



**Décisions du
Chemin Synodal
d'Église catholique en Allemagne**

La langue d'origine est l'allemand



Index

Préface.....	5
Texte préambule :	
Entendre, apprendre, emprunter de nouveaux chemins :	
Le Chemin synodal de l'Église catholique en Allemagne	7
Texte d'orientation :	
Sur le chemin du repentir et du renouvellement.	
Fondements théologiques du Chemin Synodal de l'Église catholique en Allemagne	13
Texte fondamental :	
Le pouvoir et la séparation des pouvoirs dans l'Église -	
Participation partagée et collaboration à la tâche missionnaire	35
L'existence sacerdotale aujourd'hui.....	59
Les femmes dans les services et ministères de l'Église	81
Textes de mise en œuvre :	
Participation des fidèles à la nomination de l'évêque diocésain	115
Nouvelle évaluation magistérielle de l'homosexualité.....	117
Règlement de base du service ecclésiastique	121
Fortifier durablement la synodalité :	
Un Conseil Synodal pour l'Église catholique en Allemagne.....	125
Le célibat des prêtres - renforcement et ouverture.....	127
Proclamation de l'Évangile	
par des baptisés et confirmés mandatés par la parole et les sacrements	135
Cérémonies de bénédiction pour les couples qui s'aiment.....	141
Prévention de la violence sexualisée, intervention et traitement	
des auteurs de violences et accusé dans l'Église catholique.....	145
Gérer la diversité sexuelle.....	153
Les femmes dans les ministères sacramentels -	
Perspectives pour le dialogue au sein de l'Église universelle.....	159



Préface

« L'Église catholique d'Allemagne a lancé un chemin de conversion et de renouvellement », c'est ainsi que commencent les statuts du Chemin synodal de l'Église catholique en Allemagne. Avec cette publication, ce chemin, qui vise à surmonter les causes systémiques des abus et de leur dissimulation au sein de l'Église catholique, entre dans une nouvelle phase.

Le présent document rassemble toutes les décisions adoptées par le Chemin synodal dans le cadre des cinq Assemblées synodales de 2020 à 2023. Les décisions sont basées sur les délibérations et les travaux préparatoires des quatre forums synodaux. Sur cette base, les textes des décisions ont été discutés en deux lectures par l'Assemblée synodale et finalement adoptés à la majorité des deux tiers. Avec ce document, les décisions du Chemin synodal sont publiées conformément aux statuts. Nous voudrions remercier sincèrement tous ceux qui ont participé, de différentes manières, à l'élaboration de ces 15 décisions.

Alors que cette première étape de travail du Chemin synodal s'est achevée avec la cinquième Assemblée synodale en mars 2023, cela ne vaut en aucun cas pour le Chemin synodal dans son ensemble. Au contraire, les nombreux projets de réforme et les tâches de changement décidés en commun caractérisent une Église « en sortie ». Maintenant, il ne s'agit rien de moins que de la mise en œuvre de ces étapes de réforme très exigeantes, mais reconnues comme nécessaires, qui doivent mener - tout à fait dans le cadre du Chemin synodal de l'Église universelle - à une Église toujours plus synodale en Allemagne.

Les décisions dont les thèmes sont réservés à une réglementation ecclésiastique portant sur l'Église universelle sont transmises au pape François en tant que vote du Chemin synodal, conformément aux statuts. Mais tout aussi important est tout ce que nous pouvons mettre en œuvre nous-mêmes en Allemagne, dans les paroisses, les diocèses, les associations, les ordres religieux, la Conférence épiscopale et le Comité central des catholiques allemands. Tous les responsables sont appelés à évaluer les décisions, à les adapter à leur situation respective et à les remplir de vie, toujours dans un échange synodal entre eux.

Cherchons ensemble comment se concentrer sur l'Évangile de Jésus-Christ et l'annoncer de manière nouvelle en tant que témoins crédibles de la foi.

Mons. Dr. Georg Bätzing
Président de la
Conférence épiscopale allemande

Dr. Irme Stetter-Karp
Présidente du
Comité central des catholiques allemands



Texte préambule

Entendre, apprendre, emprunter de nouveaux chemins : Le Chemin synodal de l'Église catholique en Allemagne

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 11 mars 2023

(1) En tant qu'Assemblée synodale, nous empruntons un chemin de conversion et de renouveau. Nous prenons acte de la critique et de la dénonciation justifiées par les victimes des violences sexuelles, des abus de pouvoir et de leur dissimulation dans l'Église. Nous voulons entendre et annoncer l'Évangile, la Bonne Nouvelle de Dieu, en paroles et en actes. Le Chemin synodal est ainsi au service de l'évangélisation. Il est indispensable de confesser ouvertement les fautes et de travailler également sur les origines structurelles de ces fautes.

(2) Nous cherchons à trouver pour l'Église de ce pays et de cette époque un chemin qui lui permette d'aller plus loin dans la recherche de réponses aux questions existentielles des hommes d'aujourd'hui et de redécouvrir ainsi sa mission d'évangélisation. En effet, quiconque veut annoncer l'Évangile doit commencer par le réentendre et se laisser transformer par lui. Par ailleurs, le Chemin synodal allemand doit contribuer au Chemin synodal de l'Église universelle auquel le pape François a invité tous les croyants à la Pentecôte 2021. Dans sa lettre de 2019, il a encouragé le « peuple de Dieu en marche en Allemagne » à « se mettre en route avec toute l'Église sous la lumière, la conduite et l'éveil de l'Esprit Saint, pour apprendre à écouter et à discerner l'horizon sans cesse renouvelé qu'il veut nous donner ». Le pape François y a associé l'invitation à chercher « dans un esprit d'ouverture des réponses à la situation actuelle ». C'est pourquoi le Chemin synodal aborde des questions pressantes de grande importance non seulement en Allemagne, mais aussi dans d'autres régions de l'Église Universelle.

(3) Nous confions notre Chemin synodal à Dieu et lui demandons le don du discernement des esprits qui nous permettra de prendre le chemin de l'avenir.

1. Où nous en sommes :

au milieu de la crise, au milieu du monde, au milieu de l'Église

(4) „Le Seigneur reprit : « Qu'as-tu fait ? La voix du sang de ton frère crie de la terre vers moi ! »“ (Genèse 4,10). Cette question de Dieu nous interpelle également. La violence sexuelle est une grave faute personnelle; elle s'inscrit de façon systémique et structurelle dans l'Église catholique. Pendant des décennies, les responsables n'ont pas reconnu cet échec et ont dissimulé les cas de violences sexuelles. De nombreux paroissiens et membres d'associations ont également soutenu et protégé le système. Ces deux phénomènes se poursuivent jusqu'à aujourd'hui. Au sein même de l'Assemblée synodale, il y a des personnes qui ont réduit au

silence les tentatives les plus faibles et les plus timides de plainte et de protestation et qui tentent de le faire jusqu'à aujourd'hui. D'autres n'ont pas cru les victimes, leur causant des souffrances supplémentaires et empêchant que justice ne leur soit rendue. Au lieu d'adopter le point de vue des victimes et de prendre en compte leurs souffrances, certains continuent de déplorer les préjudices causés à l'image de l'Église et les lourdes charges qui pèsent contre la communauté ecclésiale. L'étude scientifique MHG qui a étudié les violences sexuelles commises sur des mineurs par des membres du clergé relevant de la Conférence épiscopale allemande a ouvert beaucoup d'yeux et d'oreilles - bien trop tard et toujours lié à l'incapacité des responsables à admettre leur propre responsabilité de l'échec institutionnel de l'Église. Le Chemin synodal se confronte à cet échec.

(5) Mais nous constatons aussi dans cette grave crise des signes d'espoirs encourageants : dans la détermination des personnes concernées et des victimes à s'engager pour l'information, le travail de mémoire et le changement, nous voyons une confiance dans le Dieu sauveur qu'aucune puissance de ce monde ne pourra faire taire définitivement et apte à redonner même dans les situations de crise de l'Église son efficacité à sa parole à travers des voix prophétiques. C'est pourquoi la voix des victimes est plus qu'un conseil utile dans une situation d'impuissance. À travers leurs voix, Dieu nous avertit sur le chemin de notre propre évangélisation. De plus, nous reprenons conscience des nombreux autres problèmes qui obscurcissent la Bonne Nouvelle dans notre Église et compromettent sa mission dans un environnement séculier : les abus dans les relations spirituelles et pastorales, l'abus de pouvoir dû au cléricalisme et à l'incompétence, le mépris des femmes et des personnes qui ne correspondent pas au modèle binaire homme-femme, notamment là où la doctrine sexuelle de l'Église encourageait ou encourage encore un enseignement qui ne tient pas compte de la réalité profonde vécue par de nombreuses personnes - notamment en termes d'identité sexuelle. Les quatre thèmes et champs d'action centraux du chemin synodal sont consacrés à ces questions urgentes.

(6) En tant que membres du Synode, nous sommes, avec notre connaissance de la culpabilité et notre détresse, avec notre espoir et notre foi, au cœur d'un monde secoué lui-même par de lourdes crises. Il est d'autant plus important que l'Église se confronte aux questions de notre temps et qu'elle ne donne pas l'impression d'avoir déjà toutes les réponses. Avec les hommes et les femmes d'aujourd'hui, elle est à la recherche de perspectives inspirées par la foi en Dieu et en l'Évangile de Jésus-Christ.

(7) Les dimensions personnelles et systémiques de la violence sexuelle ont considérablement renforcé la perte de confiance dans l'Église. Pourtant, de nombreuses personnes ont toujours des attentes vis-à-vis de l'Église aujourd'hui. Elles aspirent à y trouver une communauté de croyants qui, à la suite de Jésus, s'engage courageusement pour l'humanité; qui se consacre en particulier aux opprimés et aux plus démunis ; qui leur prête sa voix là où il le faut et leur permet de s'exprimer ; qui jette des ponts entre les nombreux camps opposés et partage ainsi son espoir en un avenir meilleur ; qui, fortifiée par la conversion et le renouveau, réapprend à proclamer la Parole de Dieu qui s'est faite homme en Jésus-Christ. Voilà pourquoi le Chemin synodal doit également aboutir à une culture du dialogue marquée par le respect mutuel et l'amour du prochain, car la violence et les abus commencent déjà par le langage, ce qui implique un refus catégorique de toute forme de communication haineuse ou méprisante. Nous sommes reconnaissants pour les nombreux moments de dialogues intenses et les controverses

constructives. Nous devons cependant reconnaître qu'il y a également eu des moments douloureux où des personnes appartenant ou non à l'Assemblée synodale ont été blessées par les déclarations ou les gestes de certains de ses membres. Cela nous met au défi de travailler résolument à une culture synodale fondée sur le respect. L'objectif du processus synodal est de parvenir à la plus grande unanimité possible. Nous y sommes parvenus sur de nombreux points. Cependant, une minorité a non seulement été sceptique dès le début du Chemin synodal, mais a également voté contre la grande majorité des décisions importantes. C'est pourquoi il est important de poursuivre le dialogue et de concrétiser les décisions visant à pérenniser la synodalité.

(8) L'Église est une Église qui a ses fautes et ses échecs. Elle ne sera à la hauteur de sa mission que si elle se met à l'écoute des hommes et des femmes et de leur quotidien, en particulier des personnes traumatisées par la violence, des pauvres, des défavorisés et des marginalisés. Le Pape François écrit: « je préfère une Église accidentée, blessée et sale pour être sortie par les chemins, plutôt qu'une Église malade de la fermeture et du confort de s'accrocher à ses propres sécurités. » (Evangelii Gaudium 49).

(9) Nous faisons partie de cette Église parce que la foi en Dieu, l'espérance en Jésus-Christ et la communion dans le baptême, la confirmation et l'eucharistie nous unissent à tous les croyants de l'Église catholique, au-delà de toutes les frontières qui séparent les hommes. La mission de l'Église est d'être un sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime entre Dieu et les hommes (Lumen gentium 1). C'est pourquoi elle doit prendre au sérieux la mission de Jésus d'œuvrer pour la justice et la paix (Évangile selon Saint Matthieu 5,6+9). Dans la société comme dans l'Église, beaucoup de choses tendent à diverger et doivent être rassemblées, ce qui s'avère difficile. Comme l'Église n'est pas uniquement sainte, mais aussi pécheresse, elle ne doit jamais exercer ses fonctions en adoptant une attitude de supériorité, mais toujours avec humilité.

(10) Il est contraire à l'Esprit de Dieu d'imposer l'unité de manière autoritaire. La recherche de solutions pour éviter la discrimination, la souffrance et la violence au sein de l'Église en Allemagne - malgré les objections venant de l'intérieur et de l'extérieur de l'Église - n'est pas une source de division, mais une nécessité. Nous misons sur l'encouragement de l'apôtre Paul: « N'éteignez pas l'Esprit, ne méprisez pas les prophéties, mais discernez la valeur de toute chose : ce qui est bien, gardez-le ; éloignez-vous de toute espèce de mal. » (1 Th 5,19-22).

2. D'où nous venons : avec nos expériences, nos déceptions et nos espoirs

(11) Nous nous réunissons au sein de l'Assemblée synodale marqués par des expériences différentes, des déceptions et de grands espoirs. Certains d'entre nous sont jeunes et n'ont pas vécu les débats des dernières décennies sur le chemin à choisir pour l'Église. Ils s'engagent pour une Église non discriminatoire et respectueuse de l'être humain. D'autres s'engagent depuis longtemps ; ils tirent un bilan mitigé des succès et des échecs du passé. Un certain nombre se sont retirés intérieurement parce qu'ils ont été déçus ou blessés par l'Église ou parce qu'ils ne savent plus quoi penser d'elle. Pour eux, le fossé entre leur foi en l'Évangile et les paroles et les actes de l'Église hiérarchique est devenu trop grand. Mais il s'agit de prendre en compte

toutes les perspectives, de ne pas nier la foi ni des uns, ni des autres et de sans cesse chercher le dialogue.

(12) Le Chemin synodal resterait en deçà de l'exigence de l'Évangile si l'expertise des personnes victimes de violences sexuelles n'était pas prise en compte et si leurs voix n'étaient pas entendues attentivement en son sein. Nous sommes reconnaissants que des membres du conseil des victimes de la Conférence des évêques allemands participent au Chemin synodal et s'y engagent.

(13) L'expérience d'une société démocratique dans laquelle les droits de l'homme sont appliqués fait partie de notre identité. Nous nous attendons à ce qu'ils soient également respectés et mis en œuvre au sein de l'Église. Notre expérience ecclésiale est marquée par le Concile Vatican II, même si la plupart d'entre nous ne l'ont pas vécu. Nous voulons être une Église « d'aujourd'hui », avec la force de l'Écriture Sainte et le long souffle de la tradition, mais aussi en étant résolument contemporains, ici et maintenant. Être en lien avec le pape et avec l'Église dans le monde entier ouvre la voie à une richesse de l'unité qui passe par la cohésion permanente entre de très nombreuses personnes qui apportent leurs différents dons, leurs forces et leurs faiblesses à la communauté des croyants. L'unité est une grandeur dynamique qui ne peut être vécue sans diversité. Nous partageons la préoccupation du pape François, selon laquelle les responsables de l'Église se comportent souvent comme des contrôleurs de la grâce de Dieu et non comme ses facilitateurs (*Evangelii gaudium* 47). Dieu est proche de chaque personne, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église. C'est la mission de l'Église de diffuser ce message.

(14) En Allemagne, l'Église catholique a suivi un chemin de renouveau qui a conduit du Concile Vatican II au Synode de Würzburg et au Synode pastoral de Dresde. De même, des associations et des initiatives ont initié des processus de renouveau. Les différents défis ont imposé différents thèmes. Aujourd'hui, de nombreux problèmes ne sont toujours pas résolus et de nouvelles difficultés sont apparues. De nombreuses décisions n'ont toujours pas été mises en œuvre. On ne peut pas se contenter de reprendre aujourd'hui les propositions du passé, car la situation a évolué. Le Chemin synodal s'inscrit dans la tradition des processus de renouveau. Il est en lien avec les processus synodaux qui ont lieu aujourd'hui encore à bien des niveaux de l'Église catholique dans le monde pour faire de l'Église un lieu de foi et de liberté pour les hommes.

