, les femmes sont désavantagées et ainsi particulièrement vulnérables aux abus de pouvoir. Les Saintes Écritures connaissent aussi l'abus particulier de pouvoir que constitue la violence sexuelle, mais elles le jugent sévèrement. Elles révèlent qu'une telle violence peut être camouflée sous le terme d'« amour », par exemple dans ce cas de Dina (cf. Gn 34,3) ou de Tamar (cf. 2 S 13,1).

(34) Plusieurs textes prophétiques décrivent comment une femme est déshabillée à titre punitif et humiliée en public. De telles scènes valent comme métaphores de la destruction du royaume de Judée (cf. Jr 13,15-27), du royaume israélite du Nord (cf. Os 2-3) ainsi que des cités Jérusalem et Samarie (cf. Ez 23 ; 16, Lm 1,8-9). Cela va jusqu'au viol réputé punir, dans cette image, les relations sexuelles antérieures au mariage (cf. Ez 23, 3), l'adultère (cf. Jr 13,27 ; Ez 23,4-8 et 11-27) et l'orgueil (cf. Es 47,7-8). Le non-respect de normes sexuelles constitue la métaphore de pratiques culturelles punissables selon les prophètes. La punition - le viol dans l'image, la conquête et la destruction de la cité ou du pays dans la réalité - paraît ainsi cohérente et juste.

(35) Les scènes relatées dans la Bible prouvent l'existence d'une attitude de base fatale en ce sens que la faute de l'abus est attribuée aux victimes de l'abus. Une telle attitude empêche jusqu'à aujourd'hui de nombreuses victimes de thématiser la violence vécue ou de déposer plainte.

(36) Inversement, les Saintes Écritures montrent en plusieurs endroits comment les femmes restent en capacité d'agir aussi en situation de très grand désarroi. Après que Tamar a été violée par son demi-frère Amnon, elle s'oppose à son injonction d'occulter l'acte et, par un deuil rituel, elle rend publiques sa blessure et sa tristesse (cf. 2 S 13,1-22). Susanna parvient à échapper de justesse aux rapports sexuels que l'on veut lui imposer. Au cours du procès qui s'ensuit, les auteurs du méfait retournent la faute et diffament Susanna qu'ils qualifient de femme adultère, et interdiction lui est faite d'exposer sa version des faits. Elle s'adresse à Dieu, son unique Allié. Il lui vient en aide en la personne de Daniel qui révèle son innocence, confond les malfaiteurs et fait que justice soit rendue à Susanna (cf. Dn 13).

(37) Une image inverse positive, d'une autre nature, est dessinée par les louanges qui décrivent une relation innocente, non-violente, consensuelle, sur un pied d'égalité.

3.3 Patriarcat, kyriarcat et leur inversion dans les Saintes Écritures

(38) L'ordre sociétal enclin à la violence, dans lequel les textes bibliques ont vu le jour, est souvent appelé « patriarcat » (domination des pères). Dans l'exégèse et dans d'autres domaines spécifiques, c'est le terme « kyriarcat » (domination d'un seigneur) qui s'impose de plus en plus. Ce terme signifie qu'à la tête d'une collectivité se trouve un seul homme (kyrios) auquel tous, femmes et hommes, doivent se soumettre. Cela vaut d'une manière générale pour la « maison », à savoir la communauté d'habitation et économique d'une grande famille. Mais cela vaut également pour la collectivité politique présidée par un roi, ou pour le personnel du temple à la tête duquel se trouve un grand-prêtre. Dans cet ordre sociétal, certaines femmes peuvent tout à fait exercer leur influence - en partie aussi sur des hommes socialement moins bien lotis qu'elles - mais cette influence est toujours subordonnée et liée à l'homme qui occupe le sommet (cf. Bethsabée dans 1 R 1,11-31). Dans de nombreux textes bibliques, le sexe est très clairement reconnaissable comme facteur de l'inégalité de traitement structurelle, comme l'indique le paragraphe lui-même. Des démarches exégétiques transversales posent cela en préalable, mais elles vont encore plus loin en constatant que le sexe n'est que l'un des nombreux facteurs qui déterminent la place et les possibilités d'action dans la société, d'autres facteurs étant p. ex. le rang social, la santé, le revenu, etc. Pour cette raison, Bethsabée peut déclencher une conjuration pour conduire son fils Salomon sur le trône, ce qui en retour lui confère une influence que d'autres femmes et hommes n'ont pas. Cela fait précisément partie des modes d'action du patriarcat et du kyriarcat que les femmes doivent faire le détour par les hommes et recourir à des outils de pouvoir plus subtils pour acquérir de l'influence, et il n'est pas rare que cela ait lieu aux frais d'hommes et de femme structurellement moins bien placés (un autre exemple est le récit de Potifar, de son épouse et de Joseph dans Gn 39).

(39) Tandis que les Saintes Écritures posent cet ordre kyriarcal naturellement en préalable à maints endroits, elles font également état d'éclats qui brisent cet ordre. Dans l'Ancien Testament, ce sont les mères originelles ainsi que de nombreuses femmes qui en tant que prophètes et juges guident le peuple (cf. p. ex. Debora dans Jg 4-5). Les filles de Celofehad exigent l'héritage de leur père et le reçoivent (cf. Nb 27,1-11).

(40) Il faut également citer les femmes non israélites spécialement mentionnées dans la généalogie de Jésus (cf. Mt 1,1-17) bien que l'attention principale porte sur la ligne d'ascendance masculine. Aussi dans le comportement de Jésus, il devient visible qu'il sape et supprime les principes du kyriarcat. Il fait répétitivement référence au Père et Seigneur céleste sous le règne duquel tous les êtres humains deviennent frères et sœurs égaux en droits. Il brusque sa famille biologique et sociale et fonde à la place une famille de Dieu nouvelle et égale en droits, conforme à des référentiels célestes (cf. Mt 12,49-50).

(41) L'Ancien Testament ne mentionne pas de prêtresses. Tandis qu'en d'autres endroits du monde antique l'existence de prêtresses est prouvée, ce n'est pas le cas à Jérusalem. Sont supposées comme motifs possibles entre autres des prescriptions de pureté rituelles excluant un temps les femmes des actes cultuels en raison de leur incapacité à exercer le culte pendant leur menstruation (cf. Lv 15,19-30). Il est également possible que des tabous frappant le mariage et la procréation jouent un rôle. Tout cela reste cependant de la spéculation étant donné que l'absence prêtresse n'est pas motivée dans la Bible.

(42) Dans le Nouveau Testament, le terme grec typique de Hierus (prêtre) n'est jamais utilisé pour des services ou ministères au sein des premières communautés chrétiennes. L'épître aux Hébreux déclare que les fidèles du Christ ont (uniquement) un grand-prêtre, à savoir Jésus Christ (cf. He 3,1 ; 4,14 ; 5,10). Dans le livre de l'Apocalypse, le terme de prêtre est utilisé comme titre honorifique attribué à tous les baptisés (cf. Ap 1,6 ; 5,10 ; 20,6). À cela se rattache la doctrine du sacerdoce commun de tous les croyants. Les êtres humains parvenus à la foi en Jésus Christ sont « la race élue, la communauté sacerdotale du roi » (1 P 2,9).

3.4 « Les Douze » et « les apôtres », ce n'est pas la même chose

(43) Plus fréquents et producteurs de plus d'effets que le terme de prêtre sont, dans les écritures du Nouveau Testament, des termes tels que « Apôtres », « les Douze », « presbytre » « diacre » et « Episkopos ». Il faut dans un premier temps faire la distinction entre ce que l'on peut attribuer au Jésus historique et ce qui s'est produit au temps postpascal. Ces deux éléments ne nous sont accessibles que par les textes, rédigés plus tard, des évangiles. Il faut situer Paul entre les deux, lui qui écrit aux communautés situées hors de Palestine dès avant la rédaction des évangiles. Dans ses épîtres se reflète ainsi l'usage le plus ancien, dans la langue des premiers chrétiens, du terme « apôtre ». Cet usage diffère de celui de Saint Luc qui - après le décès de Paul - rédige avec son évangile et l'histoire des apôtres une œuvre double qui veut spécialement souligner la préoccupation de continuité historique entre le Jésus pré-pascal et la naissance de l'Église après Pâques. L'entendement de ce qu'est un apôtre, de ce qu'est une apôtre se transforme donc à cette époque.

(44) D'abord au sujet du personnage historique de Jésus : Marc, le plus ancien des évangélistes, relate que Jésus choisit douze hommes et « et il en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher avec pouvoir de chasser les démons » (Mc 3,14). Ces Douze renvoient aux douze tribus d'Israël et donc à l'aspiration de Jésus à réunir le nouvel Israël (cf. Lc 22,28-30 ; Mt 19,28). Vu que les fondateurs des douze tribus d'Israël étaient de sexe masculin conformément au principe kyriarcal de l'ordre sociétal alors en vigueur, les représentants symboliquement appelés du nouvel Israël ne pouvaient être que des hommes, autrement le symbole n'aurait pas été compris. Paul parle maintenant plusieurs fois, dans ses épîtres, au cours de l'époque post-pascale de l'Église originelle, d'un cercle des apôtres (cf. Rm 16,7 ; 1 Co 9,5 ; 15,9 ; Ga 1,17.19). Toutefois et selon la recherche scientifique, ce cercle n'était pas identique au cercle des Douze appelés par Jésus avant Pâques. Les « apôtres » au sens paulinien étaient au contraire des personnes pouvant se prévaloir d'avoir rencontré le Christ ressuscité, et d'avoir reçu de lui une mission ; c'est pour cette raison que Paul se qualifie lui-même d'apôtre (cf. 1 Co 9,1 ; Rm 1,1 ; 1 Co 1,1). Dans 1 Co 15,3-7, le credo de la première chrétienté fait une distinction claire entre « les Douze » et « tous les apôtres ». Parmi ces derniers figurent aussi des femmes dont certaines sont nommément évoquées dans les évangiles. Selon les évangiles, des femmes sont témoins de la mort de Jésus, de sa mise au tombeau et de sa résurrection. (cf. Mc 15,40-41 ; Mt 28,1.9-10). Dans l'Évangile selon Saint Jean, c'est Marie de Magdala qui la première rencontre le Christ ressuscité et qui la première reçoit une mission de prédication (cf. Jn 20,1-18 ; Mt 28,9-10 ; Mc 16,9) ; pour cette raison, les pères latins de l'Église lui ont reconnu la place éminente d'« apostola apostolorum » vis-à-vis du cercle des Douze. Le pape François a remis cela en mémoire

au sein de l'Église lorsqu'il a élevé sa fête au rang liturgique d'une fête apostolique. Les apôtres sont donc des témoins publics, hommes et femmes, du Christ ressuscité.