(15) Le pape François souligne: « Les défis actuels ainsi que les réponses que nous leur donnons demandent, pour développer un *aggiornamento* sain, un long processus de maturation et de collaboration de tout un peuple pendant des années ». (Lettre du pape François au peuple de Dieu en marche en Allemagne, ici en référence à Yves Congar). L'Église catholique en Allemagne parcourt ce Chemin et le poursuit. Ce Chemin est empreint d'un grand espoir et d'une grande joie, mais aussi de profondes déceptions, car depuis des décennies, beaucoup espéraient des mesures de réforme plus courageuses, mais celles-ci n'ont pas été prises. Nous partageons donc la volonté du pape de prendre un nouveau départ en tant qu'Église et de renforcer la synodalité (*Evangelii gaudium* 32) et nous voulons continuer à développer la conception de la synodalité selon les circonstances locales. Nous voulons pouvoir annoncer le message de l'Évangile en nous mettant à la hauteur des personnes dans leurs milieux de vie respectifs. Nous partageons la

conviction que la foi catholique donne aux hommes la force de reconnaître les signes des temps, de les interpréter à la lumière de l'Évangile et d'agir en conséquence.

(16) Nous sommes convaincus que la crise de l'Église qui se manifeste par les crimes de violence sexuelle et leur dissimulation ne constitue par la fin de l'Église malgré sa lourde culpabilité. Même dans cette situation de crise profonde, il est possible de se repentir et de prendre un nouveau départ. L'Église catholique a perdu de sa crédibilité dans de nombreux domaines et elle espère la regagner. Cela ne peut se faire que par le biais d'un changement qui, au-delà d'un changement d'attitude, passe aussi par des changements institutionnels. Il y a beaucoup à apprendre de la spiritualité et de l'expérience acquise dans les paroisses vivantes, les ordres religieux et les communautés spirituelles. Les associations et fédérations catholiques donnent des impulsions importantes et sont un signe d'espoir en tant que lieux d'Église. Nous voulons approfondir les liens étroits avec l'Église universelle, notamment par l'intermédiaire des œuvres caritatives de l'Église.

3. Où voulons-nous aller :

vers les personnes, vers les lieux de foi, vers les points de rupture de la société.

(17) L'objectif du Chemin synodal est de prévenir la discrimination, la souffrance et la violence, d'éliminer les causes systémiques de violences sexuelles et de réentendre ainsi l'Évangile de la libération. Seul celui qui entend la voix de Dieu dans le cri des pauvres réclamant justice (Évangile de Matthieu 5,3-12) et dans le soupir muet de la créature maltraitée (Épître aux Romains 8,22) peut oser placer son espoir en Dieu malgré sa culpabilité et s'engager pour son prochain.

(18) « L'homme est la route de l'Église » (Redemptor hominis 14). L'Église doit accompagner le chemin du peuple au lieu de le juger et de le diriger à la lumière d'une perspective prétendument supérieure. On a besoin d'elle là où les ruptures et les blessures marquent la vie des personnes et elle ne doit pas cacher ses propres ruptures et blessures. Elle doit être au service des hommes.

(19) Afin de répondre à ce que le rapport MHG analyse comme étant les causes systémiques de la violence sexuelle et leur traitement, la Conférence épiscopale allemande a demandé au Comité central des catholiques allemands (ZdK) de suivre ensemble un Chemin synodal. Elle a proposé trois thèmes : le pouvoir et la séparation des pouvoirs, la forme de vie sacerdotale et la doctrine sexuelle de l'Église. Sur la suggestion du ZdK, le thème « Les femmes dans les services et les fonctions dans l'Église » a été ajouté. L'enquête menée auprès des Églises locales lors du processus synodal mondial de l'Église catholique a montré que ces quatre thèmes sont également importants dans de nombreuses autres parties de l'Église universelle et qu'ils appellent de nouvelles réponses.

(20) Il y a beaucoup d'autres questions qui doivent être discutées et décidées de manière synodale dans l'Église catholique. Chaque sujet nécessite des décisions qui peuvent être prises en Allemagne, sous la responsabilité spécifique des évêques vis-à-vis de leurs diocèses. Cependant, tous ces sujets soulèvent également des questions qui ne peuvent pas être tranchées seulement en Allemagne, car elles concernent l'Église catholique dans son ensemble. En raison de la réalité mondiale des abus dans l'Église, en particulier de la part du clergé, des

changements systémiques sont également nécessaires au niveau mondial. Nous souhaitons y contribuer à travers le Chemin synodal allemand. Nous avons besoin de votes clairs pour que l'Église universelle puisse entendre notre voix, la voix de l'Église catholique d'Allemagne, tout comme nous voulons écouter les voix de l'Église universelle. Nous avons également besoin de l'accompagnement critique du public. Nous voulons faire partie d'une Église qui apprend sur le chemin spirituel qui rassemble les croyants.

(21) Nous nous engageons avec le pape François à être une Église synodale dans laquelle chacun assume sa mission et contribue à définir des orientations pour l'avenir. Dans sa « Lettre au Peuple de Dieu en marche en Allemagne », il écrit que la synodalité doit sans cesse commencer « par le bas » ; ensuite seulement vient la « synodalité par le haut », qui relève de la responsabilité de direction propre aux évêques. Ils portent cette responsabilité en lien avec l'ensemble du peuple de Dieu. Dans une Église synodale, tous les croyants sont appelés à écouter ensemble la Parole de Dieu, à interpréter les signes des temps à la lumière de l'Évangile et à orienter leur action pastorale en conséquence. Ils sont invités à prendre conscience de leur mission et à participer aux décisions concernant l'avenir. Dans une Église synodale, le ministère ecclésial se comprend comme un service rendu au peuple sacerdotal et prophétique de Dieu dans la lutte commune pour l'unité requise et la diversité légitime. Dans une Église synodale, les processus spirituels de réflexion et de discernement dans l'Esprit Saint conduisent à des décisions contraignantes.

(22) Le chemin synodal de l'Église catholique allemande est aussi un processus d'apprentissage de la synodalité. La synodalité « est une dimension constitutive de l'Église » (Pape François, discours pour le 50ème anniversaire de l'institution du Synode des évêques). Et en même temps, elle est un « modus operandi », une façon d'agir que l'Église doit redécouvrir et pratiquer à notre époque. Tout ne réussit pas du premier coup sur ce chemin. Une tâche importante consiste donc à persévérer ensemble sur cette voie. Des prévisions simplistes sur l'avenir de l'Église ne seront d'aucune aide. Il s'agit de penser un avenir ouvert aux tournants et aux développements, pleins de confiance dans la promesse de Jésus que l'Esprit de Dieu guide son Église.



Texte d'orientation

Sur le chemin du repentir et du renouvellement Fondements théologiques du Chemin Synodal de l'Église catholique en Allemagne

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 3 février 2022

(1) Le récit de la libération qui a conduit le peuple de Dieu hors de l'Égypte esclavagiste commence par la vue et l'écoute : « J'ai vu la misère de mon peuple en Égypte et je l'ai entendu crier sous les coups de ses chefs de corvée » (Ex 3,7). Dieu voit la détresse de son peuple et écoute pour l'aider - telle est la Bonne Nouvelle. La suivre commence aujourd'hui aussi par la vue des blessés et des marginalisés, par l'écoute des personnes réduites au silence et condamnées, des membres du peuple de Dieu qui se sont tus et qui malgré tout se révoltent. Dans son regard sur les pauvres, le Pape François écrit : « Ils ont beaucoup à nous enseigner. (...) Nous sommes appelés (...) à les comprendre et à accueillir la mystérieuse sagesse que Dieu veut nous communiquer à travers eux. »¹. Parmi eux figurent à n'en pas douter les victimes et survivants des violences sexualisées et spirituelles perpétrées au sein de l'Église.

(2) Voir la détresse, écouter la parole de Dieu et s'écouter les uns les autres est un acte fondamental de toute synodalité. Il s'agit ensemble de rechercher le dessein de Dieu pour l'Église et le monde, pour effectuer les pas nécessaires. Dans sa recherche de la vérité, le dialogue est indispensable à l'Église. « Dans le dialogue », écrit le Pape Paul VI dans son encyclique d'investiture *Ecclesiam suam*, « on découvre combien sont divers les chemins qui conduisent à la lumière de la foi et comment il est possible de les faire converger à cette fin. (...) La dialectique de cet exercice de pensée et de patience nous fera découvrir des éléments de vérité également dans les opinions des autres » (86). Dans le dialogue, les parties prenantes sont ensemble à la recherche de la vérité, se respectent pleinement et ont l'esprit ouvert aux points de vue des personnes participantes. Un dialogue vit de différentes perceptions, estimations et points de vue qui se font entendre. Et il les fait disparaître s'ils ne sont plus tenables face à l'impression que laissent de bons arguments et des éléments de connaissance récents. Dans le meilleur des cas, les dialogues conduisent à des points de vue nouveaux, collectivement partagés, une nouvelle plausibilité pouvant tout à fait venir renforcer des éléments confirmés de longue date. Mais les dialogues enseignent aussi à vivre avec un milieu différent et incompréhensible, à supporter un dissentiment insoluble (cf. Concile Vatican II, *Gaudium et spes*/GS 43). Dernier aspect, non des moindres : les dialogues authentiques ne se limitent pas à la discussion, ils conduisent à des décisions et à des actions tenant compte des nouveaux points de vue.

¹ Pape François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* sur l'annonce de l'Évangile dans le monde d'aujourd'hui (24 novembre 2013), 198.

I. Parvenir à s'orienter sur le Chemin Synodal

(3) Le Chemin Synodal de l'Église catholique d'Allemagne, emprunté depuis le premier Avent 2019, est un dialogue sur l'attitude de foi, un dialogue qui conduit à écouter et à voir, à juger et à agir. Ce chemin commence alors que l'Église traverse une grande crise. Il reprend les élans provenant de l'étude MHG. Il vit des perceptions, estimations et points de vue de tous les membres de l'Assemblée synodale ainsi que de toutes les personnes qui participent à ce dialogue. Il lui faut particulièrement écouter la voix des personnes affectées par l'abus de pouvoir et la violence sexualisée. Il a besoin de la volonté de s'ouvrir à de nouveaux points de vue et de se laisser conduire par eux. Il vit également de la recherche du dialogue avec des personnes et des groupes toujours nouveaux, situés à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église. Les évêques sont d'importants participants au dialogue. Ils rendent le service de l'unité, aussi bien à l'intérieur de leur Église locale aux visages multiples que dans leurs rapports avec l'Église universelle et avec l'évêque de Rome. Ils doivent tenir compte de ce que le peuple de Dieu croit. D'où l'importance encore plus grande que sur le Chemin Synodal tout le monde puisse prendre la parole et codécider, et pas seulement les personnes qui exercent un ministère de direction au sein de l'Église.

(4) Le Chemin Synodal a besoin d'une orientation fiable. Forte de l'assistance divine, l'Église se voit mise au défi de ne pas refouler intérieurement mais au contraire de combattre l'abus systémique de pouvoir spirituel, de ne pas gaspiller les ressources de la foi mais de les utiliser au contraire durablement. Sans le soutien de Dieu, l'Église est perdue. L'Église doit faire face à son histoire et s'ouvrir au futur. Elle a besoin de nouveaux élans pour redécouvrir la Bonne Nouvelle. Elle a besoin de forces et alliances nouvelles qui l'aident à tirer des conséquences pratiques.

(5) Écouter ensemble la parole de Dieu permet de trouver des réponses aux questions pressantes de notre époque, aux questions pressantes de la foi et aux questions pressantes de l'Église. La violence sexualisée, les abus sexuels et spirituels ainsi que leur dissimulation se sont produits dans notre Église, et leurs causes sont systémiques. De par sa structure, ses actes et ses positions, l'Église a occasionné beaucoup de souffrances.

(6) Dans la recherche d'une orientation, de la clarté théologique est nécessaire. La théologie a pour tâche d'explorer les sources de la foi, desquelles procèdent les élans vers le repentir et le renouvellement de l'Église. « Mais pour que l'Évangile fût toujours gardé intact et vivant dans l'Église, les Apôtres laissèrent pour successeurs des évêques, auxquels ils ''remirent leur propre fonction d'enseignement''. » (Concile Vatican II, Dei Verbum/DV 7 - avec un renvoi à Irénée, Adv. Hær. III,3, 1). L'essentiel est la voix de l'ensemble du peuple de Dieu ; il existe en particulier une « option pour les pauvres » qui découle de l'Évangile lui-même.²

(7) Le texte d'orientation a pour tâche de clarifier la base théologique sur laquelle est bâti le travail dans les forums et sur laquelle l'ensemble du Chemin Synodal sert l'évangélisation. Dans les forums, les travaux portent sur « Le pouvoir et la séparation des pouvoirs dans l'Église - Participation partagée et collaboration à la tâche missionnaire », sur « L'existence sacerdotale aujourd'hui », sur « Les femmes dans les ministères et les offices de l'Église » et sur « Vivre

² Pape François, Congresso internazionale per 40A° anniversario Conferenza dell'Episcopato Latinoamericano a Puebla (3 octobre 2019).

dans des relations réussies - vivre l'amour dans la sexualité et la relation de partenaire ». Le texte d'orientation dessine clairement les principes dans l'entendement de la Révélation, dans la mission de l'Église dans la qualité de l'argumentation théologique, principes sur lesquels la construction peut se poursuivre.

(8) Sur le Chemin Synodal, l'accompagnement spirituel est tout autant nécessaire que la discussion théologique. Il n'est point de Chemin Synodal sans la célébration de la messe et sans la prière. Il n'y en a pas non plus sans délibérations et sans décisions. Les arguments pour et contre doivent être échangés de façon équitable. À ce titre, l'absence d'interdiction de penser et de parler, l'absence de crainte de sanctions ou de discriminations non seulement respecte les droits humains qu'il faut naturellement préserver, mais respecte encore plus profondément cette « Liberté dans le Christ » dont l'apôtre Paul parle si passionnément (cf. Ga 5,1). Toutefois, cette liberté nous appelle simultanément à assumer la responsabilité conjointe de la foi léguée par la tradition. Les décisions doivent être bien fondées. Elles doivent être suivies d'actes.

II. Redécouvrir les lieux et les époques de la théologie, et les mettre en lien

(9) La théologie s'alimente aux sources de la reconnaissance de la Révélation, qui sont déterminantes pour la vie de l'ensemble de l'Église. Ces sources sont des lieux de la théologie (loci theologici). Y appartiennent aussi les époques de la théologie qui font toujours découvrir « l'aujourd'hui » de la voix de Dieu dans les différents contextes respectifs (cf. Ps 95,7 ; He 3,7). En ces endroits et à ces époques se laisse reconnaître ce que Dieu veut dire de façon humaine aux êtres humains, et ce que ces derniers entendent dans leur foi comme parole de Dieu. Il est important d'identifier ces lieux et ces époques avec précision, de déterminer leur importance de façon nuancée et de clarifier avec précision leurs relations mutuelles. Ils se trouvent dans la célébration de la foi, dans la proclamation de l'Évangile et dans les services rendus aux prochains au milieu de ce monde.

(10) Parmi les lieux importants de la théologie figurent les Saintes Écritures et la tradition, les signes des temps et le sens de la foi du peuple de Dieu, le magistère et la théologie. Aucun lieu ne peut remplacer les autres lieux ; tous ont besoin d'une distinction et d'une liaison mutuelles. Il s'agit de redécouvrir et relier tous ces lieux à toute époque afin que la fidélité à la promesse divine puisse renouveler la foi de l'Église de génération en génération. Chacun de ces *lieux* cache à chaque *époque* un excédent de promesse, qui ne peut pas être réduit par d'autres *lieux* et d'autres *époques*, mais qui peut être fortifié.

(11) Le texte d'orientation commence avec « l'écriture et la tradition » pour décrire les témoignages fondamentaux et phares de la foi. Il parle des signes des temps qui permettent de reconnaître le kairós, la chance du temps présent (cf. Lc 12,56), et du « sens de la foi du peuple de Dieu » qui, sous la promesse de l'Esprit, ne peut pas « s'égarer » dans la foi (Concile Vatican II, Lumen Gentium/LG 12). Le texte d'orientation réfère le « magistère » et la « théologie » l'un à l'autre afin de désigner leur responsabilité différente et leur mission commune, et de servir la vérité de la foi qui réside dans la parole, source de salut, de Dieu.

(12) Découvrir les lieux et les époques de la théologie ici et aujourd'hui, et les associer, est une expression de la foi qui unit toute l'Église à l'écoute de la parole de Dieu et qui la libère. C'est

l'expérience biblique de Dieu enracinée dans l'espérance d'Israël : « Ta parole est une lampe pour mes pas, une lumière pour mon sentier » (Ps 119,105).

Explorer l'écriture et la tradition

(13) Les témoignages de l'Écriture Sainte en tant que « règle suprême » (Dei verbum - DV 21) et ceux de la tradition vivante sont fondamentaux pour l'Église et ils montrent le chemin. C'est pour cela que le Chemin Synodal les prend pour aune.

(14) L'écriture et la tradition sont bien plus que des normes qu'il s'agit de respecter ; elles ouvrent accès à la foi en l'amour de Dieu pour l'ensemble de ses créatures. La Bible relate comment les êtres humains, dans l'histoire d'Israël, dans la mission de Jésus et sur les chemins de la jeune Église, ont découvert l'amour de Dieu, la justice et la miséricorde divines. Il devient clair dans la tradition que l'histoire de Dieu avec l'humanité se poursuit à chaque génération humaine parce que le peuple de Dieu peut faire confiance à Dieu « en tout temps » (Ps 62,9) : Il dit « oui » à toutes ses promesses (cf. 2 Co 1,20).

(15) Pour l'Église catholique, il est essentiel de ne pas percevoir l'écriture et la tradition comme deux éléments contraires, mais de les faire connaître ensemble et de les rendre accessibles dans toute leur polyphonie, en tant que témoignages humains de la parole de Dieu. D'un côté l'écriture est elle-même tradition car elle s'est formée dans la tradition vivante de l'Église elle-même enracinée dans la judaïcité. De l'autre, la tradition transmet la parole de Dieu en la modelant « selon les Écritures » (1 Co 15,3-4). Dans la tradition devient accessible le sens de l'écriture, et dans l'écriture le sens de la tradition. Pour cette raison, il convient de lire et d'interpréter les l'Écriture Sainte à la lumière de la tradition, et la tradition à la lumière de L'Écriture Sainte. « Cette sainte Tradition et la Sainte Écriture de l'un et l'autre Testament sont donc comme un miroir où l'Église en son cheminement terrestre contemple Dieu, dont elle reçoit tout » (DV 7).

L'Écriture Sainte témoigne fondamentalement de Dieu vivant, lui qui crée l'humanité, la préserve et la libère.

(16) La Bible témoigne du « début » auquel Dieu procède en réitérant toujours sa parole (cf. He 2,3). Pour cette raison il revient à la Bible une importance particulière, avec la tradition et face à cette dernière en tant que témoignage fondamental de la parole de Dieu. Le père grec de l'Église Grégoire de Nysse décrit l'Écriture Sainte comme étant « un critère de vérité sûr pour chaque doctrine » (Contra Eunomium, 1,315). Lue dans l'esprit de Dieu, l'Écriture Sainte est la « règle suprême » qui apporte une orientation à la vie et à la mission de l'Église tout entière, aujourd'hui et demain y compris (DV 21).

(17) L'Écriture Sainte est la source du renouvellement dans la foi, de la critique des situations inacceptables, de l'encouragement à la liberté, de l'espoir de rédemption, d'invitation à l'amour et de recherche de la justice. La Bible est inspirée par Dieu, elle est écrite pour donner une voix aux pauvres, pour consoler les endeuillés, pour libérer les prisonniers et pour ouvrir de

l'espace à la grâce de Dieu - toujours « aujourd'hui » (cf. Es 61,1-2 ; Lc 4,18-19). La Bible représente la foi en Dieu, l'amour pour le prochain et l'espérance d'un renouvellement donnant un avant-goût de la rédemption.

(18) Mais la Bible est aussi un livre difficile d'accès pour beaucoup de gens. Elle a été écrite dans la langue d'une époque passée. Elle reflète l'image d'un monde en partie disparu. Elle contient une foule de textes dont la signification et le contexte suscitent des questions et des critiques. Il en est répétitivement fait un usage abusif pour exercer une domination sur d'autres personnes. D'où l'autant plus grande l'importance de bonnes explications. Qui croit ne cherche jamais à coller à la lettre de la Bible, mais cherche à respirer « l'Esprit » qui « donne la vie » (2 Co 3,6).

(19) Dans l'Écriture Sainte est fondamentalement révélé comment naît la foi et comment elle se manifeste. L'arc tracé par la Bible chrétienne s'étend de la création du monde à son achèvement. Elle commence avec Dieu qui parle (Gn 1) et prend fin avec la bénédiction de tous (Ap 22,21). L'arc-en-ciel devient le symbole d'une alliance que Dieu contracte avec l'ensemble de l'humanité (cf. Gn 9,13). La Bible rappelle en mémoire la mission permanente d'Israël, l'exode d'Égypte (Ex 12-15), la révélation de Dieu sur le mont Sinaï (Ex 19-40). Elle donne une voix à la sagesse et à la prophétie. Dans l'évangile selon Saint Luc, Marie exprime le fait que Dieu se trouve du côté des pauvres : « Il a jeté les puissants à bas de leurs trônes et il a élevé les humbles » (Lc 1,52). Dans l'évangile selon Saint Jean, la parole éternelle de Dieu a été incarnée en Jésus Christ (cf. Jn 1,14). Le Nouveau Testament témoigne du souvenir de Jésus qui par sa naissance, par sa vie, par sa mort et sa résurrection a révélé à l'humanité son infinie proximité avec Dieu (cf. Mc 1,15), son tribunal jugeant le péché (Mt 25), sa recherche de ceux qui étaient « perdus » (cf. Lc 19,10) et son intermédiation pour une vie « en abondance » (Jn 10,10). Le Nouveau Testament montre le commencement de la jeune Église qui parmi tous les peuples veut rassembler des êtres humains autour de la foi : « 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 Bible unit toutes celles et ceux qui croient en Jésus Christ avec leurs frères et sœurs dans la foi juive. Elle offre le fondement sûr de la reconnaissance de Dieu vivant (cf. Os 6,6) et elle promet l'amitié avec Jésus (cf. Jn 15,12-17). Elle transmet la promesse de Jésus Christ de rester au milieu de son Église sur le chemin, « jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,20).

(20) La foi en l'Église est associée à la conviction que les livres bibliques enseignent la « vérité » « que Dieu a voulu voir consignée dans les Lettres sacrées pour notre salut » (DV 11). Le Concile Vatican II se réfère dans cette déclaration au Nouveau Testament : « Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, pour réfuter, pour redresser, pour éduquer dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli, équipé pour toute œuvre bonne » (2 Tm 3,16-17).

(21) De différentes manières, la Bible montre l'unité de la foi sans laquelle il n'est point de diversité, et la diversité de la foi, sans laquelle il n'est point d'unité (cf. Rm 12,1-8). Le canon rassemble une foule de voix qui, dans différentes langues, avec différentes intonations et dans des visions du futur portant loin, confèrent de l'expressivité à la recherche de Dieu, à la joie qu'apporte Dieu, au questionnement sur Dieu, mais aussi au doute quant à Dieu, à la complexité du rapport avec Dieu et répétitivement à l'étonnement suscité par Dieu. De toute la diversité des textes naît un chœur puissant qui chante la mélodie de l'Évangile avec tous les aigus et

graves : avec toutes les harmonies et dissonances qui appartiennent à la vie de l'humanité « depuis toujours et pour toujours » (1 Ch 16,36), dans l'état d'esprit fondamental « d'espérance » que Dieu nous donne « d'être ressuscité par lui » (2 M 7,14).

(22) Dans la Bible, les êtres humains inspirés par l'Esprit divin témoignent de la parole de Dieu par des mots humains. Ils l'ont entendue et notée à leur époque et sur leur lieu de vie afin qu'à toute époque et en tout endroit des êtres humains puissent, par la lecture, la méditation et l'étude de l'Écriture Sainte, entendre la parole de Dieu qui console et libère. Saint Augustin l'a exprimé en ces termes : « (...) il s'accommode au langage des hommes et nous cherche par cela même qu'il nous parle ainsi. » (Saint Augustin, De civitate Dei XVII 6,2). Dans cette tension entre la parole divine et la parole humaine est inscrit le fait que le sens des Saintes Écritures n'est jamais épuisé, mais qu'il reste sans cesse à redécouvrir à nouveau et plus profondément.

(23) La Bible ne fige pas des images du monde, des rôles pour les sexes, des représentations de valeurs aux époques où elles étaient valides. Au contraire, elle modifie aussi les conventions prévalentes pour créer de l'espace à Dieu et pour ouvrir des espaces à la liberté. Mais il n'empêche qu'elle reste liée au temps aussi dans ces processus de changement. Pour cette raison, la Bible n'a rien perdu de son actualité et de sa pertinence. Son message cependant doit régulièrement être défendu face aux tentatives de rétrograder, discriminer et dominer, en invoquant la Bible, les gens qui sur la base de leur conscience vivent autrement et croient autrement que ce qui correspond aux normes de l'Église.

(24) Chaque réforme de l'Église méritant ce nom prend l'Écriture Sainte pour aune. La Bible ne spécifie pas de schémas qu'il suffirait de copier, mais émet des suggestions et critères lorsqu'il s'agit d'emprunter de nouveaux chemins et de maîtriser de nouveaux défis. L'Écriture Sainte sert de boussole pour s'engager sur de nouveaux chemins avec l'aide de Dieu. Elle encourage à la créativité et à la critique, à la découverte de l'ancien et à l'exploration de la nouveauté. Le Pape Jean XXIII a déclaré : « Ce n'est pas l'Évangile qui change, c'est nous qui commençons à mieux le comprendre » (Apophtegme, 24 mai 1963).

(25) La Bible doit être interprétée afin que la puissance salvatrice de l'Évangile puisse être proclamée. Cette puissance salvatrice est la foi (cf. Rm 1,16-17). Que l'interprétation est possible et qu'elle devient nécessaire, cela est ancré dans la Bible elle-même : La Tora doit être appliquée, la sagesse vécue, la prophétie doit être prise à cœur. « Qui lit doit comprendre » (cf. Mc 13,14). L'histoire de l'Église est aussi une histoire de l'interprétation des Écritures, destinée à faire connaître le sens de la lettre accompagné du sens spirituel, et le sens historique accompagné d'un sens actuel. L'objectif d'interprétation de l'Écriture est d'entendre toujours « aujourd'hui » la voix de Dieu et la faire pénétrer dans les cœurs (cf. Ps 95,7 ; He 3,7).

(26) L'interprétation de la Bible a besoin de critères. L'essentiel est de veiller aux significations originelles des textes, à l'unité de toutes les Écritures et au lien avec la tradition de l'Église (cf. DV 12). Et précisément lorsque la question porte sur l'orientation que l'Écriture Sainte donne aujourd'hui, il faut que l'interprétation soit ouverte à de nouveaux points de vue issus des sciences naturelles, humaines et sociales. Il faut en outre se rappeler qu'à toute époque de nouvelles questions se posent, auxquelles la Bible ne livre pas de réponses directes. La tâche d'interprétation des Écritures par l'Église demeure, à savoir de faire entendre la parole de Dieu

parmi les mots nombreux de la Bible. L'Écriture Sainte s'ouvre au témoignage de la foi dans l'immensité de l'Esprit qui donne la vie (cf. 2 Co 3,6).

(27) L'interprétation de la Bible est l'affaire de toutes les personnes qui la lisent, pour découvrir dans l'histoire de Dieu l'histoire de leur propre vie. Elle relève de toute l'Église qui trouve dans la Bible les témoignages initiaux et fondamentaux de la foi que chaque génération doit nouvellement proclamer. Elle est une grande tâche de la prédication, de la catéchèse et du cours de religion qui non seulement informent sur la Bible mais qui l'explorent aujourd'hui en tant que parole divine dans la parole humaine. L'interprétation relève de la théologie, et « l'âme » de la théologie est l'étude de l'Écriture Sainte (DV 24) ; car la théologie peut expliquer scientifiquement la Bible à partir de l'époque de son apparition, et elle peut reconnaître comment, au fil du temps, elle a régulièrement été lue et comprise sous une forme toujours nouvelle. Enfin et aspect non des moindres, l'interprétation de la Bible relève du magistère, lequel cependant doit respecter la liberté de la recherche théologique et le sens de la foi des croyants, et les utiliser. Il a pour tâche, en vertu du Concile Vatican II, d'expliquer « authentiquement (authentique) » la parole de Dieu écrite et transmise, sachant qu'il ne se situe pas « au-dessus de la Parole de Dieu » mais « il est à son service » (DV 10). Le magistère est l'instance de l'Église qu'il s'agit d'écouter et de suivre quant aux questions de foi et de mœurs. Il a pour tâche de témoigner de l'interprétation authentique de l'Écriture Sainte (cf. DV 10) et d'œuvrer afin que la « table de la Parole de Dieu » (DV 21) soit richement couverte pour les personnes croyantes, et que dans l'interprétation de l'Écriture Sainte soit mise en évidence la parole de Dieu qui est « proche » de toutes les personnes qui ont la foi (Dt 30, 14 ; Rm 10,8).

La tradition témoigne de la créativité de l'Esprit divin qui conduit l'Église de tous les temps et de tous lieux sur la voie du repentir et du renouvellement.

(28) L'Esprit de Dieu conduit l'Église sur son chemin à travers le temps. Ainsi naît la tradition de l'Église. Elle est une grandeur non point rigide mais vivante. Elle transmet la parole de Dieu dont témoigne fondamentalement l'Écriture Sainte, de sorte qu'en tout temps et en tout endroit la parole de Dieu est perceptible dans les témoignages humains de la foi : au cours de la célébration de la foi, dans la doctrine de la foi et au service de la foi. Ainsi la tradition fait une réalité de l'unité de l'Église, de la foi et du baptême dans la diversité des dons et des vocations (cf. 1 Co 12,12-27 ; Ep 4, 4-5). La tradition est fondée sur la prédication apostolique de l'Évangile. Elle a besoin d'être continuellement transmise. Selon Irénée de Lyon, il revient aux évêques, les successeurs des apôtres, la tâche de témoigner de façon fiable de la vérité de l'Évangile (cf. *Adversus haereses* 3,3). Toutes les personnes qui sont au service de la proclamation sont appelés à reconnaître la vérité libératrice de l'Évangile et à en témoigner, afin que tous les membres de l'Église puissent grandir dans la foi (cf. Ep 4, 11-21).