(45) Dans le credo des premiers chrétiens auquel Paul renvoie dans sa première épître aux Corinthiens, seuls les témoins pascaux masculins sont cités nommément dans les récits des évangiles (cf. 1 Co 15,5-8). Pourquoi les femmes ne sont-elles pas citées, bien qu'ayant été présentes ? Dans le contexte socioculturel d'alors, il était habituel que dans un litige juridique seuls les témoins masculins valent comme indices exploitables devant un tribunal. Le fait que la formule cite exclusivement des témoins masculins, légitime la crédibilité de la proclamation de la foi. De cette façon cependant, les femmes sont d'avance exclues des rangs de ces femmes et de ces hommes qui furent témoins de Pâques et auquel(le)s revient pour cette raison le titre d'apôtres. En revanche, Paul lui-même revendique pour lui ce titre d'apôtre, en raison de sa rencontre avec le Christ ressuscité, devant Damas (cf. Ac 9), et appelle aussi plus tard d'autres personnes « apôtres », dont parmi eux au moins une femme (Junia, cf. Rm 16,7).

(46) Pour Saint Mathieu et Saint Luc les évangélistes, les Apôtres et les Douze ne font qu'un (cf. Mt 10,2 ; Lc 6, 13). Dans l'histoire des apôtres selon Saint Luc, il naît ainsi de cette manière, avec « les Apôtres », un groupe uniforme synonyme de continuité entre Jésus et l'Église en train de se fonder. Avec l'entrée électorale de Saint Mathieu dans le cercle postpaschal des Douze est nommé l'un de ceux « qui nous ont accompagné tout le temps où le Seigneur Jésus a marché à notre tête » (Ac 1,21). En ce sens, Paul n'est pas un apôtre pour l'auteur de la double œuvre lucanienne. La dénomination « les douze apôtres » a donc à voir avec l'image théologique de l'histoire que livre Luc : Ils rappellent, dans le modèle d'Église de Saint Luc, que la « doctrine des apôtres » (Ac 2,42) est le facteur décisif de continuité entre le Jésus terrestre et l'Église postpascale.

(47) Pour cette raison toutefois, l'image lucanienne de l'Église n'est pas simplement hiérarchique : La péripécie de la chambre haute, dans laquelle les Onze se réunissent « ensemble avec les femmes et Marie, la mère de Jésus, et ses frères » (Ac 1,14) pour prier d'un seul esprit, dessine l'image prégnante d'une Église originelle fraternelle sur laquelle l'Esprit se répand sans distinction le jour de Pentecôte. Une ecclésiologie peut reprendre aujourd'hui cette image biblique de Marie et de l'Église.

(48) Que résulte-t-il du constat néotestamentaire relatif aux « Douze » et aux « Apôtres » - qui ne font pas qu'un avec les premiers - pour discuter aujourd'hui des services et ministères au sein de l'Église ? L'argument selon lequel Jésus a appelé « les douze apôtres » et qu'il s'agissait exclusivement d'hommes, suit l'angle de vue ultérieur de Saint Mathieu et notamment de Saint Luc qui fait de ces douze hommes les apôtres fondateurs de l'Église. Si l'on part en revanche du terme de disciples, ce sont des hommes et des femmes que Jésus, de son vivant sur Terre, a envoyés en mission. La plus ancienne notion saisissable d'apôtres s'est orientée finalement sur la rencontre avec le Christ ressuscité et sur la mission qu'il a confiée. Ce groupe comprend - de Marie de Magdala à Andronikos et Junia en passant par Paul - de nombreuses personnes hommes et femmes parmi lesquelles figurent aussi les douze (ou onze) apôtres avec Pierre. D'une manière générale se pose donc la question de savoir dans quelle mesure est normatif le choix des Douze pour configurer plus tard la structure des ministères de l'Église, car un tel cercle des Douze n'est bientôt plus évoqué en tant qu'autorité. Il faut se rappeler en outre qu'il existe entre-temps plusieurs milliers d'évêques ayant qualité de « successeurs des apôtres ». Pour

quelle raison la seule question du sexe doit-elle normer la suite du parcours ? Il est presque impossible de fonder cela à l'aide de l'exégèse biblique.

3.5 Les femmes dans les communautés néotestamentaires

(49) Les premiers temps des communautés chrétiennes dans les villes d'Asie Mineure, de Grèce et à Rome sont vivants dans les épîtres de Paul qui ont vu le jour une génération avant les évangiles. Les femmes, nombreuses et mentionnées nommément avec leurs fonctions et leurs tâches au sein des communautés, livrent un tableau impressionnant : les femmes s'occupaient, de la même manière que les hommes et en leur compagnie, de diriger la communauté et de l'organiser. Elles étaient intégrées dans la proclamation approfondie de l'Évangile et dans le travail missionnaire . Cela ne vaut pas seulement pour les communautés fondées par Paul, comme le montre la liste de salutation dans l'épître aux Romains (cf. Rm 16).

(50) Vu que Paul dans son langage androcentrique associe aussi des noms de femmes aux désignations masculines de fonctions (Apostolos dans Rm 16,7 pour Junias, Diakonos dans Rm 16,1 pour Phœbé), il n'est pas à exclure que par la trilogie citée dans 1 Co 12,28 « apôtres, prophètes et maîtres », par les frères cités dans 1 Co 15,6 auxquels le Christ ressuscité est apparu, ainsi que par les évêques et diacres évoqués dans Phi 1,1, il entende aussi des femmes ayant réellement existé. On peut également penser que dans l'affirmation théologiquement importante sur la filiation divine dans Ga 4,4-7, la forme d'expression masculine se réfère aux genres masculin et féminin, donc aussi que les femmes à l'instar des hommes reçoivent elles aussi l'esprit et qu'elles deviennent comme eux des « fils » en droit d'hériter, et non pas des « filles » sous-privilegiées.

(51) Paul ne livre aucune information sur la façon dont la Cène a été dirigée, et par qui, pas plus qu'il n'emploie de terme défini pour une telle tâche, ni pour les hommes ni pour les femmes. Ce n'est que dans le Nouveau Testament que la présidence de la Cène est attestée, présidence qui est alors toutefois réservée à l'homme.

(52) Des rôles clés et de direction sont cependant reconnaissables, qui dans la pratique concrète étaient probablement remplis par les maîtres de maison respectifs et dans lesquels quelques noms de femmes sont parvenus jusqu'à nous : Marie, la mère de Jean Marc à Jérusalem (cf. Ac 12,12), Lydie à Philippi (cf. Ac 16,14.40), Prisca avec son mari Aquilas à Éphèse (cf. 1 Co 16, 19 ; 2 Tm 4,19) et Rome (cf. Rm 16,3) ; également à Rome : Marie, Junias, Triphène et Tryphose, Persis, Julie ainsi que la mère de Rufus et la sœur de Nérée (cf. Rm 16,6-15), Nympha de Laodicée (cf. Col 4,15), Apphia à Colossée (cf. Phm 1-2), Phœbé à Cenchrées (cf. Rm 16, 1) ainsi que Chloé (cf. 1 Co 1,11).

(53) Ce ne sont toutefois pas les listes pauliniennes de salutations et de charismes qui ont marqué prioritairement l'image ultérieure de l'Église. L'Évangile selon Saint Luc restreint l'apostolat aux Douze et met Pierre particulièrement en évidence. Il n'empêche que la recherche considère cet Évangile comme « l'Évangile des femmes » parce qu'il en mentionne nommément un grand nombre et qu'il est le seul à indiquer que des femmes aussi ont suivi Jésus au cours de ses voyages de prédication en Galilée (Lc 8,1-3). Tandis que le Nouveau Testament fait sinon souvent le récit de femmes qui ont besoin d'aide, il y est indiqué clairement que des femmes

se sont activement servies de leur patrimoine pour aider Jésus. L'exégèse récente signale cependant qu'ainsi le rôle de la femme change lui aussi entre l'époque de Jésus et celle de Saint Luc : ces femmes comme Marie de Magdala, qui auprès de Jésus avaient une mission de prédication, deviennent chez Saint Luc les soutiens et les servantes des prédicateurs masculins. Présentation des motifs : l'évaluation de l'Évangile selon Saint Luc et notamment l'évaluation de l'image de la femme qu'il y dessine fait débat actuellement entre les exégètes, ce que reflètent le projet de texte et la demande de modification. La demande modifiée de modification tente de tenir compte de ce débat encore inachevé.

(54) Derrière cela se trouve la situation modifiée des chrétiens de la seconde génération, qui migrèrent de la Palestine rurale vers le territoire des villes syriennes, d'Asie Mineure et grecques et prirent pied aussi dans le contexte urbain de Rome. L'adaptation exigée là-bas à la culture qui les entourait et aux structures sociales qui y prévalaient a prélevé son tribut, principalement auprès des femmes.

(55) Le changement de rôle des femmes devient net dans les lettres pastorales post-pauliniennes (avant 150 apr. J.C.) : les femmes sont exclues de la communauté publique et refoulées vers l'espace domestique. Les maisons églises conçues sur le modèle associatif romain sont dirigées par les « plus anciens » (presbiteroi). Le « kyriarcat » exige son tribut en motivant l'exclusion de femmes. Dans cette mesure il ne parvient toutefois pas (encore) à s'imposer entièrement étant donné que l'Église n'est pas dirigée par un seul homme mais par un cercle d'hommes.

(56) Certains chercheurs considèrent que l'interdiction paulinienne d'enseigner faite aux femmes dans 1 Co 14,34-36 n'est pas une partie originale de l'épître, mais un alignement ultérieur sur l'interdiction d'enseigner énoncée dans 1 Tm 2,11-15. Dans les deux cas cependant, l'interdiction d'enseigner n'est pas fondée théologiquement mais purement de façon sociologique, au regard des usages sociétaux habituels. Dans 1 Tm 2,12-14, il est fait appel à une exégèse de la Genèse discutable du point de vue d'aujourd'hui pour fonder la subordination de la femme à l'homme. Les diaconesses ne sont plus mobilisées qu'à des fins sociales caritatives et spécifiques à leur sexe (cf. 1 Tm 3,11).

(57) Le litige autour des veuves dans 1 Tm 5,3-16 montre avec une particulière netteté, depuis le poste d'observation d'aujourd'hui, toute l'ampleur de la peur, que l'on avait alors, qu'un entendement alternatif du rôle des femmes préjudicie à la bonne réputation des communautés chrétiennes (cf. 1 Tm 5,14). Au cours de la période paulinienne, les femmes qui se sont soustraites à la domination masculine dans la société et y ont résisté, ont apparemment été mieux acceptées. 1 Co 7 signale que les jeunes femmes aussi pouvaient vivre leur idéal de célibat motivé par la religion et placer leur état de chrétiennes avec une plus grande liberté au service de la prédication. Cette possibilité a été redonnée aux femmes seulement dans le contexte du mouvement monacal ascétique vers la fin de l'Antiquité. L'établissement du célibat pour les femmes en tant que forme de vie religieuse acceptée peut être considéré comme un acte d'émancipation important au sein de l'Église des origines.