(29) C'est l'erreur du traditionalisme que de ne reconnaître généralement que l'authenticité de l'avant-dernière phase respective de l'histoire de l'Église, de tronquer la richesse de la tradition ou de la forcer dans le corset d'un système. Or en tant que grandeur vivante, la tradition se développe au fil des temps changeants, dans la diversité des cultures et dans la communauté des fidèles qui célèbre le mystère de Dieu, qui reconnaît la grandeur de Dieu et qui cherche à comprendre la volonté de Dieu. Pour l'écrivaine française Madeleine Delbrêl, nous sommes prêts

pour chaque départ, parce que notre époque nous a formés ainsi et parce que le Christ doit aller au rythme d'aujourd'hui pour demeurer parmi les êtres humains.³

(30) Les réformes font partie intégrante de la tradition : Le service de Dieu change ; la doctrine se développe ; la caritas s'épanouit. Dans sa dynamique, la tradition est le processus servant à vérifier la physionomie actuelle de l'Église et de la foi, pour les recevoir et les organiser d'une façon toujours nouvelle comme don de Dieu. La tradition de l'Église est ouverte au contexte de découvertes nouvelles, de points de vue nouveaux, d'expériences nouvelles qui défient la foi transmise et qui exigent des réponses nouvelles, qui témoignent plus profondément de la vérité révélée de Dieu, qui servent à faire grandir l'Église, à proclamer l'Évangile et à partager le chemin avec tous les êtres humains auxquels Dieu accorde sa grâce. La philosophie et la sagesse des peuples, les sciences et les arts, la vie des êtres humains et le travail social de l'Église étaient et sont des facteurs d'inspiration pour le perfectionnement et l'épanouissement toujours nouveau de la tradition. Des voies prophétiques se font entendre non seulement à l'intérieur mais aussi à l'extérieur de l'Église. Les conditions et attitudes de vie des êtres humains changent au fil du temps ; ces changements reçoivent le cachet de la tradition et lui apposent le leur.

(31) Pour - dans la foule des phénomènes, dans les contradictions des époques et dans les controverses sur ce qui est le droit chemin - reconnaître la tradition qui fidèlement transmet la parole de Dieu et parvient sans cesse à la redécouvrir, il faut des critères. Ces critères ne se laissent pas réduire à des formes d'apparence, à des rites ou des structures précis(es). C'est bien plutôt la parole de Dieu elle-même qui constitue la tradition. Aucun être humain ne peut prétendre posséder cette parole de Dieu. Tous les croyants sont appelés à l'écouter et à en témoigner (cf. Rm 10,17). Il est décisif de promouvoir l'amour pour Dieu (cf. Dt 6,4-5), qui se révèle dans l'amour pour le prochain (cf. Mc 12,28-34). La tradition est vivante en tout endroit où la « philanthropie » de Dieu se manifeste dans la vie des êtres humains (Tt 3,4).

(32) Avec le Concile Vatican II, il faut faire la distinction entre la tradition et les traditions, qui certes peuvent être très importantes et utiles dans la foi des êtres humains d'une époque et d'une culture précises, mais qui ne sont pas largement diffusées et qui ne sont pas transmises d'une génération à l'autre, mais qui peuvent tout à fait être perçues comme constituant une restriction, une exagération ou une cristallisation par rapport à une constellation particulière. La tradition n'existe pas sans traditions, elle n'existe que dans de nombreuses traditions ; mais pour que la tradition puisse être reconnue en elles et à partir d'elles, une critique de la tradition est nécessaire. Elle fait partie de la réorientation toujours nouvelle de l'Église sur le témoignage de l'Écriture Sainte au vu des signes des temps.

(33) Le sujet de la tradition est le Christ lui-même, qui rassemble le peuple de Dieu dans son Esprit. Dans le peuple de Dieu existent différents membres, charismes et dons. La communauté bâtie dans la foi, de génération en génération et de site en site, est décisive. Pour cette raison, la tradition est indissociablement liée au sens de la foi du peuple de Dieu (*sensus fidei fidelium*) : Dans le sens de la foi du peuple de Dieu, l'écriture et la tradition sont mises en valeur : elles sont reconnues et rendues présentes. Le sens de la foi de son côté reconduit la tradition de l'Église dans chaque temps présent, en prenant pour aune le témoignage de l'Écriture Sainte et

³ Cf. Madeleine Delbrêl, *Frei für Gott* (Libre pour Dieu), Einsiedeln 1976, p. 71.

en interprétant les signes des temps. La promesse vaut, que l'Esprit de Dieu maintient et guide son peuple dans toute la vérité de l'Évangile (cf. Jn 16,13)

(34) La différenciation de la tradition dans la foule d'héritages humains est une tâche qui dans une situation différente est déjà proposée dans la Bible (cf. Mc 7,8). L'Écriture Sainte livre les critères de jugement parce que, lue dans l'Esprit de Dieu, elle permet de reconnaître la parole de Dieu dans sa signification originelle qui en tout temps doit à nouveau être définie. Les signes des temps montrent dans quelle direction la tradition doit être perfectionnée. Dans son sens de sa foi, le peuple de Dieu reconnaît, en vertu de l'Esprit, le tracé des chemins de la foi : ce qu'il faut conserver en provenance du passé et ce dont il faut se défaire, ce qu'il faut perfectionner et ce qu'il faut nouvellement intégrer. La théologie réfléchit à ce qui vaut, qui a valu et peut valoir comme tradition. Le magistère a pour tâche de ne jamais cesser d'explorer la tradition en tant que source d'une foi vivante, de la protéger contre les erreurs d'interprétation et, dans les phases critiques, de promouvoir l'unité de l'Église en écoutant et en différenciant.

(35) Dans l'interprétation des Écritures et de la tradition, la force libératrice de l'Évangile doit s'exprimer. Car les Écritures et la tradition conduisent, animées par l'Esprit de Dieu, de la parole écrite au cœur de la vie, et du passé au présent puis au futur. Sur le Chemin Synodal, les Écritures et la tradition sont des repères d'orientation décisifs sur la voie qu'emprunte l'Église et qui mène au repentir et du renouvellement. Elles ouvrent les yeux à tous les êtres humains qui, sur les chemins de leur existence recherchent du sens et du bonheur, de la consolation et de quoi se fortifier, de la solidarité et de l'espérance.

Explorer les signes des temps et le sens de la foi des fidèles

L'Église a reçu pour mission d'interpréter, à son époque présente respective, les signes des temps en tant que lieux de présence salvatrice et libératrice de Dieu.

(36) L'Église a pour tâche de porter témoignage de la vérité de Dieu. Elle ne le peut que si, outre les Écritures et la tradition, elle interroge et interprète soigneusement les signes des temps pour y trouver des traces de la présence salvatrice et libératrice de Dieu. Car les signes des temps ouvrent un accès important pour découvrir Dieu dans l'histoire et le temps présent de l'humanité. L'Église pourra ainsi répondre raisonnablement aux questions pressantes du sens de la vie humaine et de sa délivrance du mal à l'époque présente comme dans le futur.

(37) Le Concile Vatican II nous fait découvrir que c'est notre tâche « de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile » (GS 4). Il s'agit au passage « de discerner [...] quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu. La foi, en effet, éclaire toutes choses d'une lumière nouvelle [...], orientant ainsi l'esprit vers des solutions pleinement humaines. » (GS 11). Dans ce sens spécifique, nous comprenons les signes comme un lieu de théologie. Ils se laissent reconnaître par différenciation au beau milieu des bouleversements dans tous les domaines de la vie humaine et dans toutes les parties du monde. Le Concile Vatican II mentionne des exemples de l'ambivalence de phénomènes typiques de l'époque : « Jamais le genre humain n'a regorgé de tant de richesses, de tant de possibilités, d'une telle puissance économique, et pourtant une part considérable des habitants du globe sont encore tourmentés par la faim et la misère, et des multitudes d'êtres humains ne savent ni lire ni écrire. Jamais les hommes n'ont eu comme aujourd'hui un sens aussi vif de la liberté,

mais, au même moment, surgissent de nouvelles formes d'asservissement social et psychique. » (GS 4). Parmi les signes des temps chargés d'espérance - « les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu » (GS 11) - le Pape Jean XXIII fait figurer p. ex. « la promotion économique et sociale des classes laborieuses » ; la croissance des peuples dans l'unité pour former une « famille humaine » qui ne connaîtra bientôt plus de domination étrangère ; et enfin, aspect non des moindres, la participation croissante de la « femme dans la vie publique » (Pacem in terris 21-25 ; cf. 45-46.67.75). Selon le Pape Jean XXIII, les êtres humains découvrent, dans de tels signes des temps et dans d'autres similaires, « ce qu'est la vérité, la justice, l'amour, la liberté. ... Davantage : ils sont portés à mieux connaître le Dieu véritable, transcendant et personnel. Alors leurs rapports avec Dieu leur apparaissent comme le fond même de la vie, de la vie intime vécue au secret de l'âme et de celle qu'ils mènent en communauté avec les autres. » (Pacem in terris 25).

(38) Les signes des temps représentent des moments au cours desquels quelque chose d'important se révèle et force à prendre une décision. Ils représentent un créneau de temps, un élan, un kairos. De la sorte, tous les signes actuels des temps reposent sur un fondement biblique (cf. Lc 12,56) : Avec l'avènement de Jésus de Nazareth, le moment est venu et « le règne de Dieu est proche » (Mc 1,15). La vie et le destin de Jésus sont le signe incarné de la présence proche, salvatrice et libératrice de Dieu par le passé, au temps présent et dans le futur de l'humanité. Pour cette raison, de tels signes des temps ne doivent pas rester sans suite. Jésus Christ déjà appelle, maintenant que le moment est venu, au repentir et à le suivre. Les signes des temps d'aujourd'hui doivent par conséquent pousser à réfléchir ; à interrompre la réflexion et l'action habituelles ; à envisager aussi de nouveaux commencements de la vie de l'Église.

(39) Tous les signes des temps doivent, face à la foule de phénomènes historiques et sociétaux différents, être différenciés et leur importance pour la foi et l'Église doit être déterminée. Ainsi se laisse découvrir la présence de Dieu en eux, et se laissent obtenir des orientations pour la vie personnelle, sociale mais aussi de l'Église. Pour la « promotion économique et sociale des classes laborieuses » ou la participation de la « femme à la vie publique », l'espérance peut être parfaitement évidente. En revanche, la crise de la croissance ou la simultanéité de la liberté acquise et d'un nouvel asservissement rendent tout aussi incontestable la double signification de nombreux signes des temps. Ces signes peuvent annoncer aussi bien le salut que le malheur. Pour cette raison, il faut différencier les signes des temps. Quel est l'élément salubre dans lequel la présence de Dieu se laisse présumer ? Et quel est l'élément funeste qu'il s'agit de surmonter à la lumière de l'Évangile, à la lumière aussi de la proximité de Dieu à la fois salubre et libératrice, et de l'appel de Jésus Christ au repentir ?

(40) Cette différenciation n'est pas nouvelle. Les Écritures bibliques exhortent à « discerner les esprits » (cf. 1 Co 12,10) et préviennent des « prophètes de mensonge » (1 Jn 4,1-6) qui induisent en erreur. Les signes des temps doivent être interprétés dans l'esprit, dans la vie et dans le destin de Jésus Christ. Le Christ ressuscité lui-même envoie à ses disciples hommes et femmes le soutien de son esprit (cf. Jn 16,7 et suiv.). Il aide à faire la distinction entre ce qui est punissable et ce qui est juste, entre ce qui apporte le malheur et ce qui est porteur de salut, et à reconnaître « quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu » (GS 11).

(41) Reconnaître les signes des temps dans la force spirituelle de Dieu et les interpréter à la lumière de l'Évangile, cela requiert l'interaction coordonnée de tous les autres lieux et sources de la foi. L'Écriture Sainte ouvre le regard sur des critères qui découlent de la distinction entre la prophétie vraie et la prophétie fausse. La tradition prouve que le discernement des esprits a depuis toujours été la tâche de tous les fidèles et du ministère de l'Église - dans des conditions changeantes et avec un succès variable. Il faut l'interaction coordonnée et l'expertise de tous : des personnes qui ont une proximité particulière avec le monde quotidien des êtres humains ainsi que des personnes à qui le magistère est familier, pour veiller à la consistance de la profession de foi et à la capacité de s'y rattacher. Et la théologie assure le rattachement aux éléments de connaissance qui - dans le discours des sciences, dans le dialogue œcuménique et interreligieux, en portant attention aux données culturelles différentes - doivent entrer dans l'interprétation de tous les signes des temps.

(42) Les éléments de connaissance en provenance d'autres sciences sont indispensables. Car eux les premiers ouvrent accès à la réalité de nombreux domaines de la vie qui ne sont pas (entièrement) saisis p. ex. dans l'Écriture Sainte ou par la tradition. Les sciences déchiffrent leurs lois propres (« autonomie des réalités terrestres » : GS 36). Si « la recherche méthodique (...) est menée d'une manière vraiment scientifique et si elle suit les normes de la morale », les connaissances scientifiques ne seront jamais réellement opposées à la foi : « les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu » (GS 36). Pour cette raison, le dialogue avec les sciences est indispensable pour interpréter les signes des temps ainsi que pour la foi dans son ensemble.

(43) Le cri lancé par les victimes de la violence sexualisée est vraiment un signe des temps. Leur cri guide l'attention vers un malheur indicible, à savoir vers des décennies de rapports violents dans lesquels des prêtres, des religieux et d'autres collaborateurs ont abusé de leur pouvoir aussi bien spirituel qu'administratif envers des enfants et des jeunes, ainsi qu'envers des adultes et surtout des femmes. Le cri lancé par les victimes pousse l'Église dans la crise salutaire d'une purification. Il la pousse tout entière vers le repentir (cf. LG 9). Entendre ce cri et faire qu'il soit suivi d'actions moyennant le renouvellement de l'Église et de ses structures, cela même peut devenir un signe des temps. Ce signe devient l'instance de témoignage de la foi chrétienne. Le signe des temps, que place efficacement et puissamment le cri des victimes de la violence sexualisée, ne reste pas sans conséquences. Il place dans le champ de vision d'autres questions de la vie de l'Église qui en partie ont déjà été détaillées : la question du pouvoir et l'aspiration impérieuse à la séparation des pouvoirs ; l'aptitude des formes de vie des prêtres au futur ; l'aspiration impérieuse à un accès égal en droits de tous les sexes aux services et ministères de l'Église ; la réception, dans la morale sexuelle de l'Église, des connaissances actuelles issues de la recherche. Elles aussi pourraient s'avérer être des signes des temps. Elles aussi veulent être interprétées sur les traces de la présence de Dieu et de son conseil. À elles aussi s'applique ceci : « N'éteignez pas l'Esprit, ne méprisez pas les paroles des prophètes, examinez tout avec discernement et retenez ce qui est bon ; » (1 Th 5,19-21).

Sentant instinctivement leur foi, les membres du peuple chrétien de Dieu s'assurent de la vérité de l'Évangile.

(44) L'exhortation de l'apôtre Paul à ne pas éteindre l'esprit de Dieu s'est d'abord adressée à la communauté de Thessalonique. Elle a été transmise jusqu'à aujourd'hui pour l'Église en tant que partie intégrante de l'écriture canonique. Elle vaut donc comme exhortation s'adressant à l'ensemble du peuple de Dieu. Le peuple de Dieu composé de tous ses membres s'est rassemblé en communauté pour découvrir la présence pérenne de Dieu dans les multiples traces, et pour explorer son dessein : dans les écritures bibliques, dans les traditions de l'Église et enfin, non des moindres, dans les signes des temps. Et c'est le dessein de Dieu lui-même, que l'ensemble du peuple de Dieu le découvre et l'explore. Seule la totalité rassemblée des membres de l'Église concentrent l'intuition nécessaire à cette fin. Ce n'est qu'ainsi que s'épanouit le sens de la foi des fidèles (*sensus fidei fidelium*) ; ce n'est qu'ainsi qu'il devient l'oreille attentive, l'œil perçant et le sens nuancé du toucher de Dieu. Marie, la mère du Seigneur, donne à ce sens de la foi une voix qui s'épanouit dans la prière de l'Église : « Mon âme exalte le Seigneur et mon esprit s'est rempli d'allégresse à cause de Dieu mon Sauveur » (Lc 1,46-47).