(58) Même si les structures des ministères n'étaient pas encore cimentées dans les premières communautés, même si l'évolution n'avait pas un tracé rectiligne, le processus d'« institutionnalisation » est tôt reconnaissable. Plus l'institutionnalisation a progressé et plus les femmes

sont passées à l'arrière-plan. Chez Paul, les hommes et femmes porteurs de charismes et titulaires de fonctions font partie de la communauté (cf. 1 Co 12,28). Ici, des femmes sont imaginables. Les épîtres pastorales (avant 150 apr. J.C.) placent en revanche le charisme de Dieu (traduit par « grâce » dans la traduction unifiée) sur un pied d'égalité avec la grâce de l'ordination. Tous deux sont conférés par une imposition des mains selon le modèle paléotestamentaire (cf. 1 Tm 4,14). C'est au plus tard au deuxième siècle que les femmes ont été exclues d'un tel ministère. Cela vaut aussi pour le ministère tripartite composé de l'episkopos, du presbyteros et du diakonos que pour le monépiscopat (direction de la communauté par un évêque). Ces formes de direction se sont développées à l'époque post-néotestamentaire et elles seront fondées théologiquement plus tard par les pères de l'Église.

3.6 Modèles de ministères bibliques : de l'interprétation de l'histoire au modelage du temps présent

(59) Les ministères et services de l'Église tels qu'on les connaît aujourd'hui n'ont pas vu le jour subitement, et leur évolution n'a pas non plus été rectiligne. Des études de l'histoire sociale et plus récemment des études par sexe montrent complémentaires que la possibilité d'une femme de déterminer le contenu de sa vie dépendait largement de sa situation sociale et économique. Cela valait déjà aux débuts de l'Église chrétienne. Tout abandonner et suivre Jésus n'était pas à la portée de chaque femme. Dans les communautés urbaines romaines, les femmes esclaves ne pouvaient pas non plus occuper de fonction dirigeante. Ce que Phœbé la femme d'affaires et diaconesse pouvait à Cenchrées, était probablement interdit à l'esclave affranchie Junia à Rome malgré sa situation d'apôtre. Cela signifie que ce que nous savons sur des femmes réelles et sur leurs possibilités, ainsi que sur les limites de leur participation dans les premières communautés chrétiennes, dépend aussi toujours des représentations sociétales concrètes, en premier lieu des schémas prédominants des rôles remplis par les hommes et les femmes et auxquels les minorités chrétiennes s'adaptaient. L'exemple suivant illustre bien : lorsque Paul ou le rédacteur ultérieur intime rudement à la femme de se taire au cours de l'assemblée communautaire (cf. 1 Co 14,33-36), il fonde cette injonction sur le fait que le discours public de la femme n'est pas chose habituelle dans les assemblées communautaires. Inversement, il part du principe qu'elle doit jouer un rôle actif au cours des services religieux (cf. 1 Co 11,2-16). Selon la 1^e épître aux Corinthiens, la prédication par les femmes au cours du service religieux serait justifiée, en revanche leur rôle de présidentes de conseil paroissial en revanche, ou l'exercice de ministères de direction féminins au sein de l'Église serait absolument exclus.

(60) Le fait que des structures sociales de l'Antiquité définissaient largement les rôles des sexes dicte d'être très prudent aujourd'hui avant de comprendre des assertions bibliques sur les femmes comme s'il s'agissait de stipulations fondamentalement valables. L'Église ne s'est jamais sentie obligée de maintenir les normes de l'environnement païen antique sans les interpeller ; au contraire, au fil de son histoire, elle les a remis massivement en question et les a combattues pour certaines au prix d'un grand effort missionnaire. Aujourd'hui, la proclamation de l'Évangile est gênée par le fait qu'au sein de l'Église les sexes ne sont pas traités de façon égalitaire, et que le message chrétien perd ainsi sa crédibilité.

(61) Il pourrait s'avérer plus judicieux de reprendre la doctrine paulinienne des charismes et de l'appliquer aux dépositaires d'aujourd'hui, hommes et femmes, des dons de l'Esprit au sein de l'Église. Pour Paul, l'Église (Ekklesia) est - sur le plan christologique - le peuple de Dieu rassemblé dans le Christ et - sur le plan pneumatologique - le corps du Christ rassemblé par l'Esprit et vivifié par ses dons (cf. 1 Co 12). Reste devant, jusqu'à aujourd'hui, la vision d'une communauté chrétienne d'êtres humains dans laquelle ce ne sont plus l'appartenance à un peuple, le statut social ou le sexe qui revêtent de l'importance (Juif ou Grec, esclave ou homme libre, homme ou femme), mais l'existence nouvelle en tant qu'être humain baptisé dans le Christ (cf. Ga 3,28) donc un retour à la création originellement bonne. Paul cite ici un corpus de traditions devant lequel il s'était lui-même trouvé, dans un premier temps indépendamment de la question des ministères. Il nomme cependant le principe selon lequel l'Église dans sa situation actuelle peut orienter son plein pouvoir d'organiser nouvellement des ministères ou d'en créer de nouveaux, à partir de sa foi en la mission du Seigneur ressuscité.

3.7. Marie, amie de Dieu, sœur en la foi et archétype de l'Église

(62) Marie, la mère de Jésus, est la femme biblique dont l'action en faveur de l'Église est théologiquement et spirituellement inépuisable. Historiquement, nous ne savons d'elle guère plus que son nom et celui de sa cité d'origine, Nazareth. Au fil de tous les siècles, les images de la femme et celles de l'Église se sont orientées sur Marie. En tant qu'amie de Dieu, sœur dans la foi, dépositaire de la sagesse et archétype de l'Église⁴, elle symbolise aujourd'hui particulièrement une Église fraternelle, une communauté amicale des sexes dans un espace de grâce libérateur. Celle qui chante le Magnificat fait acte d'humilité et de volonté de servir. Elle se dit la « servante » ou « l'esclave » de Dieu et se remet ainsi un titre honorifique prophétique (cf. Moïse en tant que « serviteur » et « esclave » de Dieu dans Dt 34,5). Elle s'inscrit dans la longue tradition de ces femmes de la Bible (Miriam, Déborah, Judith, Esther et de nombreuses autres) à qui la confiance en Dieu donne de la force pour affronter les stéréotypes des sexes et qui chantent la fin de rapports de pouvoir injustes sous l'action de Dieu, étant donné que l'ange Gabriel s'est adressé à elle (Marie) et non pas, comme avant encore, lors de l'annonce de la naissance de Jean le Baptiste, par Élisabeth à son mari (Zacharie) (Lc 1,5-38).

(63) Le présent fondement biblique permet de reconnaître, malgré toute la prise en compte du contexte patriarcal d'apparition et d'interprétation, de multiples potentiels pour l'équivalence de l'homme et de la femme ainsi que pour l'envoi en mission conjointe des croyants, indépendamment de leur sexe, pour proclamer l'Évangile.

(64) Le cœur du message de Jésus était l'annonce du règne proche de Dieu (Mc 1,15). L'annonce du royaume de Dieu, qui s'est rapproché, valait pour tous. Les évangiles font état d'un grand nombre de rencontres de Jésus avec des femmes. Il s'avère dans tous les récits que Jésus adopte une attitude fraternelle et positive envers les femmes. Il leur parle, il les guérit, il prodigue son enseignement à ses disciples femmes, il les protège contre l'injustice sociale et la discrimination religieuse.

⁴ Cf. Concile Vatican II, Lumen gentium 53 ; 63.

(65) Dans tous les récits du tombeau vide à Pâques figurant dans les évangiles, ce sont des femmes qui les premières attestent de sa résurrection. Contrairement à la majorité des disciples, elles restent près de la croix et se risquent à emprunter le chemin du tombeau, elles reçoivent la révélation de la victoire sur la mort et la proclamation du message pascal leur est confiée.

(66) Dans les communautés pauliniennes, l'égalité charismatique des droits inclut les femmes. Les femmes ont naturellement leur part des dons de l'esprit qui tous doivent être investis pour construire la communauté. Pour cette raison, il n'a pas été renoncé aux services des femmes dans le travail de mission des premiers chrétiens. Au contraire, les femmes ont investi leur temps, leurs forces et même leur vie entière dans la diffusion de l'Évangile. Les femmes ont accompli un travail de prédication, de pastorale, d'enseignement et de direction dans les premières communautés chrétiennes.

4. Réflexions dans l'histoire de la tradition

(67) Au fil de toutes les époques dans l'histoire de la chrétienté, toutes les femmes ont joué un rôle porteur et organisateur au sein des communautés chrétiennes. D'innombrables femmes - souvent anonymes selon la tradition masculine autorisée - ont marqué l'Église et l'ont enrichie spirituellement bien qu'ayant commencé, à partir du 2^e siècle, à être exclues des fonctions de direction et des ministères ordonnés. Sans les religieuses, les chargées de la pastorale, d'activités caritatives, sans les enseignantes de théologie, sans les femmes missionnaires et les femmes mécènes, le processus historique de l'Église n'est pas concevable. Au passage les femmes se sont toujours frayé des espaces libres, et de haute lutte au besoin, dans les sociétés intrinsèquement patriarcales ; dans ces espaces elles ont exercé, outre le rôle de servantes et d'auditrices qui leur était assigné, également des fonctions de direction au sein de l'Église dans des cas d'espèce. Il revenait et il revient ici une grande importance surtout aux ordres de religieuses. Depuis les premiers temps de l'ère chrétienne, les abbesses exercent leur ministère avec leur autorité spirituelle dans les communautés qu'elles dirigent. Leur action a également de l'importance au niveau de la jurisprudence ecclésiastique, elle est qualifiée en droit canonique. Les ordres de religieuses exercent jusqu'à aujourd'hui une influence importante sur l'éducation spirituelle de la société. Par conséquent, la représentation de l'histoire de la chrétienté depuis l'angle d'observation des femmes n'est pas la narration d'une série de personnalités féminines exceptionnelles et marquantes, mais le rappel de l'histoire de cette proportion de femmes continuellement investie dans la vie de l'Église, dont il s'agit de prendre conscience et qu'il s'agit d'apprécier.

4.1 Évolutions à l'époque de la patristique et de la scholastique

(68) L'organisation des ministères s'oriente sur les schémas culturels de la société romaine dans laquelle les femmes ne pouvaient pas témoigner, signer de contrat, dans laquelle le mari ou un parent était le « tuteur » de la femme. Pour cette raison, les ministères de direction sacramentels en cours de configuration - au sein de la triade épiscopat, presbytérat et diaconat - étaient réservés aux hommes. Les presbytres étaient une instance composée d'hommes expérimentés qui conseillaient l'évêque et qui ensuite, tandis que les diocèses ne cessaient de s'étendre,

prirent en charge la présidence eucharistique dans les communautés participant au service religieux. Les diacres s'occupaient des services aux pauvres, aux veuves et aux orphelins. Les avis divergent jusqu'à aujourd'hui quant à l'importance dogmatique et théologique des ministères que les femmes ont exercé de l'Église originelle à celle du Moyen-Âge. Le ministère de la diaconesse dans l'Église occidentale est attesté jusqu'au début du Moyen-Âge. Les lignes d'argumentation entourant l'exclusion des femmes du ministère sacramentel se cristallisent ensuite, dans la théologie scolastique, autour de la question de savoir si les femmes exerçant le ministère peuvent représenter Jésus Christ dans la célébration de l'Eucharistie, et ces lignes se sont aussi associées à une conviction s'ancrant profondément dans la culture occidentale, à savoir de la moindre valeur du sexe féminin.

(69) Au sein de l'Église du premier millénaire, les femmes exerçaient différents services et ministères. Les veuves et les vierges qui se trouvaient au service de la communauté recevaient une ordination qui conférait une certaine expression à la suite qu'elles prenaient du Christ. Les diaconesses étaient ordonnées d'une façon similaire aux diacres. L'ordre ecclésial syrien de la « Didascalia apostolorum » présenté en l'an 220 parle d'un ministère de diaconesses ; ce ministère a compétence pour le suivi des femmes au sein de la communauté, pour les services aux malades, pour la catéchèse du baptême et pour l'onction baptismale des femmes. Au 4e siècle est cité pour la première fois le titre de « diaconesse » au concile de Nicée (en 325) ; au 5e siècle, le concile de Chalcedoine (en 451) atteste que des femmes avaient été ordonnées diaconesses. Il fixe l'âge minimum des diaconesses à 40 ans, des règles sont émises concernant la vie maritale et le mariage des diaconesses, et il y est question d'une ordination avec imposition de mains et prières. Dans la tradition occidentale, l'ordination des femmes est prouvée jusque dans le courant du 12e siècle. Dans l'Église de l'Est et la tradition orthodoxe, on trouve même plus longtemps encore des indices de l'ordination de femmes. Dans les grandes églises cathédrales de l'Antiquité, quelques diaconesses travaillaient aux côtés de nombreux diacres. Parmi les diaconesses les plus célèbres de l'Antiquité figurent Olympias à Constantinople, Celerina, Romana et Plagia à Antioche, ainsi que Radegonde, l'épouse de Clotaire roi des Francs et qui quitta la cour, se fit ordonner « diaconesse » et vécut à Poitiers.

(70) Dans la théologie scolastique et la canonique, il était apparu au milieu du 13e siècle une réflexion explicite sur l'exclusion des femmes du ministère sacramentel. En reprise de l'anthropologie aristotélicienne, la femme avait de par son être été subordonnée à l'homme et déclarée inapte à l'ordination. Il est mis en évidence ici que l'ordination sacramentelle est exclue par le droit divin, sachant que l'argument central est la « similitude naturelle » entre le signe sacramentel (avec inclusion du destinataire) et ce qui est désigné par le sacrement. En d'autres termes : le Christ homme ne peut être représenté que par un prêtre homme. La similitude conditionnée par la création, indique Bonaventure dans son commentaire des sentences, est le préalable à la constitution du sacrement, même si la plénitude du sacrement n'est atteinte avec certitude que par son instauration par le Christ. L'homme et la femme représentent « Dieu et l'âme », « le Christ et l'Église », « les éléments supérieur et inférieur de la raison » (Bonaventure, 4 Sent. d. 25, a. 2, q. 1 c.). Là, l'homme représente toujours l'élément divin supérieur, plus puissant, la femme l'élément créé inférieur, plus faible, elle est exactement dans cet esprit un « mas occasionatus », un « homme engendré dans des circonstances défavorables et donc de moindre valeur » comme l'écrit Thomas d'Aquin (STh I, q. 92, a. 1). Cela signifie exactement, selon l'argumentation, que la femme n'est pas en mesure d'exercer la représentation du Christ

dans la prêtrise étant donné qu'elle ne réunit pas les préalables au niveau de la « similitude naturelle », à savoir le genre masculin, raison pour laquelle elle ne peut pas occuper la place du futur mari dans l'alliance matrimoniale, qui est comprise comme une analogie avec la relation entre le Christ et l'Église.

(71) Une histoire de faute, à laquelle on a rarement pensé jusqu'à présent, concerne la question de la dévalorisation de la femme dans le contexte de la motivation du célibat obligatoire des religieux dans le cadre de la réforme de l'Église au 11^e siècle. Les femmes prêtres étaient considérées comme des prostituées et concubines, comme sources du péché et comme motif de perte des ecclésiastiques. Au 2^e concile du Latran (en 1139 apr. J.C.), la fréquentation de femmes par les ecclésiastiques des ordres supérieurs fut condamnée en tant qu'acte de fornication et acte impur ; elle leur fit perdre leur ministère. Pour cette raison, les ecclésiastiques furent enjoins à se séparer de leurs femmes et de leurs enfants. L'abstinence des prêtres fut entre autre fondée sur le fait que l'on ne pouvait pas toucher le corps du Christ pendant l'Eucharistie, et peu avant ou après toucher un « corps prostitué », celui de la femme. La pureté culturelle exigée envers le clergé entraîna - en liaison avec des assertions misogynes dans des textes bibliques et dans la tradition patristique - une disqualification de la femme dès lors considérée objet du désir pécheur.

(72) Dans la scolastique tardive déjà, Jean Duns Scot et Durand avaient modifié l'argumentation relative à l'exclusion de la femme du ministère ordonné. Un argument est introduit, qui se réfère à une instruction correspondante du Christ : la restriction de l'ordination aux hommes est dérivée de l'octroi du pouvoir de consécration, lors de la Cène, et du pouvoir d'absolution en liaison avec l'octroi de l'Esprit par le Christ ressuscité (Jn 20, 19-23). C'est la ligne d'argumentation à laquelle la tradition ecclésiale recourt jusqu'à « *Ordinatio sacerdotalis* » (1994). Dans les traditions mystiques, p. ex. dans les textes de Gertrude d'Helfta ou de Mathilde de Magdeburg, Julienne de Norwich, Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux ou Édith Stein, cette argumentation ecclésiale est sapée et, aussi dans la vie pratique de l'Église - la catéchèse, le travail d'éducation et de mission mais aussi jusque dans les pratiques liturgiques dans les couvents et les formes d'expression esthétiques comme par exemple les enluminures de livres - on découvre une multitude d'autres témoignages qui évoquent la lutte des femmes pour étendre leur participation dans l'Église - conformément à leur vocation -. Mais des siècles durant ces témoignages sont restés invisibles.

4.2 La diaconie des femmes dans l'Église orthodoxe

(73) Dans différentes églises orthodoxes, des femmes ont été ordonnées diaconesses ; ainsi en République démocratique du Congo le patriarche Théodore II a ordonné une femme « diaconesse de mission » en février 2017, dans le cadre d'un service religieux à Kolwezi ; de même, le patriarche de Jérusalem a lui aussi ordonné une femme diaconesse. Ces ordinations s'inscrivent à la suite de l'ordination de diaconesse au sein de l'Église primitive et de la tradition orthodoxe, qui a été pratiquée jusque vers la fin de l'époque byzantine ; toutefois, l'institution du diaconat féminin n'a jamais été supprimée à la suite d'une décision synodale.

(74) Le débat autour de la réinstauration du diaconat féminin dans les Églises orthodoxes est en cours depuis le début des années 1980 : après l'assemblée orthodoxe interne de Boston (1985),

le patriarcat œcuménique avait convié à une conférence panorthodoxe à Rhodes sur le thème de la place de la femme au sein de l'Église orthodoxe et sur la question de l'ordination des femmes. Il y fut souligné qu'il fallait redonner vie au diaconat des femmes. Ce diaconat n'avait certes jamais été entièrement supprimé, mais il menaçait de sombrer dans l'oubli. Les études du théologien orthodoxe Evangelo Theodorou et de nombreux autres indiquent clairement que dans les textes de l'Église primitive, aucune distinction n'est faite entre l'homme et la femme relativement à la qualité de l'ordination, et qu'il n'existe non plus aucune différence spécifique au sexe entre un niveau d'ordination supérieur ou inférieur, ou entre un sacrement et un sacramental. Les formulaires d'ordination contiennent l'épiclese et, dans la prière d'ordination, référence est faite à la grâce divine, ce qui signale expressément une ordination sacramentelle. Le diaconat, lequel inclut aussi le diaconat des femmes, appartient dans l'Église ancienne et dans l'interprétation théologique orthodoxe de ces formulaires d'ordination, à l'ordre supérieur au même titre que l'évêque et le presbytre.

(75) Les diaconesses dans les Églises orthodoxes travaillaient dans les domaines de la liturgie, de la pastorale, de la catéchèse, de l'éducation, de la mission et de l'assistance avant tout des femmes malades, endeuillées, en détresse et des femmes non chrétiennes. Elles assumaient en outre de la responsabilité pour les vierges et les veuves au sein de l'Église ; au cours du service religieux lui-même, elles avaient pour tâche de veiller à l'ordre et aux bonnes mœurs. Elles participaient aussi et surtout, comme l'indiquent clairement les « Constitutions apostoliques », lors du sacrement du baptême, elles donnaient l'Eucharistie aux femmes malades qui n'avaient pas accès à la maison de Dieu et elles participaient également au service d'enterrement de femmes. Le dialogue œcuménique avec l'orthodoxie aidera relativement à la mise en place du diaconat des femmes, même si l'Église orthodoxe refuse que les femmes soient ordonnées prêtres pour en exercer le ministère.

4.3 Positionnements dans la tradition de la Réforme et dans d'autres traditions chrétiennes

(76) La Réforme dans sa pluralité a ouvert, surtout pendant sa phase initiale, de nouvelles possibilités de participation des femmes à la vie de l'Église. Dans l'accentuation du sacerdoce de tous les croyants dans les mouvements réformateurs, les femmes reconnurent leur chance de s'exprimer théologiquement en public, de transcender leurs rôles traditionnels et de vivre leurs vocations dans de nouveaux services créés dans l'espace de l'Église.

(77) La Réforme cependant n'a pas conduit en ligne droite à l'ordination des femmes, et ne lui a pas non plus aplani la voie au sens strict. Au contraire, l'habilitation des femmes au ministère pastoral et ordonné au sein des Églises de la Réforme est une évolution de l'époque moderne, en particulier des 19^e et 20^e siècles. Avant cette époque il revenait aux femmes - dans les Églises de la Réforme, surtout dans les mouvements de piété protestants (entre autres le piétisme, le puritanisme, le mouvement d'éveil, les dénominations d'Églises libres) qui accordaient de la valeur à la foi personnelle de chaque personne et à l'égalité charismatique des droits des croyants - des fonctions nouvelles et aussi de direction, qui incluaient surtout le service de proclamation et lui conféraient un profil.

(78) Dans les églises nationales évangéliques, le service des femmes à égalité de droits dans le ministère paroissial est parvenu à s'imposer en plusieurs étapes composées de relations de service sous-privilegiées, avec des délais différemment longs, au cours de la seconde moitié du 20^e siècle, mais ce n'est qu'à partir du milieu des années 1970 que l'égalité des femmes au sein du ministère paroissial a été ancrée et réglementée dans la législation de l'Église. Souvent le parcours passait par un « ministère de type propre » ou un ministère de femme (entre autres auxiliaire paroissiale, femme vicaire), sachant que la différence par rapport au titulaire masculin du ministère fut résolument soulignée en raison des attributions spécifiques au sexe. Dans certaines Églises libres, des processus analogues conduisirent aussi, à partir des années 1970, à reconnaître le ministère ordonné des femmes. Au sein de l'œcuménisme, la décision prise par le synode général de l'Église anglicane en 1992, d'admettre les femmes à la prêtrise, a vivement retenu l'attention. Au sein de l'Église vieille-catholique, l'ordination sans restriction des femmes - via l'introduction du diaconat - leur a ouvert le ministère apostolique dans l'Église en 1994.