(45) Le sens de la foi des croyants est enraciné dans le sacerdoce commun de toutes les personnes baptisées et confirmées. Le sacerdoce commun habilite fondamentalement à participer activement au triple ministère du Christ, le ministère de la direction, le ministère de la sanctification et le ministère de la doctrine (cf. LG 12,36). Pour la constitution dogmatique du Concile Vatican II sur l'essence de l'Église, ce sacerdoce commun a pour la doctrine de l'Église des conséquences portant très loin. Car en vertu du sacerdoce commun, le peuple de Dieu ne peut pas, dans son entièreté, « se tromper. [Et] ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste moyennant le sens surnaturel de foi qui est celui du peuple tout entier, lorsque, "des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs" [Saint Augustin], elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel. » (LG 12).

(46) Le sens de la foi des fidèles englobe le lien de la vie et de la foi. Il ne se compose pas seulement de ce que transmet la doctrine de l'Église. Il est aussi beaucoup plus que les intuitions des fidèles capables de pressentir la teneur de vérité propre aux Écritures, à la tradition ou à la doctrine de l'Église. Le sens de la foi des personnes croyantes doit lui-même tout vérifier dans l'Esprit de Dieu pour déterminer ce qui est bon et juste. L'Esprit de Dieu oriente intérieurement les fidèles sur le déterminant de tous et de tout : sur une conduite personnelle pétrie de spiritualité, ainsi que sur la communauté de découverte et d'exploration de Dieu - dans un processus de repentir permanent et sur le chemin de la succession du Christ. Ainsi se manifeste et se réitère constamment, dans le sens de la foi des fidèles, une manifestation de Dieu. Dans cet événementiel spirituel les fidèles font leurs, par conviction intérieure, la teneur de vérité des Écritures, la tradition ou les signes des temps. Leurs modèles sont les saints qui ce n'est pas rare ont eu à leur époque des relations difficiles avec leur Église, mais qui au milieu de tous les vents contraires ont rendu un témoignage authentique de la foi du peuple de Dieu et ont stimulé cette foi, indépendamment de leur sexe, de leur origine et d'un ministère au sein de l'Église.

(47) Le ministère sacramentel du sacerdoce officiel représente le Christ comme le chef de l'Église et garantit l'unité de l'Église - en tous lieux et à travers toutes les époques. Il sert en ce sens au sacerdoce commun de toutes les personnes baptisées et confirmées. Ce service est indispensable. L'unité de l'Église n'est pas synonyme d'uniformité. L'unité de l'Église réside

dans la clarté de sa mission et dans la multiplicité de ses formes d'expression. L'« unité visible et sociale » de l'Église (cf. LG 9) se manifeste sous forme d'unité dans la foi collectivement partagée, dans les sacrements et dans la communauté de l'Église sous le successeur de l'apôtre Pierre.

(48) Et cette unité doit sans cesse être âprement défendue. Elle se trouve sur le banc d'épreuve lorsque sur des questions capitales de la foi règne de longue date une dissension au sein du peuple de Dieu. Cela devient particulièrement évident lorsqu'une part importante du peuple de Dieu, malgré de multiples commentaires et explications, ne fait pas sienne une doctrine de l'Église. Ici aussi le sens de la foi des fidèles peut se manifester. Une dissension persistante ne dément en aucun cas automatiquement, bien sûr, la véracité d'une connaissance théologique ou d'une doctrine présentée. Elle n'en signale pas moins la nécessité de les vérifier ou le cas échéant d'en poursuivre le développement. Comptent à ce titre les arguments meilleurs et les perspectives approfondies, mais en aucun cas le nombre de voix hautes ou la force percutante d'assertions conscientes de leur pouvoir. Les Écritures et la tradition ne rapportent jamais de décisions vite prises par une majorité, mais en revanche beaucoup d'efforts entrepris pour rechercher ensemble la vérité. Dans l'Église, fondamentalement, il convient de prendre les décisions relatives à la foi en respectant le principe de l'unanimité. Ces décisions ciblent un consensus qui n'est pas un compromis extérieur mais un rassemblement intérieur. L'intégration cohérente du sens de la foi de tous les croyants dans d'autres lieux et sources de la foi empêche de la considérer équivalente à une opinion prédominante en un endroit actuel. Le sens de la foi se désaltère aux sources des Écritures et de la tradition ; il interprète les signes des temps et est prêt à écouter le magistère. Le magistère à son tour présuppose le sens de la foi du peuple de Dieu et l'inspire. La théologie le promeut par l'analyse et la réflexion critique.

(49) Le sens de la foi des fidèles s'exprime - guidé en cela par l'Esprit divin - en particulier dans la « vérité de la conscience »⁴. La conscience confronte très personnellement chaque être humain avec l'appel direct de Dieu. Dieu l'exhorte à orienter impérativement sa conduite sur la loi de l'amour pour Dieu et pour le prochain. L'amour pour Dieu et pour le prochain guide la prise de conscience par chaque croyant-e au cours de la recherche conjointe de tous les fidèles, en fait de tous les êtres de bonne volonté (cf. GS 16). Aucun jugement personnel formé en son âme et conscience ne pourrait perdurer s'il se fermait aux arguments pour et contre issus d'évaluations conjointes avec d'autres personnes. En cas de doute, il doit se laisser questionner de manière critique. Il est tout à fait possible qu'une décision résolument prise en son âme et conscience puisse réussir son épreuve du feu. Ce n'est pas pour rien que le terme « conscience » renvoie à la connaissance conjointe, à la conscientia, à la syneidesis (cf. 1 Co 10,28). Mais il en appelle en définitive à la propre prise de conscience, au propre jugement, à la propre décision. La décision, consciencieuse et éminemment personnelle, prise par chacun-e en dernier ressort quant à sa propre conduite lie, même s'il devait s'avérer qu'elle repose sur une erreur. Passer outre la conscience, la piloter de l'extérieur, la désactiver ou la négliger soi-même, signifierait refuser à être au cœur de l'être humain et de sa dignité instaurée par Dieu. La conscience de son côté trouve de l'orientation à la lumière de la foi.

⁴ Pape Jean Paul II, Lettre encyclique *Dominium et vivificantem* sur l'Esprit Saint dans la vie de l'Église et du monde (18 mai 1986), 31 :

(50) Dans la vérité de la conscience se réalisent la nature raisonnable de l'être humain et sa participation « à la lumière de l'intelligence divine » (GS 15). En même temps la faculté de connaissance et de jugement, guidée par la raison sur de nombreuses questions de la foi et de la vie, associe les fidèles avec de nombreux autres êtres humains : « Par fidélité à la conscience, les chrétiens, unis aux autres hommes, doivent chercher ensemble la vérité et la solution juste de tant de problèmes moraux que soulèvent aussi bien la vie privée que la vie sociale. » (GS 16). La conscience des fidèles se sert au passage, et ce n'est pas le moindre instrument, des éléments de connaissance issus de différentes sciences. Mais cela révèle aussi que le sens de la foi ne fonde aucune prétention à possession exclusive par des croyants individuels. Le sens de la foi des fidèles pousse vers un consensus, vers un sens collectivement partagé, même si un tel consensus n'est pas toujours atteint et que la communauté des fidèles doit ensuite vivre un certain temps avec des dissensions. L'Église est une communauté non seulement de remémoration mais aussi une communauté de dialogue. Elle fait participer par principe toutes les personnes baptisées et confirmées. Les évêques en particulier veillent à ce qu'un dialogue orienté sur l'essentiel réussisse et à ce qu'il ne se termine pas dans une cacophonie de voix désaccordées. En tant que guides des Églises locales, ils sont les avocats de l'unité et des pontonniers au sein de la communauté de dialogue présente partout dans le monde. Ils servent ainsi la vérité de la conscience, l'éducation de la conscience au sein de la communauté et l'éducation de la conscience de chacune et de chacun. Ces avocats et pontonniers particuliers ne peuvent toutefois jamais prendre leur place.⁵

Prendre le magistère et la théologie au sérieux

(51) Comme les autres instances de témoignage de la foi, le magistère et la théologie sont des grandeurs dynamiques. Elles sont représentées par des êtres humains appelés de différentes façons à porter témoignage et à enseigner la parole de Dieu. Depuis les origines, magistère et théologie ne font qu'un. Car parler de Dieu constitue aussi la base de la prédication magistérielle. La théologie ce faisant est représentée non seulement par la discipline scientifique éponyme mais aussi par tous les baptisés qui témoignent de leur foi dans différents contextes, qui parlent de leurs expériences avec Dieu et qui lui parlent. Depuis les origines, magistère et théologie ne font qu'un. Car parler de Dieu constitue aussi la base de la prédication magistérielle. Le magistère et la théologie sont, comme la totalité des croyants, liés à la révélation de la parole de Dieu, à l'Écriture Sainte, à la tradition et au sens de la foi de l'ensemble du peuple de Dieu dans le contexte des signes des temps. Le sens de la foi de tous les êtres baptisés est fondé, comme tous les autres lieux de la foi, dans l'Esprit Saint. Il est souligné dans *Lumen Gentium* 12 que l'ensemble des croyants participe au ministère prophétique et à l'Esprit de Jésus Christ, et que cet ensemble possède, sous la direction du magistère, une autorité doctrinale exempte d'erreurs.

(52) La tradition parle, en portant le regard sur chaque personne croyante, d'un *sentire cum ecclesia*, d'une perception et d'un sentiment éprouvé avec l'Église, pour exprimer qu'il n'existe non seulement une relation extérieure mais aussi une relation intérieure avec le peuple de Dieu.

⁵ Cf. Pape François, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* sur l'amour dans la famille (19 mars 2016), 37 :

Ce lien peut être vécu comme une expérience réussie et source de bonheur, ou comme une expérience pénible et grevée de souffrances. La souffrance sous l'Église ou dans l'Église prédomine aujourd'hui chez de nombreuses personnes, en particulier chez celles qui ont été victimes d'abus. Ces personnes ont du mal à vivre la joie de l'Évangile et à percevoir la dimension salutaire de la sacramentalité de l'Église. Le magistère et la théologie doivent prendre au sérieux le ressentir avec l'Église et le *sensus fidei*, car sans ces deux dimensions le discours d'un consensus au sein de l'Église demeurerait abstrait. Par ses lettres aux papes, la théologienne Catherine de Sienne a montré que le *sensus cum ecclesia* incluait aussi une critique constructive de l'administration pontificale.

La principale tâche du magistère épiscopal et pontifical est la proclamation authentique de la Parole de Dieu.

(53) C'est dans ce ministère de la proclamation qu'est fondé le ministère de direction au sein du peuple de Dieu. Le ministère ordonné est organisé autour du sacerdoce commun de toutes les personnes baptisées, et a pour but de le servir. Le Concile Vatican II considère les évêques comme les vicaires et légats du Christ (LG 27), proclamer la Parole divine fait partie de leurs tâches éminentes (LG 25). Ils forment ensemble une communauté collégiale et sont appelés dans la communauté du peuple de Dieu à exercer le ministère de sanctification, d'enseignement et de direction.

(54) L'universalité et la régionalité sont les éléments constitutifs de la diversité et de l'unité vivantes de la catholicité. La physionomie de la foi évolue de façon diachronique au fil des époques, et se différencie de façon synchrone au temps présent en raison des différentes spécificités des Églises locales. Dans la communauté universelle des évêques, un évêque particulier, en tant que représentant de la foi des Apôtres et en même temps des êtres humains au sein de l'Église locale respective, a pour tâche de donner une voix à cette foi. Le magistère universel de l'Église est exercé non seulement par le pape mais aussi de façon collégiale et conciliaire, sous sa direction, par l'intégralité des évêques. Il s'agit de fortifier l'élan synodal, avec la participation de tous les fidèles, aussi dans le développement de la doctrine de l'Église. Les décisions infaillibles du magistère extraordinaire sont associées à des conditions particulières et constituent pour de bonnes raisons une exception absolue au sein de l'Église catholique. Le magistère ordinaire du pape et des différents évêques peut faire confiance à l'action de l'Esprit divin. Ce magistère n'est malgré tout pas à l'abri d'erreurs possibles, sauf si toutes les voix s'expriment en consensus.

(55) Parmi ces formes d'exercice du magistère figure depuis très longtemps la tradition synodale au niveau de l'Église universelle et au niveau régional, tradition que le Pape François veut fortifier comme il l'a déclaré. Car, comme l'énonce un vieux principe de l'Église : « ce qui concerne tous et chacun en particulier doit être approuvé par tous. » (CDC, c. 119, al. 3). Il faut donc réfléchir à la façon dont peut être garantie une participation de tous les croyants, conscients de leur sacerdoce commun, aux conciles futurs et au niveau synodal universel. Selon l'entendement catholique, l'unité n'est pas une notion statique. Elle se manifeste concrètement entre nous et le Dieu trinitaire, dans la diversité de l'humanité, des Églises locales et des cultures. L'unité est, en tant que don de l'Esprit Saint, une propriété essentielle de l'Église et

en même temps une tâche confiée à tous les croyants. Nous le remarquons aussi dans les débats controversés à l'intérieur de l'Église, dans lesquels il s'avère à quel point l'unité de l'Église se présente vivante et multiple. « Nous ne parvenons à comprendre que très pauvrement la vérité que nous recevons du Seigneur. Plus difficilement encore nous parvenons à l'exprimer. Nous ne pouvons donc pas prétendre que notre manière de la comprendre nous autorise à exercer une supervision stricte sur la vie des autres. Je voudrais rappeler que dans l'Église cohabitent à bon droit diverses manières d'interpréter de nombreux aspects de la doctrine et de la vie chrétienne qui, dans leur variété, 'aident à mieux expliquer le très riche trésor de la Parole' ». »⁶

(56) Le magistère est appelé à ouvrir ce riche trésor qu'est la parole de Dieu. En liaison avec la préservation de l'unité, il revient donc au magistère la tâche également de rendre possible et de protéger la légitime diversité de la foi et de la doctrine, diversité qui depuis toujours fait partie de la vie de l'Église et de l'action de l'Esprit divin. Sur les questions théologiques litigieuses situées au-delà des décisions conciliaires, le magistère est plutôt resté réservé et il a laissé les débats théologiques clarifier des questions centrales, qui au Moyen-Âge furent marquées par les grandes traditions des ordres. Dans le sillage du Premier Concile du Vatican, le magistère pontifical a revendiqué de plus en plus, pour des raisons apologétiques, la tâche de la théologie et la compétence afférente. Il s'entendait alors comme instance de défense vis-à-vis d'une modernité alors perçue comme une menace pour la foi. Cela a empêché, dans le conflit antimoderniste, la réception d'éléments de connaissance relevant des sciences humaines et naturelles, et de la sorte furent aussi entravées, dans le dialogue avec la pensée contemporaine, des tentatives de la théologie pour ouvrir de nouvelles voies à la foi et de rendre la foi en Dieu compréhensible aux personnes de son époque.

(57) Avec le Concile Vatican II, une nouvelle ère s'est ouverte au sein de l'Église. Les délibérations au cours de ce concile ont conduit à un dialogue constructif au sein de l'Église et avec le monde, et à une nouvelle attitude vis-à-vis d'autres confessions et religions ainsi que vis-à-vis de la philosophie et de l'athéisme. Le magistère pontifical a plus intensément recherché le dialogue avec la théologie et les autres sciences, dont les connaissances acquises par elles furent désormais reçues positivement. Cela a également conduit à un nouvel épanouissement de la théologie, dont l'indépendance et le magistère spécifique furent reconnus. Le Concile Vatican II a choisi un langage nettement différent de celui des conciles antérieurs : ce langage cesse de délimiter et d'exclure, et il parle ouvertement des failles ; il voit le monde dans l'amour de Dieu et reconnaît aux êtres humains situés hors de l'Église une possibilité de salut. Ces élans du concile doivent être amplifiés et il faut continuer à les faire progresser. Ainsi le magistère doit-il, relativement à son langage, tenir aujourd'hui compte de la façon dont ses mots agissent sur les êtres humains.