(79) Dans toutes les Églises qui au final ont décidé d'ordonner les femmes et de les mandater dans tous les ministères et services d'église, on observe une démarche souvent en gradins, sachant que différents « ministères de femmes » ont été créés dans l'Église pour pouvoir affecter des femmes à des tâches d'église. Ces tâches englobent tout l'éventail du ministère spirituel, sans toutefois consentir aux femmes l'égalité intégrale de droits. La reconnaissance des femmes dans les ministères d'église s'est imposée précisément dans les églises dans lesquelles la mission de proclamation des femmes a été prise au sérieux et perçue, et où une égalité de droits orientée sur les dons s'est profilée. À ce titre une accentuation pneumatologique de la théologie du ministère a joué le rôle décisif. C'est certainement un point de raccordement œcuménique, même si dans les Églises de la Réforme jusqu'à aujourd'hui et de façon similaire dans différentes régions dans l'Église catholique romaine, la lutte est en cours autour de la parité entre les sexes. Face à l'introduction de l'ordination des femmes, la communauté mondiale de l'Église anglicane s'est retrouvée face à la nécessité de choix déchirants.

4.4 Développements au cours de l'époque moderne

(80) À l'ère de la Réforme au 16^e siècle ont été acquis, sur la base des témoignages bibliques, des éléments de connaissances ensuite repris dans les textes du concile de Trente et que le Concile Vatican II a réaffirmés. En toile de fond, ces développements revêtent une grande importance lors de la préparation de la question à débattre, expertise théologique à l'appui, à savoir si les femmes sont elles aussi appelées à exercer un ministère sacramentel.

(81) Le sacerdoce commun fondé dans le baptême et la confirmation est le fondement théologique de chaque réflexion supplémentaire sur la particularité du ministère sacramentel⁵. Le « sacerdoce ministériel » se distingue du « sacerdoce commun » par « une différence essentielle et non seulement de degré »⁶. Par cette affirmation, le dernier concile voulait exprimer le fait qu'il existe une différence catégorielle et pas seulement graduelle dans la destination du service des personnes baptisées et de celles qui ont reçu le sacrement de l'ordination : dans la réception

⁵ Cf. Concile Vatican II, Lumen gentium 10.

⁶ Ibid.

du sacrement de l'ordination et, dans ce sacrement, dans la représentation de Jésus Christ, les ordonnés accomplissent un autre service, ils rendent service aux services qui en tant que tels ont été confiés à toutes les personnes baptisées. Ils découvrent et fortifient les charismes ; ils coordonnent différents domaines de tâches ; ils exhortent à collaborer solidairement dans une bonne œuvre. Pour le service rendu aux services, une aptitude à la communication, une capacité de différenciation et une exploration des fondements de l'existence chrétienne sont particulièrement nécessaires. De tels dons, les femmes en possèdent comme les hommes. La proclamation de l'Évangile de la grâce de Dieu est la tâche primaire dans toute action de l'Église. Différemment des époques antérieures au cours desquelles des tâches de juridiction figuraient au premier plan, le Concile Vatican II a désigné comme tâche primaire des évêques de veiller à ce que l'Évangile soit proclamé partout⁷. Face à ce défi se pose la question de savoir pourquoi les évêques ne saisissent pas toutes les possibilités offertes de charger aussi des femmes - qui ont acquis des expertises professionnellement vérifiées et qui sont prêtes à proclamer l'Évangile sur mandat de l'Église - d'accomplir ce service de prédication de l'Évangile à égalité de droits avec les hommes. À ce titre, l'engagement renforcé de femmes dans le service pastoral, engagement qui a été rendu possible au cours de ces 100 dernières années par l'établissement des métiers de référent-e pastoral-e et paroissial-e sur le territoire germanophone, fait ressortir des ambivalences. À formation et compétences égales, l'absence d'égalité de droits par rapport au service ordonné constitue un point de conflit permanent. Simultanément, il existe de la sorte un vaste corpus d'expérience pratique et théologique qu'il s'agit d'intégrer.

(82) Le Concile Vatican II a consacré beaucoup d'attention au règlement des services et des ministères. Le souci de l'action diaconique de l'Église a été à ce titre une préoccupation importante. La mise en place d'une « diaconie permanente » au cours de la période postérieure au Concile Vatican II peut valoir comme l'accomplissement d'une promesse du concile, à savoir d'apporter plus d'attention à cette dimension de l'action de l'Église. Cela est rappelé aussi dans les Églises du sud - dont par exemple l'Église sud-américaine -, comme tout récemment lors du synode sur l'Amazonie (2019) et de l'Assemblée des Églises (2021). Dès avant la décision conciliaire, des hommes se sont préparés à leurs activités. Aujourd'hui c'est au tour des femmes - dans l'espoir d'une réception des éléments de connaissance théologique sur la thématique.

5. Aspect théologiques systématiques

(83) Dans les débats techniques mondiaux sur la question de la possibilité de participation (aussi) des femmes au ministère sacramentel, il existe des façons de voir controversées ayant trait à des questions fondamentales de la théologie et qui sont reprises ci-après : par quelles voies la volonté révélée de Dieu est-elle reconnaissable ? Qu'elle est la différence entre un ministère sacramentel et d'autres formes de mission et de mandat des personnes appelées par Dieu ? Quelle image de l'Église est directrice dans l'ensemble des réflexions et comment dans l'entretien réfléchir aux décisions doctrinales de l'Église qui revendiquent un haut degré de contractualité ?

⁷ Cf. Concile Vatican II, *Lumen gentium* 25 ; *Christus dominus* 12 ; *Ad gentes* 30.

5.1 Contextes théologiques de la révélation

(84) Déjà pendant le Concile Vatican II (1962-65), mais plus intensément au cours de la période de réflexion théologique systématique qui a suivi, la question de la possibilité de participation des femmes également aux trois formes d'un ministère sacramentel a été discutée de façon controversée. Cela a également à voir avec les développements au sein de l'œcuménisme. Ainsi et comme cela a été exposé plus haut, des femmes à partir des années 1950 ont été ordonnées pasteures au sein des Églises évangéliques des pays. Dans les Églises anglicanes, des débats théologiques sur l'ordination des femmes en ont résulté depuis les années 1960. En 1992, le synode général de l'Église d'Angleterre a décidé l'admission des femmes au sacerdoce. Des évolutions parallèles se sont produites dans l'Église vieille-catholique. Au cours de ces développements, la nouvelle perception du rôle de la femme au sein de la société a certainement eu un effet motivant. Au cœur du débat théologique a toujours figuré le souci d'une proclamation de l'Évangile en phase avec son temps.

(85) Dans ce contexte temporel ont été présentées deux lettres magistérielles au sujet de la contractualité desquelles les avis divergent jusqu'à aujourd'hui dans les débats théologiques. Le 22 mai 1994, le pape Jean Paul II a publié *Ordinatio Sacerdotalis* sur l'ordination des prêtres uniquement réservée aux hommes, et s'est référé à ce titre au document de la Congrégation de la foi *Inter Insigniores* du 15 octobre 1976 sur l'admission des femmes à l'ordination sacerdotale.⁸ En 1994, Jean Paul II écrit ceci : « C'est pourquoi, afin qu'il ne subsiste aucun doute sur une question de grande importance qui concerne la constitution divine elle-même de l'Église, je déclare, en vertu de ma mission de confirmer mes frères (cf. Lc 22,32), que l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église. »⁹ Jean Paul II recourt ici à l'autorité de l'Église et à la disposition du droit canon que « Seul un homme baptisé reçoit valablement l'ordination sacrée » (Can. 1024 / CIC 1983) : en tant que « norme établie », « l'Église a toujours reconnu comme norme constante la manière d'agir de son Seigneur dans le choix des douze hommes dont il a fait le fondement de son Église (cf. Ap 21,14) »¹⁰, et ceux-ci « n'ont pas seulement reçu une fonction » qui aurait pu ensuite être exercée par n'importe quel membre de l'Église, mais ils ont été spécialement et intimement associés à la mission du Verbe incarné lui-même¹¹. Dans ses prises de position sur cette question, le Pape François se réfère à la décision porteuse d'obligations d'*Ordinatio Sacerdotalis* et souligne, eu égard à la question de l'ordination des femmes que « la porte est fermée ».

(86) Dans l'argumentation magistérielle est incluse la déclaration *Inter Signiores* de la Congrégation de la foi, donc est réaffirmée une figure argumentative qui recourt à l'anthropologie traditionnelle des sexes. Dans cette perspective, la représentation du Christ dans le ministère sacramentel n'est possible que par l'homme : agir « *In persona Christi* » signifie que le Christ a transmis l'administration du sacrement de l'Eucharistie exclusivement aux apôtres - à des hommes -. Dans l'exhortation apostolique post-synodale *Querida Amazonia*, le Pape François écrit ceci : « Jésus-Christ se présente comme Époux de la communauté qui célèbre l'Eucharistie

⁸ Sacrée Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel *Inter insigniores* (15 octobre 1976).

⁹ *Ordinatio sacerdotalis* 4.

¹⁰ *Ordinatio sacerdotalis* 2.

¹¹ *Ibid.*

à travers la figure d'un homme qui la préside comme signe de l'unique Prêtre »¹². Dans cet esprit, la représentation du Christ dans le ministère sacramentel est comprise comme vis-à-vis de l'Église, laquelle est « féminine ». Ici est oublié d'un côté le fait que « in persona Christi » signifie le rôle et non pas la personne humaine au sens entendu à l'époque moderne. De l'autre côté sont rappelées des images qui font réfléchir depuis l'époque de la patristique : L'Église est l'Épouse, pour reprendre l'image de l'épître aux Éphésiens, qui est unie à l'Époux, au Christ, par une relation d'amour (cf. Ep 5, 21-32).

(87) L'aspect problématique est que le caractère métaphorique de ces textes ne soit pas pris en compte de façon correspondante et que des attributions linéaires spécifiques au sexe soient effectuées - le Christ est masculin, l'Église est féminine - et qu'ici des traditions mystiques qui ont répétitivement rompu ces attributions linéaires ne sont pas prises en compte.

(88) En outre, la métaphore de l'épouse et de l'époux qui est utilisée dans l'argumentation pour exclure les femmes du ministère ordonné est problématique pour une raison supplémentaire : le contexte biblique originel est la réception illustrative de la question de la foi en un Dieu, un Dieu qui s'est promis par amour au peuple d'Israël. Ce monde pictural est lié aux motifs de la profession de foi monothéiste. Dieu agit envers Israël comme un époux jaloux dont l'épouse devient infidèle - Dieu demeure cependant miséricordieux (cf. Os 2). Qu'est-ce que cela pourrait signifier dans le contexte de la théologie des ministères ? L'épouse Église - les hommes et les femmes - est pécheresse et ne mérite pas l'amour de l'époux Dieu en raison de ses propres œuvres. Les documents magistériels cités et la réaffirmation de leur contractualité aussi par le Pape François indiquent clairement que du point de vue magistériel, la structure ministérielle - y compris ses représentations à connotation sexuelle - est fondée dans la révélation elle-même, dans la volonté de Dieu. Il faut répondre à la question de la volonté de Dieu, relativement à l'Église dans sa structure institutionnelle, dans le contexte des fondements théologiques de la révélation du Concile Vatican II et donc avec l'interaction des différentes instances témoignant de la foi (cf. Texte d'orientation).

(89) Les débats théologiques actuels autour de l'accès des femmes au ministère sacramentel partent de cette perspective christologique, sotériologique et eschatologique des textes bibliques et prennent le relais des nouveaux fondements, en termes de théologie de la révélation, du Concile Vatican II. « Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté¹³, « il s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis¹⁴, et « l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu »¹⁵, porté comme il l'est par la grâce de Dieu et l'opération du Saint Esprit. La question de la représentation de Jésus Christ est intégrée dans cette structure communicative de théologie de la révélation telle que la montrent les textes conciliaires. La révélation de Dieu n'a donc pas premièrement lieu par une « instruction » extérieurement génératrice de l'engagement à considérer vraies des phrases, mais par un échange de promesse divine et de réponse humaine au cours d'un vécu personnel de la foi et de la confiance.

¹² Querida Amazonia 101.

¹³ Concile Vatican II, Dei verbum 2.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., 5.

(90) Le ministère se trouve en ce sens au service de l'évangélisation pour rendre possible le vécu du salut dans la réalité séculière, sous forme de signe et malgré tout « réel » dans la réalité corporelle et morale. Dans le ministère, Jésus Christ est « présenté », « représenté » de cette manière sacramentelle, de sorte que s'ouvrent des espaces permettant à l'ensemble du peuple de Dieu de faire l'expérience du salut, à ce peuple de Dieu d'être lui-même à la hauteur de l'ambition de proclamer l'Évangile et de faire croître la communauté avec Dieu et entre les membres eux-mêmes. Ce faisant, la « représentation » s'épanouit à partir de la communication continuelle de Dieu avec l'être humain et de la communication de tout le peuple de Dieu avec Dieu, et cela signifie : à partir de la dynamique de ce que la foi signifie - au sens aussi précisément de la foi participante dans la communauté de l'Église -, « retourner » nouvellement chaque fois vers Dieu et donc aussi placer des structures ministérielles dans un processus de renouvellement continu en direction de Dieu.

(91) Le Concile Vatican II comprend l'événement de la révélation comme une annonce par Dieu lui-même : « Il a plu à Dieu dans sa bonté et sa sagesse de se révéler en personne et de faire connaître le mystère de sa volonté (cf. Ep 1, 9) grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine (cf. Ep 2, 18 ; 2 P 1, 4) »¹⁶. La révélation de Dieu sert au salut de l'humanité. La révélation de Dieu est un don et la promesse d'une vie sauvée. Dieu promet sa présence par fidélité. Jésus Christ est l'image durable, dans le temps et l'histoire, de Dieu invisible. L'essence divine n'est ni féminine ni masculine. Dieu a apporté le salut à la création en devenant humain : Dieu entre dans les bassesses de l'ère terrestre et devient humain. Jésus Christ demeure « obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix » (Ph 2,8). Dans la christologie et la sotériologie des premiers chrétiens, beaucoup d'attention a été apportée à la notion de kénose de Dieu - « d'extroversion » par l'auto-humiliation de Dieu. Dieu adopte la vie d'un être humain pour faire participer les êtres humains à la vie divine. Qui dans ce contexte théologique considère comme important le sexe biologique indiscutable de Jésus en tant qu'homme, court le risque de remettre en question le salut apporté par Dieu à la femme étant donné que seule reçoit le salut la personne acceptée par Dieu en raison de sa nature humaine.

(92) Dans la question de savoir de quelle manière, la révélation de Dieu a lieu à travers la vie et l'action de Jésus Christ, il faut faire la distinction entre l'action du Jésus terrestre, action qui s'est (aussi) déroulée sous le signe de sa volonté et de sa conscience humaines, et l'interprétation postpascale et postpentecostale de l'ensemble de sa structure de vie. Le fait que Jésus de son vivant se savait envoyé à son peuple Israël est aujourd'hui considéré comme un bien commun dans la recherche théologique. La fondation de l'Église postpascale dans sa structure institutionnelle est un événement dans l'Esprit Saint, en lien rétroactif avec les gestes symboliques de Jésus, gestes qui demeurent importants dans les mémoires. Parmi ces gestes symboliques figure l'appel dans la communauté cheminant avec Jésus et que des femmes comme des hommes ont entendu. Au cours de la période postpascale, une autorité particulière a été conférée aux personnes qui avaient rencontré le Christ ressuscité - un événement qui fonde le service apostolique en tant que témoignage pour le Christ vivant. À cette manifestation de l'apostolat participe aussi Marie de Magdala (cf. Jn 20, 11-18). Marie la mère de Jésus, est introduite dans l'événement de Pentecôte (cf. Ac 1,14 ; 2,1-4) ; c'est là le symbole, dès le

¹⁶ Ibid., 2.

début, d'une Église fraternelle. En tant que grande croyante et que femme au courage prophétique (cf. le Magnificat, Lc 1,46-55), Maria devient le « type » de l'Église, le modèle à suivre par tous les croyants indépendamment de leur sexe.

(93) Aucun des mots parvenus jusqu'à nous par la Bible ne suffit à lui seul comme renseignement sur la volonté de Dieu quant à la physionomie institutionnelle de l'Église. Au cours d'un processus historique complexe se sont développés des services et ministères en rapport avec leur époque respective et qui devaient toujours garantir une chose : servir à la proclamation et à la célébration de la foi pascale, et rendre visible le Seigneur Jésus Christ présent et ressuscité dans sa communauté. Déjà à l'intérieur du canon biblique ont été transmises différentes représentations des services et ministères : dans les communautés pauliniennes, la personne qui investit son charisme dans l'édification de la communauté assume de la responsabilité ; plus tard, les ministères se structurent autour de la préoccupation de préserver la tradition apostolique. Toutes les formes prises par les services et ministères sont d'une validité pérenne. À chaque époque se pose à nouveau la question de savoir quelle forme des services et ministères de l'Église servent le mieux à proclamer l'Évangile pascale.

5.2 Contextes théologiques sacramentels

(94) La mission centrale de l'Église est l'évangélisation, et ce ministère est à comprendre depuis le point de vue de la mission apostolique. Il importe, selon la perspective directrice de *Lumen Gentium* au chapitre sur le ministère épiscopal, de présenter et représenter Jésus Christ dans le service de sorte que le peuple de Dieu soit à la hauteur de l'ambition de proclamer l'Évangile et de faire grandir la communauté avec Dieu et la communauté des uns avec les autres¹⁷. De la sorte est surmonté un entendement à la fois sacerdotal et cultuel du ministère, qui vers la fin de l'Antiquité et dans la scolastique conduisit à une interprétation nouvelle du sacerdoce, interprétation qui ancre sa plus importante tâche dans l'offrande sacrificielle de la messe.

(95) Reprenant aussi la tradition de l'Église des premiers chrétiens, le Concile Vatican II part d'un grand nombre de « ministeria », de ministères, afin que l'Église puisse remplir sa tâche d'évangélisation. Jésus Christ a constitué « divers ministères »¹⁸ et tous se fondent sur le service de salut auquel l'Église s'est engagée dans la succession de Jésus Christ. La mise en place par le Christ légitime l'autorité des « ministeria » et c'est en cela que sont fondées la procuration donnée avec le ministère, et la qualité sacramentelle. À ce titre, le ministère est toujours à comprendre comme un ministère au service « des autres » ; la sacramentalité est dans cet esprit à comprendre du point de vue soteriologique et pastoral. Assumer un ministère sacramentel est un « ministerium » à considérer d'une part « à l'intérieur » de l'Église et d'autre part à voir, du fait d'être appelé par Jésus Christ, en « relativité » avec le peuple de Dieu. Le « ministère » est un service qui ne se laisse pas déterminer en premier lieu par « l'offrande sacrificielle de Jésus Christ » au cours de la célébration eucharistique. Il s'agit au contraire d'ouvrir l'espace à partir du retour chaque fois nouveau vers Jésus Christ ainsi que dans une relation avec la communauté et avec la communauté en prières, afin que le mystère de la rédemption, que Dieu a fait se révéler dans Jésus Christ, puisse chaque fois se reproduire. Le mandat de représentant de Jésus

¹⁷ Cf. Concile Vatican II, *Lumen gentium* 18.

¹⁸ *Ibid.*

Christ revenant au prêtre est un accomplissement relationnel dans la célébration de l'Eucharistie. L'action « in persona Christi » se réfère à la communauté des croyants, afin qu'elle puisse s'intégrer et grandir de plus en plus dans le mystère de Dieu que Jésus Christ représente et qui s'est manifesté par sa vie entière, par sa mort et par sa résurrection. De la sorte, la représentation de Jésus Christ est à comprendre avec un sens supplémentaire, correspondant aux nombreux « ministeria » et à leur orientation vers le Christ servant (cf. Mt 20,26 ; Jn 13,1-15), dont parle le concile. La représentation du Christ dans le ministère diaconique va ce faisant contribuer à un renouvellement de l'ecclésiologie et de la théologie ministérielle au service d'une Église diaconique. Jésus Christ représente qui va s'occuper des plus pauvres parmi les pauvres (cf. Mt 25, 31-46) et suivre la pratique de vie libératrice de Jésus, étant donné que par sa rencontre avec les pauvres Jésus Christ s'inscrit dans la vie. Il faut croire les êtres humains capables de prendre conscience, dans l'Esprit Saint, que Jésus Christ les rencontre lorsqu'un être humain - indépendamment de son sexe -, les écoute, les console, leur remonte le moral, les guérit et les oriente dans la vie.

(96) Le Concile Vatican II a posé les principes du renouvellement de la théologie ministérielle et sacramentelle. Ces principes sont le fondement permettant d'invalider les figures d'argumentation magistérielles relatives à l'ordination des femmes, figures qui ces dernières années sont parvenues au cœur de l'attention et qui relient les questions de la théologie sacramentelle et ministérielle avec l'anthropologie des sexes, questions qui en outre sont de plus en plus controversées. Notamment est plus décisive la mise en présence du Christ ressuscité, opérée par l'Esprit, dans la célébration eucharistique.

(97) À partir de là se pose la question de savoir quel sens théologique a la métaphore et de l'épouse et de l'époux placée comme fondement dans l'Ancien Testament. Au fond cette métaphore répond à la préoccupation du monothéisme et du rapport spécial entre JHWH et Israël : à savoir qu'Israël n'a qu'un Dieu tout comme l'épouse et l'époux sont exclusivement là l'un pour l'autre. De façon correspondante, la métaphore de l'épouse et de l'époux adaptée à la chrétienté n'a jamais été attribuée de façon univoque aux sexes respectifs, mais connaît aussi une attribution inverse : par exemple dans le discours de l'« anima ecclesiastica » (Origènes, Bernard de Clairvaux) ; à partir de là, cette symbolique a une tradition dans la mystique. Le discours typologique de l'époux et de l'épouse maintenant, au sens de répartir des rôles à des titulaires de ministère ordonnés et à des laïcs dans les accomplissements sacramentels paraît donc questionnable - et même dangereux : car les comptes-rendus des victimes - nombreuses - de violences sexuelles et d'abus spirituels dans l'espace de l'Église (en particulier des jeunes filles et des femmes) documentent le fait que justement cette typologie des sexes est devenue le tremplin idéal conduisant à commettre des actes d'abus.