(58) Souvent les papes et la curie ont réagi avec réserve ou un refus aux évolutions synodales des Églises locales orientées sur la réforme, quand ils ne répondaient carrément pas aux questions pressantes et souhaits urgents, du synode de Wurtzbourg par exemple. Cela a conduit à des déceptions et tensions nouvelles. Le Chemin Synodal a conscience que le magistère romain intervient, aussi à notre époque, dans des processus de clarification et discussions en cours, et

⁶ Pape François, Exhortation apostolique *Gaudete et exsultate* sur l'appel à la sainteté dans le monde actuel (19 mars 2018), 43 :

qu'il se campe sur des positions doctrinales qui ne paraissent plus compréhensibles à de nombreuses personnes croyantes, dont parmi elles aussi des diacres, prêtres et évêques, et cela bien au-delà de l'Allemagne. L'aliénation constatée par le Pape François et le synode sur la famille, entre la doctrine de l'Église et l'existence sans cesse plus complexe des êtres humains devient aussi, pour les Églises locales d'Allemagne, une interrogation adressée à la pratique de la prédication de l'Évangile. Ici, le respect du sens des Écritures, de la tradition vivante, des signes des temps, de la recherche théologique et en particulier du *sensus fidei* revêt une importance particulière.

(59) La théologie doit réfléchir aussi de façon critique aux critères de la doctrine ecclésiale. Si sur certaines questions le magistère renvoie au fait que l'Église ne dispose pas des pleins pouvoirs pour modifier une doctrine, alors il faut vérifier ce qui est mis au débat : S'agit-il dans ces cas-là vraiment d'une position doctrinale d'une contractualité maximale ? Ou s'agit-il d'une doctrine à localiser au sommet de la hiérarchie des vérités ? Faut-il partir d'un *ius divinum*, d'un droit divin ? Les motifs exposés parviennent-ils à convaincre ? Toute décision magistérielle gagne en autorité uniquement en tant que forme authentique de proclamation de la vérité révélée. Insister sur la seule autorité ne suffit pas. En raison de la faute que constituent les abus et en raison d'une urgence pastorale pressante, le Chemin Synodal recherche par conséquent de nouvelles perspectives. Il faut en outre signaler que le magistère régulier authentique peut lui aussi faire fausse route lorsqu'il est douteux qu'il exprime le consensus de tous dans la foi. Cette question pèse d'un poids particulier, car nous assistons à des remises en question des positions doctrinales de l'Église, en nombre tout autre que négligeable, qui expriment le souci envers l'avenir de la foi et la crédibilité de l'Église. C'est la tâche de la théologie que de reprendre de telles remises en question et de soutenir le magistère aussi par une critique constructive. Et chaque fois il ressort à nouveau combien est nécessaire le dialogue pour parvenir à un consensus à notre époque. « Cela exige en premier lieu qu'au sein même de l'Église nous fassions progresser l'estime, le respect et la concorde mutuels, dans la reconnaissance de toutes les diversités légitimes, et en vue d'établir un dialogue sans cesse plus fécond entre tous ceux qui constituent l'unique Peuple de Dieu, qu'il s'agisse des pasteurs ou des autres chrétiens. Ce qui unit en effet les fidèles est plus fort que tout ce qui les divise : unité dans le nécessaire, liberté dans le doute, en toutes choses la charité. Ce qui unit en effet les fidèles est plus fort que tout ce qui les divise. » (GS 92).

La théologie est incluse dans la coopération et dans le dialogue entre tous les lieux de la foi.

(60) Il faut tenir compte de l'historicité et de la contextualité temporelle aussi des propos doctrinaux de l'Église. Raison pour laquelle le Chemin Synodal tente de présenter de façon différenciée des argumentations théologiques qui aident aussi le magistère à vérifier les propos jusqu'à présent émis à la lumière de connaissances et réflexions scientifiques - dont les lois propres sont à apprécier - et à procéder aux modifications nécessaires des positions doctrinales. Cela constitue en même temps une contribution à la différenciation des esprits. La théologie réfléchit sur la foi en Dieu d'une pluralité de façons, et elle a pour tâche de veiller à ce qu'il soit également fait droit à la foi et à la rationalité, à la pratique de la foi et à la réflexion sur elles. Les aspects exégétique, historique, systématique et pratique de la théologie en tant que science font partie - comme l'Écriture Sainte et la tradition, en compagnie du sens de la

foi de toutes les personnes croyantes et du magistère - des instances de témoignage et des lieux d'identification de la foi de l'Église. La théologie dépend ce faisant pleinement du dialogue avec d'autres sciences, avec lesquelles elle recherche conjointement la vérité et son importance pour les êtres humains. Il existe différents modes d'accès herméneutiques à la théologie, qui s'ouvrent aux multiples courants de pensée et à la pratique protéiforme de la foi, dans un monde toujours plus complexe, afin de pouvoir entamer un dialogue fructueux avec eux. Une théologie s'accomplit dans cette riche pluralité.

(61) « La théologie sacrée s'appuie sur la Parole de Dieu écrite, inséparable de la sainte Tradition, comme sur un fondement permanent ; en elle aussi elle se fortifie, s'affermir et se rajeunit toujours, tandis qu'elle scrute, sous la lumière de la foi, toute la vérité qui se puise cachée dans le mystère du Christ. » (DV 24). Tout comme l'Église tout entière doit sans cesse interpréter de façon nouvelle le texte de l'Écriture Sainte étant donné que ce texte n'est pas univoque, la théologie doit à partir de son âme, l'étude de l'Écriture Sainte (DV 24), offrir à la discussion la vérité qui est fondée dans le mystère de Dieu, également dans sa diversité et dans la multiplicité durable de ses sens.

(62) Dans les dogmes de l'Église sont exprimées de façon historique des vérités révélées par Dieu, et elles sont présentées d'une façon porteuse d'obligations ; ces vérités veulent illuminer et fortifier notre foi. Ce qui ne les empêche pas d'être des textes ambigus qu'il faut régulièrement interroger à nouveau, au fil de l'histoire, quant à leur sens. Les textes conciliaires sont souvent des textes compromissaires car ils ciblent une unanimité consensuelle. C'est ce qu'enseigne le Concile Vatican II dont la réception se poursuit encore aujourd'hui de façons diverses et conflictuelles. La théologie a connaissance de la tension entre l'unité et la multiplicité de tels textes, de leur caractère porteur d'engagement, mais aussi de leur historicité et de leur attachement au contexte. Le Pape François nous rappelle dans ce contexte que Dieu nous réserve régulièrement des surprises : Il n'existe pas de solutions simples lorsque nous interrogeons de façon nuancée les gens de notre époque sur le sens de la parole de Dieu. « Lorsque quelqu'un a réponse à toutes les questions, cela montre qu'il n'est pas sur un chemin sain, et il est possible qu'il soit un faux prophète utilisant la religion à son propre bénéfice, au service de ses élucubrations psychologiques et mentales. Dieu nous dépasse infiniment, il est toujours une surprise et ce n'est pas nous qui décidons dans quelle circonstance historique le rencontrer, puisqu'il ne dépend pas de nous de déterminer le temps, le lieu et la modalité de la rencontre. Celui qui veut que tout soit clair et certain prétend dominer la transcendance de Dieu. »⁷

(63) Comme les autres sciences, la théologie doit faire face au fait que, avec chaque réponse et en toute époque, des questions sans cesse nouvelles surgissent, que la recherche de la vérité ne prend pas fin même si une fois déjà elle a été trouvée, tant que Dieu ne met pas fin au temps. « À présent nous voyons dans un miroir et de façon confuse, mais alors, ce sera face à face. » (1 Co 13,12). Le mystère de Dieu est un défi permanent pour la théologie et pour l'Église toute entière. Car ce défi conduit à une attitude autocritique correctement comprise d'humilité, dans laquelle les propres interprétations et convictions sont régulièrement relativisées, c'est-à-dire remises en lien avec le mystère de l'amour infini de Dieu. Même s'il est infiniment

⁷ Pape François, Exhortation Apostolique *Gaudete et Exsultate*, sur l'appel à la sainteté dans le monde actuel (19 mars 2018), 41 :

proche des êtres humains, Il dépasse en même temps toutes les possibilités de réflexion humaines. Il revient ainsi à la théologie aussi la tâche d'aller à l'encontre des tentations intégristes lorsque les positions d'individus ou de groupes sont posées en valeur absolue inapte au dialogue et qu'elles doivent être retirées de tout débat. Dans la communauté scientifique de la théologie, il en résulte une auto-rectification par le discours scientifique critique. Dans le dialogue avec le magistère, un vis-à-vis critique est nécessaire pour les deux partenaires du dialogue.

III. Délibérer et décider avec la force de l'Esprit

(64) Les critères théologiques mentionnés dans le texte d'orientation guident dans le travail des forums du Chemin Synodal et dans l'élaboration de leurs textes décisionnels. Ces critères ouvrent des espaces à des voies nouvelles ; ils montrent que dans l'Église il est permis qu'il y ait des changements et qu'il faut qu'il y en ait en temps de crise. Comment sinon pourrait-on parler d'un sérieux repentir ?

(65) La pensée de la transformation revêt une importance capitale non seulement dans la célébration du baptême et de l'Eucharistie. Elle est la pensée directrice pour la vie chrétienne : l'appel de Dieu au repentir, à changer en permanence et à se laisser transformer par son amour s'adresse à tous. Comment cela se réalise-t-il ? Y a-t-il effectivement un repentir et une transformation ou reste-t-on en définitive sur les mêmes schémas, structures et attitudes habituels ? Le Chemin Synodal a-t-il pour effet que quelque chose change ? Si face à la faute et au péché aucun repentir et aucun retour vers Dieu n'ont lieu, l'Église se paralyse ; ses membres prisonniers de la faute trahissent le Dieu vivant et les êtres humains qui aujourd'hui recherchent Dieu.

(66) L'Église est le peuple royal et sacerdotal de Dieu, qui au nom de Jésus Christ proclame les grandes actions de Dieu (cf. Ex 19,3 ; 1 P 2,9). Elle est « [...] dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). En raison de sa sainte origine où elle peut constamment puiser de la force, l'Église peut malgré toutes ses imperfections être appelée sainte. Elle vit de la promesse de ne pas pouvoir être détruite par les puissances du mal (cf. Mt 16,18-19).

(67) La reconnaissance de la sainteté de l'Église, qui ne peut être fondée qu'en Dieu seul, est liée à l'aveu de sa condition de pécheresse. Dans la crise actuelle, le fait de savoir que l'Église est pécheresse ne doit toutefois pas servir d'argument pour continuer comme avant car le péché et la faute ont depuis toujours fait partie de l'Église. Au contraire : Si l'Église prend sa propre théologie de la pénitence au sérieux, une autocritique radicale, un remord sincère, une reconnaissance ouverte de la faute et un authentique renversement de l'attitude, de l'action et, là où c'est nécessaire, aussi la modification de structures sont indispensables. Ce n'est que de cette manière qu'un chemin de la réconciliation peut être emprunté, un chemin espéré par l'Église et que seul Dieu miséricordieux peut lui ouvrir.

(68) Le Pape François dessine aujourd'hui un nouveau portrait de l'Église, qu'il comprend comme un « hôpital de campagne ». ⁸ L'Église doit aider à guérir les blessures des êtres humains

⁸ Pape François, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* sur l'amour dans la famille (19 mars 2016), 291 :

et ne pas leur en infliger de nouvelles. Elle doit parler dans un langage que les personnes comprennent, qui ne blesse et ne discrimine pas, mais qui fait reconnaître l'affection de Dieu pour l'humanité. L'Église est appelée, en faisant confiance à la miséricorde divine, à confesser ses péchés, à combattre résolument les causes structurelles des abus au sein de l'Église et à s'engager courageusement sur des voies nouvelles de la mission commune. Suivre cet appel est la mission de tous les membres de l'Église. Cela signifie que toutes les personnes baptisées assument leur responsabilité et font usage de leur droit de se conseiller mutuellement et de prendre ensemble de bonnes décisions.

(69) L'image directrice d'une Église synodale en train de se renouveler, image que le Pape François promet avec résolution, est aussi l'image directrice de l'Assemblée synodale qui s'investit dans le chemin synodal mondial. Ce processus universel inclut intentionnellement la participation de l'ensemble du sacerdoce de toutes les personnes baptisées. La question de la participation raisonnable de l'ensemble du peuple de Dieu aux délibérations et décisions au sein de l'Église se pose à l'échelle mondiale et exige des réponses nouvelles. Ce sont surtout les personnes victimes d'abus et qui ont survécu à ceux-ci qui doivent être entendues. Leurs expériences vécues, leur indignation et leurs plaintes doivent rencontrer un écho dans la doctrine et dans la pratique de l'Église. Pour l'Écriture Sainte déjà, les expériences faites par les êtres humains et la proclamation de la parole de Dieu sont indissociablement liées. Personne n'est en droit de les arracher l'une à l'autre.

(70) En raison des abus au sein de l'Église catholique amplifiés par le système, les quatre thèmes des forums synodaux sont des suggestions des premiers pas qu'il faut faire sur le chemin du repentir et du renouvellement de l'Église. Ce sont des conditions préalables nécessaires à une évangélisation accompagnant la vie des êtres humains, évangélisation qui est la mission de l'Église, et de là découlent des conséquences, à savoir que l'Église elle-même doit se laisser évangéliser pour pouvoir porter crédiblement témoignage de la Bonne Nouvelle divine. Les clarifications théologiques - nécessaires pour promouvoir la participation et le partage des pouvoirs, pour organiser la vie sacerdotale d'aujourd'hui, fortifier les femmes dans les services et ministères de l'Église, pour trouver un compromis entre la doctrine sexuelle de l'Église et la vie des gens d'aujourd'hui - sont réalisées dans les textes des forums et conduisent à des options d'action concrètes.

(71) L'expérience synodale « nous permet non seulement d'emprunter un chemin commun malgré nos différences, mais aussi de rechercher la vérité et de saisir la richesse des tensions contradictoires ». ⁹ Le Pape François parle d'une Église multiple, dont le symbole de l'unité n'est pas la pyramide ou le cercle, mais un polyèdre, c'est-à-dire un polygone en trois dimensions. C'est une image passionnante qui associe la diversité et l'unité.

(72) Rassemblée et unie par l'Esprit Saint, l'Assemblée synodale vit intérieurement et fait l'expérience de la riche diversité de l'Église, associée à la foi partagée. Tous les membres de l'Assemblée synodale sont appelés à proclamer la foi, à prier Dieu, à célébrer ensemble la liturgie et à vivre la mission diaconique de l'Église au service de tous les êtres humains. Cette solidarité n'exclut pas qu'à l'avenir des positions différentes seront dans le futur défendues avec un respect mutuel, au sujet de certaines questions de la vie de l'Église et de la doctrine. Ainsi,

⁹ Pape François, *Wage zu träumen* (N'aie pas peur de rêver) (Munich 2020), p. 108 :

toutes les parties prenantes au Chemin Synodal s'efforcent de déterminer le chemin que va emprunter l'Église du futur et elles continuent de rechercher une entente synodale car : Le Chemin Synodal n'est pas terminé, il continue !



Texte fondamental

Le pouvoir et la séparation des pouvoirs dans l'Église - Participation partagée et collaboration à la tâche missionnaire

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 3 février 2022

Introduction

(1) L'Église catholique traverse une crise profonde. Or elle ne peut accomplir son mandat de mission que si elle reconnaît le caractère, les causes et dimensions de cette crise, si elle affronte cette crise et travaille sérieusement à les résoudre. Cela concerne avant tout les causes systémiques des abus de pouvoir et de la violence aussi bien sexualisée que spirituelle.

(2) Même si la crise de l'Église s'inscrit dans un contexte plus vaste de processus évolutifs sociaux et culturels, elle ne se limite pas à ces facteurs. D'une part il existe des tensions internes entre la doctrine et la pratique de l'Église. D'autre part il y a présence d'une faille entre les exigences de l'Évangile et la façon dont le pouvoir est de facto conçu et exercé au sein de l'Église. L'Évangile commande de combler cette faille. Les normes d'une société ouverte et pluraliste dans un État de droit démocratique ne font pas obstacle à ce qui précède, elles ouvrent au contraire un espace à la proclamation crédible de l'Évangile.

(3) Le repentir et le renouvellement de l'Église concernent en particulier son régime des pouvoirs.¹ Car l'Église, comme l'enseigne *Lumen gentium* (LG) 8, est non seulement une grandeur spirituelle mais aussi une société constituée au sein de ce monde, seul moyen pour elle de le servir. Un regard sur l'histoire montre que nombreuses ont été les possibilités, aux différentes époques, d'organiser les structures de l'Église catholique en fonction de l'environnement socio-culturel et des défis du moment. À la lumière de l'Écriture Sainte et du Concile Vatican II, il faut périodiquement réexaminer ses structures, par une différenciation des esprits. Le scandale des abus place l'Église catholique face à la question de savoir par quel esprit elle se laisse conduire.

(4) Seul le peuple de Dieu tout entier peut apporter une réponse à cette question. Le sens de la foi de toutes les personnes baptisés appelle par conséquent à plus de responsabilité collective, plus d'action coopérative et à plus de droits de participation opposables devant les tribunaux. Et enfin une responsabilité partagée instaure, aspect non des moindres, de la transparence dans l'exercice du pouvoir ecclésial. Le projet de recherche réalisé en 2018 et intitulé « Abus sexuels sur mineurs par des prêtres, diacres et membres masculins d'ordres religieux catholiques sur le territoire de la Conférence épiscopale allemande » (« Étude MHG »), a montré

¹ Cette notion renvoie aux structures de pouvoir au sein de l'Église et à ses principes.

de façon à la fois impressionnante et troublante que les violences sexualisées perpétrées par des religieux sur des enfants et des jeunes, la dissimulation d'actes et la protection des auteurs avaient des causes non seulement relevant de la psychologie individuelle mais aussi des causes systémiques. C'est surtout le régime des pouvoirs en vigueur au sein de l'Église qui retient l'attention la première. Elle favorise les actes criminels et les agressions, elle complique ou empêche de les combattre en interne, ainsi que la coopération avec les autorités publiques. L'importance n'en est que plus grande que les responsables de l'Église réfléchissent de façon critique à ces facteurs structurels et immatériels permettant ou favorisant cet abus de pouvoir. Il faut développer des normes et critères permettant un renouvellement spirituel et structurel durable, qu'il faudra ensuite transformer en mesures concrètes.

(5) Par conséquent, en tant qu'Assemblée Synodale de l'Église catholique en Allemagne, nous reconnaissons qu'une réflexion consciencieuse et autocritique, ainsi qu'une réforme effective des rapports de pouvoir au sein de l'Église constituent une condition préalable décisive pour accomplir la mission de l'Église dans le monde d'aujourd'hui. Si l'Église veut revendiquer une autorité spirituelle et morale à l'intérieur comme à l'extérieur, il faut que son entendement et son usage du pouvoir soient vérifiés de façon critique et le cas échéant réorganisés : ce pouvoir que détient l'Église sert-il vraiment à proclamer l'Évangile et sert-il les êtres humains ? Où échappe-t-il au contrôle ? Où promeut-il et où gêne-t-il les expériences vécues du pouvoir divin, illimité, de création de la vie ?

(6) L'histoire propre à l'Église du principe synodal, les processus décisionnels démocratiques dans les ordres et les associations de l'Église, l'inculturation en voie de réussite dans une société de facture démocratique gouvernée par un État de droit respectueux des libertés, dictent de modifier le régime des pouvoirs au sein de l'Église. Il ne s'agit pas là de reprendre sans discernement une pratique sociétale ; l'Église en effet a toujours aussi une mission à la fois prophétique et critique vis-à-vis de ses partenaires au sein de la société.² La société démocratique toutefois ne peut plus, dans de nombreux domaines, comprendre et s'expliquer le régime ecclésial des pouvoirs. Oui : l'Église et son propre régime juridique sont publiquement soupçonnés de discriminer des personnes, de saper des normes démocratiques et de s'autoprotéger contre les questionnements critiques dont ses doctrines et structures organisationnelles font l'objet. Le Chemin Synodal mise sur des réformes théologiquement fondées et sur des changements concrets pour traiter les reproches justifiés, pour rebâtir l'édifice de confiance en l'Église et pour créer de l'espace ouvert à la foi en le Dieu de la vie.

(7) Au cœur du problème figure la façon dont le pouvoir - pouvoir d'action, pouvoir d'interprétation, pouvoir de jugement - est compris, fondé, communiqué et exercé au sein de l'Église. Une théologie de l'Église, une spiritualité de l'obéissance et une pratique du ministère se sont développées, qui lient ce pouvoir unilatéralement à l'ordination et la déclarent sacrosainte. Elle est de la sorte à l'abri de la critique, elle est déconnectée des mécanismes de contrôle et déconnectée du partage. Inversement, la vocation et les charismes, la dignité et les droits, les compétences et la responsabilité des fidèles au sein de l'Église catholique ne sont pas pris en compte conformément à leur importance au sein du peuple de Dieu. L'accès aux services et ministères de l'Église est réglementé de façon restrictive, sans que la tâche de l'évangélisation

² Cf. Pape François, *An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland (Au Peuple de Dieu en marche en Allemagne)* (29 juin 2019), n° 7. 2.

reçoive toute l'importance qu'elle mérite en tant que critère décisif. De même, les services, ministères, rôles et compétences respectifs ne sont pas suffisamment liés aux charismes, compétences et qualifications des croyants-es. Il ne s'agit pas au passage d'un entendement erroné du pouvoir, mais surtout des possibilités perdues pour le développement de notre Église. Une culture de direction restrictive gaspille les talents et compétences des fidèles et des titulaires de ministères. Non seulement les accès au pouvoir, mais aussi le choix et l'accompagnement des personnes à qui ce pouvoir est confié requièrent d'être honnêtement vérifiés et réformés. L'exercice du pouvoir en lien avec l'Église requiert en outre une personnalité clarifiée et une maturité spirituelle.

(8) Ces facteurs fondent, provoquent et encouragent l'abus du pouvoir, et cet abus obscurcit le mandat de mission de l'Église. Vu que cet obscurcissement pénètre jusqu'au cœur institutionnel de l'Église, il concerne aussi l'image de Dieu proclamée et vécue, et ainsi le point le plus au centre de l'évangélisation. L'ambition et la réalité de l'Église doivent concorder.

(9) Vu que la problématique du pouvoir soulève, par-delà la question du comportement individuel des titulaires de ministères, des questions structurelles de partage des pouvoirs, de contrôle du pouvoir et de participation, ces thèmes ici sont particulièrement examinés à la loupe. Les questions de la parité entre les sexes et la question de la mission et physionomie du ministère ordonné y sont étroitement liées. Dans la question des options d'une vie qui réussit sous différentes formes d'existence, ce qui fait également débat, outre des questions de contenu, c'est selon quels critères et sur la base de quelles compétences il est possible d'attribuer à quelles autorités de l'Église un pouvoir régalien en matière d'interprétation et de jugement.

Partie I :

La réforme des propres structures de pouvoir comme trait principal d'une Église en route

1. Où en sommes-nous ? Et quelles tâches sont à accomplir ?

Dimensions et défis de la crise

(10) L'Église catholique a besoin d'un retournement spirituel et institutionnel à caractère durable. Sa crise concerne différents niveaux et présente des motifs multiples. Cette crise est massivement aggravée par la violence sexualisée et les abus spirituels.

- L'Église traverse une crise institutionnelle grave. Les comportements individuels déplacés font partie d'une pratique ecclésiale dans laquelle le ministère a été surélevé unilatéralement. À cela correspondent des structures mais aussi des attitudes qui « protègent » les titulaires de ministères contre les remises en question critiques ainsi que contre un contrôle et une limitation durables. Dans l'abus sexuel et spirituel, le malfaiteur devient fautif, mais avec lui aussi l'institution qui n'a pas empêché de tels actes et qui protège le malfaiteur.
- L'Église traverse une profonde crise de crédibilité. Cette crise se manifeste non seulement dans les causes systémiques des abus mais aussi dans le manque d'ouverture aux réformes. Beaucoup de gens qui résilient leur affiliation à l'Église conservent leur foi, à d'autres la défaillance de l'Église leur coûte la foi. L'aliénation - par rapport aux paroisses et aux organismes de l'Église ainsi qu'aux rituels et aux offres de sens de l'Église - constitue, comme des études le prouvent, un facteur important faisant que les gens se distancient de l'Église, et cette distanciation se manifeste jusque dans les milieux des membres de l'Église très

engagés. Les structures de pouvoir de l'Église sont fréquemment perçues comme autoritaires. Pour beaucoup de gens, son régime juridique ne correspond pas aux normes, fondées sur les droits humains, des sociétés démocratiques. La doctrine de l'Église sur les questions éthiques, en particulier dans le domaine de la parité entre les sexes et de la sexualité, est perçue comme hostile à la vie.

(11) La crise institutionnelle et la crise de crédibilité de l'Église compliquent considérablement la prédication de l'Évangile. Parallèlement sont en cours de profondes mutations culturelles ayant trait à la religion, dont les conséquences sont encore imprévisibles. Si les besoins spirituels et religieux continuent d'occuper de l'espace, les liens avec l'Église ne s'en relâchent pas moins. Les représentations chrétiennes fondamentales de la foi, à savoir la foi en un Dieu trinitaire, s'estompent. La forme de la profession de foi chrétienne, la forme symbolique et sociale de cette foi voient leur plausibilité s'éroder de plus en plus. Il faut aussi pour cette raison des mesures appropriées pour surmonter la crise institutionnelle et la crise de crédibilité de l'Église.

(12) Nous voulons comprendre, modifier et exercer le pouvoir et la responsabilité au sein de l'Église de sorte que la « bonté de notre sauveur et son amour pour les hommes » (Tt 3,4) puissent être redécouverts.

(13) La proclamation et la célébration de la foi doivent se conformer à l'Évangile de Jésus Christ et être portées par le service aux pauvres. Les relations entre êtres humains et les structures organisationnelles doivent être conditionnées par cet Évangile. Là où ce n'est pas le cas, il faut procéder à des corrections durables.

2. Nous avons compris !

La mission de l'Église en tant qu'obligation de livrer à la culture et à la société

(14) En Allemagne, rien qu'en 2019, plus d'un demi-million de personnes ont résilié leur affiliation à l'une des deux grandes Églises chrétiennes. Elles ont été 272 771 à quitter l'Église catholique. Depuis 1990, le nombre de sorties de l'Église a doublé. Cette tendance se maintient. De nombreux membres de l'Église envisagent de la quitter. Pas seulement en Allemagne : dans le monde entier des messages troublants sans cesse nouveaux font état d'abus de pouvoir de la part de responsables, abus de nature sexuelle, spirituelle et financière. L'analyse et la correction des facteurs rendant possible la violence envers des mineurs sous la garde d'adultes, ou en tout cas qui ne l'empêchent pas efficacement, prennent progressivement des contours (juridiques). Des réflexions théologiques intensives ont été lancées. D'autres problèmes tels que l'abus spirituel ou la violence envers des femmes/des religieuses et des adultes placés sous la garde d'autres adultes n'ont toutefois pratiquement pas été enregistrés et traités jusqu'à présent. Cela vaut aussi pour la violence sexualisée, les abus sexualisés et spirituels perpétrés par des collaborateurs et collaboratrices professionnels et bénévoles de l'Église, ainsi que pour les violences commises dans de nombreux établissements, communautés, groupes, unions et associations au sein de l'Église. Au plan national comme international, les horreurs des actes commis dans l'Église se sont révélées. La force et la volonté d'un grand nombre, de femmes surtout, de poursuivre leur engagement au sein de l'Église, de modeler l'Église locale et de se porter en défenseurs de cette Église, sont épuisées.

(15) Nous avons compris que des sociétés éclairées et pluralistes doivent exiger que de tels phénomènes d'abus de pouvoir d'origine structurelle soient découverts, portés devant les tribunaux et réprimés en toute cohérence, et que tout doit être fait pour empêcher leur répétition.

- À cette fin, une coopération transparente et active entre les autorités de l'Église et celles de l'état est indispensable. L'Église ne peut éprouver que de la gratitude envers ce public critique ;
- que l'abus de pouvoir ne peut être ni légitimé ni dissimulé, que ce soit au niveau du droit canonique, au niveau théologique ou au niveau spirituel. Il fausse la notion de procuration spirituelle et contrecarre la théologie du ministère, lequel n'autorise pas l'arbitraire mais convie à l'accomplissement d'un service. Il contredit de façon éclatante aussi bien les valeurs chrétiennes et sociétales que les normes du droit et de la justice ;
- que le pouvoir est confié comme un service et qu'il requiert une profondeur spirituelle. Le pouvoir ne peut produire d'effets bénéfiques que s'il est exercé dans l'esprit de l'Évangile et que s'il est partagé, limité et contrôlé, que s'il est conféré et aussi, le cas échéant, ensuite retiré dans le cadre de normes de qualité compréhensibles. Là où font défaut des instruments de contrôle du pouvoir, le pouvoir d'organiser et d'interpréter se transforme en arbitraire, aussi dans l'Église et précisément en elle ;
- que l'Église doit, dans une société démocratique et libertaire, se soumettre au contrôle public ;
- que la culture du droit dans l'Église doit être orientée sur les droits fondamentaux et les droits humains ;
- qu'une direction fondée sur la spiritualité doit être efficacement rattachée au droit et à la protection du droit ;
- que la transparence, la reddition de comptes et un contrôle efficace du pouvoir en préviennent les abus, et qu'en cas de défaillance fautive une juridiction administrative fiable est requise ;
- que la direction doit toujours être cogérée par les personnes sur lesquelles des décisions sont prises ;
- que le partage et le contrôle du pouvoir ne signifient pas attaquer l'autorité de ministères ; que l'attribution d'autorité augmente au contraire lorsque cette autorité s'engage à respecter des normes de qualité claires et fixées par autrui ;
- que le pouvoir au sein de l'Église ne doit pas devenir autonome, mais qu'il doit ouvrir des chemins de vie sous le signe de l'Évangile de l'amour de Dieu, et qu'il doit se laisser mesurer à cette aune.

(16) Nous avons compris que l'Église s'est rendue coupable. Nous avons compris que l'existence a rendu possible et occulté une violence sexualisée massive, des abus sexuels et spirituels, et qu'elle a protégé les auteurs hommes et femmes de ces actes. Nous avons compris que les causes de ces cas sont systémiques et en lien avec la structure et la doctrine de l'Église. Nous avons compris que nous devons supprimer les conditions préalables systémiques des abus dans l'Église. Nous avons compris que dans nombreux pans de la société une Église qui s'occupe principalement d'elle-même est perçue comme non attractive et inutile. Les questions de structure et de légitimation sont sans aucun doute des défis que nous devons affronter. Et les affronter n'équivaut pas à accomplir la tâche fixée, mais seulement à réunir sa condition préalable.

Les gens veulent une Église qui leur ouvre un espace où vivre la présence de Dieu et le rencontrer, qui remplisse vis-à-vis de la société une mission à la fois critique et prophétique. Faire de cela une réalité est la tâche de tous les croyants.

(17) Nous avons compris que nous sommes mesurés à notre capacité d'honorer cette dette, et à notre façon de le faire.

3. Nous sommes sur une voie d'apprentissage.

La percée théologique de la révélation opérée par le Concile Vatican II et sa concrétisation ecclésiologique

(18) Le Concile Vatican II a montré des voies nouvelles dans la compréhension de la révélation, des voies qui servent au renouvellement de l'Église. Il s'oriente sur l'Écriture Sainte et sur la tradition ; il mise toutefois aussi sur le sens de la foi qu'a le peuple de Dieu et sur les signes des temps (Pape Jean XXIII), principalement sur la volonté d'apprendre et de dialoguer avec les connaissances scientifiques acquises et avec les développements socioculturels actuels, qui offrent à leur façon une clé à la compréhension de la parole de Dieu. Aussi bien l'Écriture Sainte et la tradition de l'Église que les « signes des temps » donnent des instructions sur l'« aggiornamento » de l'Église, sur sa mise à jour toujours nouvelle. Aucune des instances de témoignage n'est à poser en référentiel absolu ou à faire valoir sans esprit critique.