(98) Au-delà également de cette métaphore épouse/époux, une interprétation de la représentation du Christ se référant au sexe naturel d'un titulaire de ministère est difficilement supportable pour les personnes ayant subi la violence sexualisée de prêtres. La question suivante, pressante, se pose : est-ce vraiment le fait que le titulaire du ministère soit un homme, est-ce son physique corporel qui le qualifie à représenter raisonnablement Jésus Christ lors de la célébration de l'Eucharistie ? D'une façon très fondamentale, toute surélévation spirituelle de la différence entre les sexes aux fins d'attributions de rôles dans l'Église, notamment dans le cadre

de la théologie des ministères, doit être remise en question de manière critique. Il faut également rappeler la « présence de femmes fortes et généreuses », « Les femmes baptisent, sont catéchistes, prient, elles sont missionnaires, certainement appelées et animées par l'Esprit Saint »¹⁹. Selon le témoignage concordant de la doctrine traditionnelle de l'Église, le sacrement du baptême fait autant partie des tâches apostoliques et des pouvoirs que la consécration dans l'Eucharistie. Si la possibilité de représenter le Christ pendant l'administration du sacrement du baptême n'est pas liée au sexe masculin, pourquoi devrait-elle l'être à la présidence de l'Eucharistie ?

5.3 Contextes ecclésiologiques : de la contractualité des décisions doctrinales de l'Église

(99) Chaque élément de connaissance théologique de l'humanité se trouve sous le signe de la faillibilité. Seul l'Esprit de Dieu maintient l'Église sur le chemin de la vérité. D'où l'importance surtout d'engager, dans un échange communicatif, un mouvement de recherche conjoint au sein d'un processus spirituel. Dans la recherche théologique sont jugés de façon controversée, au sein de l'Église, le degré de contractualité des déclarations magistérielles et ces déclarations elles-mêmes, par rapport à la question de l'ordination des femmes leur permettant d'exercer les services et ministères sacramentels. Les arguments requièrent une nouvelle vérification et une évaluation selon des critères argumentatifs compréhensibles. Ce faisant, il faut tenir compte de la thématique fondamentale du développement du dogme. En outre se pose dans la théologie scientifique la question de savoir quelle est la forme d'acte langagier dans des textes magistériels spécifiques. Un effort intensif est nécessaire pour différencier les critères au moment de déterminer les degrés de contractualité des déclarations doctrinales de l'Église.

(100) La tradition doctrinale catholique romaine connaît quatre formes de déclarations auxquelles il faut accorder l'attribut d'infailibilité (absence d'erreur) : une opinion doctrinale explicite de l'évêque de Rome se référant explicitement à son autorité (décision « ex cathedra »), les décisions doctrinales d'un concile œcuménique réunissant tous les évêques, l'avis doctrinal concordant de tous les évêques dans le monde²⁰ et l'opinion doctrinale de l'ensemble des croyants²¹. Concernant la qualification des textes doctrinaux en présence sous le signe de leur contractualité, la question se pose de savoir si l'annonce d'Ordinatio Sacerdotalis (1994) restée non contredite par les évêques remplit les critères de la troisième forme. Simultanément se pose la question de savoir ce que cela signifie lorsque des évêques individuels considèrent le résultat de ce questionnement comme ouvert et exhortent à des argumentations approfondies en harmonie avec la recherche théologique. Dans ses développements, Jean Paul II se réfère en outre aux réflexions selon lesquelles est « definitive tendendam » (« définitivement à conserver ») ce qui certes ne découle pas clairement de la révélation dans les Écritures, mais est nécessaire pour préserver la révélation biblique. Dans la littérature théologique spécialisée, cet avis est discuté de façon controversée. Est-ce vraiment ainsi que le cœur du message chrétien, la proclamation de la foi pascale, ne peut être préservé que si les femmes sont exclues de ce

¹⁹ Querida Amazonia 99.

²⁰ Cf. Concile Vatican II, Lumen gentium 25.

²¹ Ibid., 12.

ministère ? Ou est-ce que ce ne sont pas plutôt des femmes qui dans les récits de Pâques accomplissent ce ministère et témoignent de la présence de Jésus Christ vivant ?

(101) Il faut un effort théologique mondial conjoint pour faire disparaître le décalage, évident aux yeux de nombreuses théologiennes et théologiens, entre le recours à la conviction que les opinions doctrinales formulées sont contractuelles en dernier ressort, et la faiblesse de l'argumentation théologique perçue par de nombreuses théologiennes et théologiens et discutée depuis des décennies déjà dans des articles spécialisés. À long terme, aucune doctrine ecclésiale ne pourra s'avérer porteuse et pertinente dans l'action si elle est remise en question ou entièrement refusée par un nombre toujours croissant de croyants dotés du sens de la foi, et s'il n'est pas possible d'en fonder les motifs de façon convaincante par la voie théologique scientifique et la voie théologique de la Bible.

5.4 Éléments de connaissance herméneutiques dans l'œcuménisme chrétien mondial

(102) Dans le domaine de la recherche de crédibilité, il faut également tenir compte du contexte œcuménique de la thématique. Dans des dialogues à l'échelle nationale, européenne et mondiale, l'Église catholique romaine réaffirme toujours sa volonté de rester à la recherche de l'unité visible de l'Église. Or cette volonté est impossible à fonder si ne se déroule pas aussi, au cours de discussions théologiques, un échange qualifié sur les arguments qui ont conduit à un positionnement différent sur la question de la participation à l'apostolat (aussi) des femmes dotées de responsabilités ministérielles de par leur ordination.

(103) Constitutives de la coopération œcuménique sont, selon *Unitatis Redintegratio*, le décret sur l'œcuménisme du Concile Vatican II, la volonté de faire machine arrière et, associée à celle-ci, la reconnaissance que les Églises ont constamment besoin de se réformer et qu'intérieurement elles dépendent des dons et valeurs complémentaires des autres Églises²². Les spécifications du décret sur l'œcuménisme se réalisent de façon correspondante dans la réciprocité, spirituellement fondée, des différentes traditions chrétiennes. Sur toutes les questions de la doctrine et de la pratique ecclésiales, il faut donc inclure la perspective œcuménique et être prêts pour un processus d'apprentissage et de réforme.

(104) Que signifie le mouvement œcuménique pour la participation des femmes à tous les ministères de l'Église catholique romaine, si de nombreux partenaires œcuméniques dont il faut prendre au sérieux l'histoire, les valeurs et la tradition, ont décidé ces dernières décennies d'ordonner les femmes ? Le dialogue œcuménique, considéré comme essentiel pour l'essence de l'Église, ne peut pas faire abstraction de ce fait et de ces évolutions.

(105) Les exigences d'une communauté de femmes et d'hommes juste et fraternelle au sein des Églises ont été formulées précisément dans le contexte œcuménique et répétitivement thématisées. Les femmes doivent être habilitées à remettre en question les structures répressives au sein de la société et des Églises. Ce faisant, il faudrait insister sur la reconnaissance de la contribution essentielle des femmes dans l'Église, dans un but de responsabilité et de comodelage partagés à égalité.

²² Cf. Concile Vatican II, *Unitatis redintegratio* 7.

(106) L'introduction de l'ordination des femmes dans de nombreuses Églises a déclenché des processus œcuméniques. Cela a eu lieu en incluant de nouveaux éléments de connaissances de la théologie et de l'exégèse féministes.

5.5 L'équité entre les sexes dans le contexte de l'Église mondiale

(107) Ce qui au sein de l'Église catholique romaine est considéré comme un ordre des sexes fixé par Dieu a été et est considéré au plan historique de la culture - plus fortement qu'au sein de la société dans son ensemble - comme déterminé par la culture ambiante prévalente respective et en particulier par ses rapports de pouvoir politique.

(108) Cela est également constatable selon la perspective de « l'Église mondiale », laquelle est à considérer comme une « Église locale » dans la communauté des nombreuses « Églises locales ». En tant que telle, elle est historiquement et actuellement marquée par de grands décalages temporels dans les différents contextes mondiaux. Compte tenu de la globalisation en voie d'accélération, les dynamiques interculturelles, les questionnements postcoloniaux, la question de la justice et le fossé pauvreté/richeesse placent les Églises locales devant de grands défis. Les réponses les plus diverses à la question de la parité entre les sexes se trouvent de façon correspondante dans les contextes ecclésiaux. On constate par exemple que dans le monde entier les femmes d'une part ont contribué et contribuent de façon essentielle à transmettre l'Évangile, mais que d'autre part elles ont été rendues invisibles dans l'histoire et le sont à l'époque actuelle, qu'elles ont été et sont victimes de violences. Précisément au vu de ce constat, les Églises locales d'Allemagne ont la responsabilité de maintenir sur la table de discussions la question des femmes dans les ministères de l'Église aussi du point de vue de la parité entre les sexes.

(109) La doctrine de l'Église décrit traditionnellement la relation entre les sexes depuis la position de la complémentarité et fonde ainsi l'exclusion des femmes du ministère sacramentel. La doctrine de l'Église définit encore aujourd'hui « l'essence de la femme » en se prévalant de la tradition à laquelle elle se réfère. Sont favorisés des textes bibliques qui justifient la détermination et la soumission « naturelles » de la femme, sans voir le déséquilibre ainsi instauré et qui conduit au non-droit et à l'injustice. Cela exclut en outre tout ce qui est nécessaire aux chrétiennes et chrétiens pour pouvoir répondre librement à leur vocation : liberté de choisir les relations et les structures sociales, absence de puissance et de pressions d'origine humaine, liberté de conscience, autodétermination, chance de prendre conscience (avec un esprit critique) de sa propre vocation. Le Concile Vatican II exige par contre que soit reconnue l'égalité fondamentale de tous les êtres humains, et de supprimer « toute forme de discrimination »²³. Il y a donc lieu et nécessité, dans le discours sur les relations entre les sexes, de faire ressortir la différence et l'égalité aussi dans le discours théologique, il y a lieu d'estimer et de reconnaître tous les charismes et toutes les vocations offertes par Dieu, et ceci indépendamment du sexe de la personne.

²³ Cf. Concile Vatican II, *Gaudium et spes* 29.

5.6 L'expérience de la vocation au ministère serviciel des femmes

(110) Un nombre non négligeable de femmes se sentent appelées par Dieu à participer aux services et ministères sacramentels. Des femmes tout à fait remarquables dans l'histoire de l'Église ont réfléchi à un possible appel aussi des femmes à l'exercice du ministère sacerdotal, parmi elles Thérèse d'Avila, Thérèse de Lisieux ou encore Édith Stein. Depuis des générations, nombreuses sont les femmes qui se savent appelées par Dieu au ministère de la diaconie et de la prêtrise. À ce savoir intérieur s'oppose l'expérience, faite à l'extérieur, que ces femmes ne sont pas suffisamment prises au sérieux dans leur vocation par l'Église et ses titulaires de ministères, quand elles ne se sentent pas carrément méprisées. La restriction de leurs possibilités d'existence et de vocation, ordonnée par la doctrine de l'Église, elles la perçoivent comme une injustice, une discrimination et un ostracisme.

(111) Personne n'est en droit de juger l'expérience vécue d'une rencontre existentielle avec Dieu. La vocation est un événement dialogué, marqué par l'écoute et le fait d'être écouté, aussi bien dans la relation Dieu - être humain que dans celle à l'intérieur de l'Église qui discerne les personnes ayant fait l'expérience de la vocation. L'exhortation apostolique *Christifideles Laici* (1988) du pape Jean Paul II souligne l'importance des différents charismes en tant que dons de l'Esprit Saint. Au sein de l'Église, l'acceptation avec gratitude des charismes, mais aussi leur différenciation sont nécessaires : « C'est à ceux qui ont la charge de l'Église de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien entendu. C'est à eux qu'il convient spécialement, non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon. »²⁴. Les vocations aux services de l'Église ne sont pas une affaire privée, elles doivent toujours aussi être vérifiées par l'Église d'une façon appropriée. Ce faisant, les méthodes et critères de vérification des vocations doivent être transparents et constamment adaptés aux situations nouvelles, aux expériences nouvelles et aux éléments de connaissance nouveaux. Selon la perspective de la parité entre les sexes, des questions fondamentales se posent, qui valent de la même manière au regard de la vocation de tous les êtres humains : selon quels critères convient-il de vérifier le vécu d'une vocation chez les hommes et les femmes ? Le fait que les femmes se sentent contactées et appelées par Dieu est-il pris au sérieux ? Leur inclination, le fait qu'elles soient prêtes intérieurement à une forme de succession qui leur corresponde, sont-ils écoutés et appréciés ?

(112) Désormais, ce n'est plus le sexe qui doit décider de l'octroi de ministères mais la vocation, les aptitudes et les compétences qui servent à proclamer l'Évangile à notre époque. Ce n'est que de cette manière que le potentiel entier des vocations et charismes pour le peuple de Dieu, l'Église, est entièrement exploité.

5.7 La représentation du Christ et le renouvellement de la théologie des ministères sur les chemins du pauvre Jésus

(113) La discussion controversée sur la question des femmes dans les services et ministères de l'Église n'est pas seulement une simple question de structure, il ne s'agit pas d'une « fonctionnalisation » du ministère, pour reprendre le souci exprimé par le Pape François²⁵. C'est de plus

²⁴ *Christifideles laici* 24.

²⁵ Cf. *Querida Amazonia* 100-101.

qu'il s'agit dans la question des femmes exerçant un ministère sacramentel : d'un nouvel entendement de ce qu'est l'Église et d'un accès approfondi à la sacramentalité, aussi dans une perspective œcuménique. Il s'agit de la réalisation d'un processus d'inversion : de s'orienter nouvellement vers ce qui s'est produit sur la croix et lors de la résurrection de Jésus Christ. La structure institutionnelle de l'Église doit en tout premier lieu s'orienter sur ce processus d'inversion. Un renouvellement fondamental de la théologie ministérielle, au service de l'Église diaconique, sera décisif pour l'avenir. Il va s'agir de comprendre le mystère de la foi à partir de la profondeur du mystère de la Rédemption survenue en Jésus Christ au cours de ses nombreuses rencontres sur les chemins de Galilée et vers Jérusalem, et qui pour les êtres humains signifie devenir sacré, devenir entier et qui signifie la vie. La représentation du Christ « a lieu » par l'expérience du salut et en profondeur à travers l'expérience de l'Eucharistie à laquelle toutefois se réfèrent toutes les voies de la succession de Jésus Christ et où, par analogie au chemin de la kénose du logos divin Jésus l'être pauvre²⁶ est rendu présent par la voie sacramentelle : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous vous êtes un en Jésus Christ » (Ga 3,28). La représentation du Christ se comprend, en correspondance avec la compréhension communicative de la Révélation, comme un événement sacramentel d'orientation sotériologique. La représentation traditionnelle de Jésus Christ, ontologiquement substantielle, et un entendement sacerdotal et cultuel du ministère sont décomposés et dans cette perspective sotériologique le fait que Jésus Christ soit homme ne joue aucun rôle. De la sorte, l'Église peut devenir une Église fraternelle tournée vers le partenariat, qui appelle les hommes tout autant que les femmes à emprunter le chemin de Jésus Christ. Ainsi les réflexions relatives aux femmes dans le ministère (sacramentel) se trouvent fondamentalement au service d'une réforme du ministère ecclésial - dans l'esprit précisément d'une critique du « cléricalisme » dont le Pape François redit régulièrement qu'il met en péril la crédibilité de l'Église.

6. Rétrospective sur l'argumentation et perspectives

6.1 Rétrospective sur l'argumentation

(114) Dans le contexte d'église mondiale de l'Église catholique romaine, l'effort de l'argumentation théologique est une condition préalable à une discussion avec les autorités du temps présent en mesure de modifier les conditions cadres de l'action de l'Église. Aussi dans le dialogue œcuménique avec des Églises qui souvent, après une longue lutte autour de notre thématique, sont entre-temps parvenues à d'autres points de vue que l'Église catholique romaine, il est nécessaire d'entamer le dialogue sur des positionnements fondés. Et simultanément il existe d'autres domaines d'acquisition de connaissances que la science théologique. L'expérience est un moteur du changement et du renouvellement. Les « signes des temps » sont un lieu d'acquisition de connaissances. Il est plus qu'à conseiller de faire preuve d'une attention vigilante envers les convictions fondamentales de la société publique. Ces réflexions herméneutiques énoncées dans le texte d'orientation sont prises en compte dans l'argumentation présente. Simultanément, il s'agit de prendre en considération des aspects concrets de la thématique.

²⁶ Cf. Concile Vatican II, Lumen gentium 8.

(115) Les lignes directrices de l'argumentation ici exposée peuvent être résumées de la manière suivante :

(116) L'équité entre les sexes au sein de l'Église constitue l'aune essentielle d'une prédication crédible et efficace de l'Évangile à l'ensemble de l'humanité. Ce ne sont pas seulement le Concile Vatican II et, par la suite, le synode de Wurtzbourg qui ont souligné, conformément à la tradition biblique, que l'Église toute entière était appelée à poursuivre la mission de Jésus Christ. Tout le monde doit à sa manière et dans son domaine en faire une réalité²⁷. D'où le principe que tous sont appelés à agir par les mots et par les actes en faveur du message de Jésus Christ²⁸. Tous les baptisés sont unis dans la même tâche et la même responsabilité de rendre, à nous-mêmes et aux êtres humains avec qui nous vivons, des comptes sur l'espérance qui est en nous (cf. 1 P 3,15)²⁹.

(117) À chaque époque historique, des femmes exceptionnelles ont lutté avec un courage prophétique pour la défense des droits humains. Aujourd'hui aussi d'innombrables femmes, mères, religieuses, théologiennes et accompagnatrices spirituelles, pour ne citer que ces formes de vie, vivent l'Évangile par la parole et par les actes partout dans le monde. Il est possible de prouver une distinction, au fil de l'histoire, entre la diaconie et les autres formes de ministère sacramentel. Un regard sur l'Église mondiale montre que ce sont en grande majorité des femmes qui s'engagent dans la pastorale et qui sont prêtes à assumer une responsabilité de direction.

(118) Il n'existe pas de fil traditionnel continu montrant l'exclusion des femmes de la prédication ministérielle de l'Évangile. Outre les témoignages prétendument univoques en défaveur des femmes dans le flux général de la tradition théologique, il y a toujours eu également des développements en sens contraire. Ces développements ont été accompagnés de nouvelles façons de voir et de réponses aux exigences de l'époque et de la culture respectives. Les femmes y ont participé de façon déterminante.

(119) Le nouveau regard sur les ministères dans les textes bibliques et la démarche quant à l'égalité fondamentale entre tous les croyants signifie placer la question de l'accès des femmes au ministère sacramentel dans le contexte du renouvellement fondamental de la théologie des ministères. La question de la représentation du Christ est à distinguer de la question de la ressemblance naturelle avec un homme. Jésus Christ est présent lorsque les êtres humains agissent dans son esprit.

(120) Les contours d'une Église juste envers les sexes se dessinent là où tout le monde se comprend comme étant une communauté de gens égaux en droits dans la succession de Jésus : dans cette communauté, il n'y a pas de discrimination et pas de gradient de pouvoir dû à des questions de statut. Tout le monde cherche, d'égal à égal, la vérité. Les femmes visionnaires, les prophétesses sont entendues elles aussi. Les mots de Jésus : « Il n'en est pas ainsi parmi vous » poussent à investir du temps, de l'énergie et de la persévérance dans cette espérance.

²⁷ Cf. Ibid., 31.

²⁸ Cf. Synode de Wurtzbourg, Proclamation aux laïcs 2.1.

²⁹ Cf. Synode de Wurtzbourg, Notre espérance, Introduction.

6.2 Perspectives

(121) À la question de la pertinence de la foi chrétienne, il y aura toujours « autant de réponses concrètes qu'il y a de manifestations de la chrétienté vivante parmi nous »³⁰. Il s'agit constamment de faire connaître la « force provocatrice de notre espoir [...] aussi à toutes les personnes qui peinent avec cette Église, aux personnes préoccupées et déçues, aux personnes blessées et aigries »³¹.

(122) Le renouvellement de l'Église « ne se limite pas aux différentes mesures synodales de réforme »³². Fondamentalement se pose la question de savoir si déjà l'intégration des femmes dans les ministères et services ecclésiaux conventionnels suffit à satisfaire à l'ambition de l'Évangile chrétienne. Si notre « vie d'Église n'est pas elle-même trop obscurcie et restreinte par la peur et l'étroitesse, par trop prisonnière du regard qu'elle porte sur elle-même, par trop agitée par le souci d'autopréservation et d'autoreproduction [...] ? »³³.

(123) La contribution des penseurs féminins en dehors du mainstream est une composante essentielle de la tradition chrétienne et doit être rendue visible pour tenir compte de la complexité croissante de notre univers de vie. Le discours change lorsque des traditions féminines et leur perception de la réalité comme relation Dieu-Être humain-Monde font naturellement partie de la physionomie aussi de l'Église catholique romaine. Les controverses doivent être menées à leur terme. Les pratiques blessantes pour les êtres humains doivent prendre fin.

(124) Une Église orientée sur l'Évangile et tournée vers les êtres humains aura, confiante en la présence de l'Esprit de Dieu, le courage d'aspirer à la nouveauté. Les processus de transformation que traversent mondialement, à l'heure actuelle, la pastorale de l'Église et la signification de l'Église aux yeux du public, conduisent à rechercher des idées créatives sur la façon dont l'Évangile puisse atteindre tous les êtres humains et les transformer : Dieu promet sa pitié éternelle aux êtres humains malgré le fardeau de leur faute et avant chaque action propre.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Synode de Wurtzbourg, Notre Espérance, partie II,4.

³³ Synode de Wurtzbourg, Notre Espérance, partie I,8.