(19) Le renvoi à l'Écriture Sainte a besoin de l'exégèse scientifique. Le renvoi à la tradition de l'Église a besoin d'une recherche et d'une analyse historiques, qui divulguent les détours et déviations dans l'histoire de l'Église et du dogme, qui rappellent ce qui est tombé dans l'oubli et qui montrent clairement le lien temporel respectif des concepts théologiques et des structures de l'Église. L'interprétation des signes des temps a besoin elle aussi d'une conscience des risques possibles d'une époque et de son ordre sociétal actuel. Une différenciation des esprits s'impose. Les signes des temps sont à interpréter à la lumière de l'Évangile (cf. Gaudium et spes/GS 4). L'orientation sur l'Écriture Sainte, l'interprétation de la tradition et l'engagement pour la mise à jour de l'Église sont étroitement imbriqués.

3.1 La révélation divine dans la tradition de l'Église

(20) Pour le Concile Vatican II, il est décisif au plan théologique de décrire la révélation et la foi comme un dialogue entre la parole de Dieu et la réponse humaine. « 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 grâce auquel les hommes, par le Christ, le Verbe fait chair, accèdent dans l'Esprit Saint, auprès du Père... Par cette révélation, le Dieu s'adresse aux hommes en son surabondant amour comme à des amis (Dei verbum/DV 2). Au commencement de toute tradition se trouve donc une rencontre vivante, il ne se trouve pas encore de texte ni de doctrine. Pour cette raison, un réseau d'instances témoignant de la foi (loci theologici) est créé pendant l'accomplissement de la révélation. En ces lieux, conscience est prise de l'accomplissement du salut et la nouvelle se propage. Ainsi revient-il au réseau de ces lieux un poids décisif dans la doctrine de l'Église.

(21) Le « texte d'orientation » introduit par le présidium décrit en détail les différentes instances de témoignage et leurs interactions mutuelles. Le Concile Vatican II a fait ressortir les

croyants et leur sens de la foi (cf. LG 12) ainsi que les signes des temps (GS 4), aspect nouveau, comme des lieux de la théologie : parmi eux figurent l'importance de connaissances acquises à l'extérieur pour une compréhension approfondie de l'Évangile ainsi qu'une configuration, adaptée à l'époque actuelle, des structures ecclésiales (cf. GS 44). De cela fait également partie le dialogue interprétatif de la parole de Dieu par les « laïcs » croyants, par la théologie scientifique et par le ministère de l'Église. Définir cet ensemble structurel de façon nuancée a des conséquences pour l'entendement du pouvoir et du partage des pouvoirs dans la mission de l'Église ; ces conséquences vont être expliquées dans la suite du texte.

(20) Le renouvellement du concile au plan théologique de la révélation et son renouvellement au plan ecclésiologique engrènent l'un dans l'autre. Dedans ne s'exprime pas une réforme purement pragmatique de structures mais un ambitieux renouvellement synodal de l'entendement que l'Église a d'elle-même. De la sorte sont placés des élans importants aussi pour les processus actuels de repentir de l'Église.

- La Révélation divine a été faite une fois pour toutes, mais sa réception et son interprétation ont lieu de manière humaine, c'est-à-dire dans le cadre de processus de compréhension historiques et culturels précis, et cela déjà dans la Bible.
- Ces processus de compréhension ne se déroulent pas sous forme de monologue ou sous la direction d'une instance unique de témoignage, mais au sein d'un réseau de différentes instances. Aucune ne peut être remplacée ou écartée par l'autre. Chaque instance a son poids ; toutes sont des grandeurs historiques, c'est-à-dire aussi bien celles en phase de développement que celles liées à leur temps.
- Les éléments de connaissance, les expériences et développements d'une époque respective sont des caisses de résonance de l'Évangile dans lesquelles la prédication d'une part peut déclencher un écho et d'autre part recevoir de nouveaux élans.

(23) Dans une église synodale, il faut que cette interaction des instances de témoignage se manifeste.

3.2 L'Église en marche à travers le temps

(24) Le Concile Vatican II (1962-65) parle d'une Église en pèlerinage non encore parvenue à destination. Elle n'est pas rigide dans ses structures mais vivante dans sa mission ; elle ne se contente pas d'elle-même mais est capable d'apprendre. Elle est en route pour rechercher et trouver des traces de Dieu aussi en des lieux « étrangers », inattendus (cf. GS 4, 11, 44). Elle est en route avec toutes les personnes de bonne volonté, sur le chemin de la recherche et de la découverte conjointes de la vérité (cf. *Dignitatis humanae*/DH 3). Elle se montre solidaire de toutes leurs joies et détresses, de leurs réflexions et décisions (cf. GS 1 ; *Ad gentes*/AG 22), dans le respect de leur dignité et de leur conscience (cf. GS 16).

(25) À cet entendement d'elle-même correspond la volonté d'apprendre, en tant qu'Église, de la culture et de la société qui l'entoure : apprendre leur langue et leurs expériences, leurs perceptions et formes de réflexion, leurs processus sociaux et structures organisationnelles. « Il revient à tout le Peuple de Dieu, notamment aux pasteurs et aux théologiens, avec l'aide de l'Esprit Saint, de scruter, de discerner et d'interpréter les multiples langages de notre temps et de les juger à la lumière de la parole divine, pour que la vérité révélée puisse être sans cesse

mieux perçue, mieux comprise et présentée sous une forme plus adaptée. » Simultanément, « l'Église peut aussi être enrichie, et elle l'est effectivement, par le déroulement de la vie sociale : non pas comme s'il manquait quelque chose dans la constitution que le Christ lui a donnée, mais pour l'approfondir, la mieux exprimer et l'accommoder d'une manière plus heureuse à notre époque. » (GS 44).

(26) Nous nous comprenons comme une Église qui apprend. À cette fin, nous voulons utiliser tout le réseau des instances de témoignage pour apprendre tout ce que l'Évangile signifie à notre époque. Nous voulons à nouveau apprendre la mission commune de l'Église - avec les personnes pour lesquelles nous sommes sur le chemin en tant qu'Église.

4. Nous voulons apprendre à vivre la diversité théologique dans l'unité de l'Église.

La pluralité en tant que légitime diversité de convictions capitales différentes, aussi au cœur de l'Église

(27) L'Église et la théologie étaient et demeurent plurielles. La diversité ne constitue ni une faiblesse de l'Église ni une incapacité des responsables à la diriger. Cultiver la diversité sans éclatement de la communauté peut être compris précisément comme une « marque de fabrique » du catholicisme. L'histoire de l'Église le montre. Au vu du caractère universel de l'Église, cela devient de plus en plus urgent. L'ouverture à différentes formes de pensée et de vie est indispensable au regard de la capacité culturelle de l'Église à parler, parce que l'Évangile s'adresse à tous les êtres humains.

(28) Il s'agit chaque fois de trouver un nouvel équilibre entre l'unité et la diversité dans la foi. Nous croyons que Dieu maintient son peuple dans la vérité révélée par le Christ. Témoigner authentiquement de cette vérité et maintenir ainsi l'Église dans l'unité est la tâche fondamentale du magistère dans l'Église. Cela ne délie pas de l'obligation de rechercher chaque fois à nouveau cette vérité historique du salut dans la diversité des époques, des formes de culture et dans les défis sociétaux concrets. On ne peut honnêtement parler de la vérité qui nous a été confiée que si l'on connaît la complexité de telles démarches et abord, et que si l'on ouvre l'espace discursif sans restriction à cette fin. Un tel traitement de la complexité, sensible à l'ambiguïté, est dû au caractère historique de la vérité du salut et ce traitement s'avère en même temps être, aujourd'hui précisément, une signature fondamentale de la contemporanéité intellectuelle. Il est donc la condition préalable fondamentale de la théologie d'aujourd'hui. Pour elle il n'existe pas une perspective centrale, pas une vérité de la probation religieuse, de la probation des mœurs et de la probation politique dans le monde, et pas une forme de pensée pouvant prétendre détenir l'autorité ultime. Dans l'Église aussi, des opinions et projets de vie légitimes peuvent se faire concurrence au sujet de convictions fondamentales. Oui, ils peuvent même prétendre de façon chaque fois théologiquement justifiée à la vérité, à l'exactitude, la compréhensibilité et l'honnêteté, et malgré tout se contredire mutuellement dans l'affirmation émise ou dans le langage utilisé. Il n'est pas rare qu'au fil de l'histoire le magistère n'ait pas décomposé consciemment une telle structure de tensions, mais retenu seulement la forte dépendance mutuelle, comme par exemple sur la question centrale de la grâce et de la liberté. Que l'interprétation multiple des assertions doctrinaires est légitime et qu'elle est une chance, cela concerne aussi les débats sur le Chemin Synodal.

(29) La tâche s'intitule ainsi, au vu d'une légitime diversité des interprétations : comment et dans quel but l'Église doit bien faire en développant une culture ecclésiale du débat et de l'acquisition réciproque de connaissances ? Cela vaut aussi pour les concertations électorales dans les différents contextes de l'Église universelle et aux différents niveaux de l'Église universelle.

(30) Une culture ecclésiale de la conflictualité présuppose ceci :

- Que l'on ne se retire pas mutuellement le droit d'être catholique. Il s'agit d'apprendre à partir d'autres points de vue, de s'écouter les uns les autres et d'écouter l'effet de l'Esprit dans ce dialogue. On se met ce faisant au défi d'examiner de manière critique sa propre position.
- Que l'on s'investisse dans la conduite de débats orientés vers une solution et dans la prise de décisions fondées. Mais parfois les décisions doivent être examinées aussi lorsque des solutions concluantes n'ont pas encore été trouvées.

(31) Les conflits doivent être interprétés et résolus ensemble. Ce qui importe est que les croyants-es, avec leurs différents points de vue, s'écoutent les uns les autres et écoutent l'action de l'Esprit Saint. Dans de tels processus d'apprentissage conjoints, qui servent l'unité et la force de la foi de l'Église, des questions fondamentales peuvent aussi être posées, qui servent à perfectionner la doctrine et, dans son sillage, l'ordre juridique de l'Église.

(32) En tant qu'Assemblée Synodale, nous savons que nos débats et nos décisions ne peuvent jamais être autre chose que provisoires. Mais ce constat ne doit pas nous empêcher d'agir de façon responsable. Nous connaissons notre origine commune fondamentale et nos différentes interprétations. Nous luttons ensemble autour de la meilleure solution qui soit. Nous respectons nos différences aussi dans l'accès aux convictions centrales. Nous nous efforçons de percevoir la préoccupation justifiée sous-tendant d'autres positions. Nous partons du principe que tout le monde promeut la capacité d'agir de l'Assemblée Synodale. Nous misons sur le fait que les recommandations émises et les décisions adoptées à la majorité sont également assumées par les personnes qui ont voté autrement. Nous attendons que l'application des décisions soit vérifiée par tout le monde en profondeur et avec transparence au regard du public.

5. Nous répondons à la volonté d'être le signe et l'outil de l'unité et du salut.

5.1 La sacramentalité de l'Église...

(33) Le Concile Vatican II a émis cette déclaration programmatique : « Le Christ est la lumière des peuples », et a développé à partir de là l'essence de l'Église : « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain. » (LG 1). De cette foi découle la nécessité d'un repentir durable de l'Église entière, sur le plan spirituel et institutionnel.

(34) En tant qu'Assemblée synodale, nous acceptons la sacramentalité de l'Église comme un défi : Nous voulons que cette Église redevienne crédible en tant que lieu où les êtres humains entrent en relation personnelle avec Jésus Christ, et où ils font l'expérience de la force salutaire de Dieu dans les sacrements, dans la proclamation, dans le travail particulièrement au service des pauvres, de toutes les personnes mises à l'écart quelles qu'elles soient (cf. GS 1) et au sein

de la communauté. Afin que l'Église puisse être authentiquement et efficacement reconnue comme un signe, comme un outil de l'alliance avec Dieu et de l'alliance entre les êtres humains, nous travaillons à la réforme du régime des pouvoirs au sein de l'Église.

(35) Un « signe » doit être vecteur d'un message. Il faut qu'il soit compris. Il faut qu'il trouve une résonance dans le cœur des hommes. Un « outil » doit bien tenir en main et être efficace. Bref : un sacrement doit produire l'effet d'un signal ! Au regard de l'Église, cela signifie que : l'importance et la crédibilité doivent bien ressortir dans la structure (cf. LG 8). Le régime des pouvoirs de l'Église et leur exercice doivent se montrer dignes de la confiance des croyants-es. Une gestion erronée de son régime des pouvoirs fait que l'Église assombrit sa mission. Au lieu d'empêcher les abus, elle les a permis ; au lieu de les élucider, elle ne les a que trop souvent voilés. Cela a été rendu possible par le fait que l'Église catholique n'a pas repris avec cohérence l'ambition de l'Évangile et qu'elle n'a pas non plus repris les acquis des normes libertaires telles que la transparence, la participation et le contrôle. Si l'Église est perçue non pas comme un signe de salut mais comme un espace de malheur, son identité sacramentelle est remise en question.

(36) La réforme des rapports de pouvoir dans l'Église n'est donc pas une manœuvre d'adaptation à l'esprit du temps. Cette réforme s'impose pour préserver la sacramentalité de l'Église. Le Pape François a lancé le processus synodal mondial dans cet esprit, afin que dans les différents contextes des Églises locales soient prospectés des champs où les structures et attitudes de l'Église font leurs preuves, qui rendent crédibles et réellement vécues l'idée et la destination essentielle de l'Église, signe et outil de l'unité avec Dieu et de l'unité des êtres humains entre eux.

(37) L'Église n'est guère une finalité en soi, et il en va de même pour le ministère sacramentel. Il est là pour que le pouvoir divin, et non pas la domination humaine, soit porteur d'effets salutaires. Le ministère d'Église est un signe sacramentel qui renvoie au Christ et qui de lui reçoit sa procuration. Cela ne délie pas le titulaire du ministère de l'obligation de contrôle et de critique, bien au contraire. Car le ministère sacramentel sert la vie des êtres humains au sens de l'Évangile et doit être mesuré à cette aune. Ce ministère n'est pas seulement une fonction, il procède aussi d'une procuration. Qui exerce le ministère représente le Christ, le chef de l'Église. Pour cette raison, le ministère ecclésial marque toujours la différence entre le Christ et la personne qui exerce le ministère. Les pasteurs sont appelés et mandatés à la « la formation d'une authentique communauté chrétienne » (Presbyterorum ordinis/PO 6) qui, imprégnée de l'esprit de Jésus Christ, vit dans le respect de sa parole et proclame par l'Eucharistie sa mort et sa résurrection. L'Église doit conduire à la vie et se laisser transformer par l'esprit de Dieu là où elle ne le fait pas.

(38) En tant qu'Assemblée Synodale, nous voulons contribuer à ce que la communauté avec Dieu et entre êtres humains puisse être vécue au sein de l'Église. Compte tenu de l'abus de pouvoir par l'Église, il faut que la théologie du ministère ecclésial et l'organisation des structures ecclésiales soient perfectionnées pour que l'Église puisse aujourd'hui mieux remplir sa mission.

5.2... en tant qu'inspiration et que tâche

(39) Le Concile Vatican II a référé la sacramentalité de l'Église non seulement à son côté institutionnel mais aussi à la communauté des croyants-es. Tout comme l'Église a pour ambition d'être le signe et le moyen de l'union (LG 1), les croyants-es ont pour mission d'être un « témoin et un instrument vivant de la mission de l'Église » (LG 33, cf, *Apostolicam actuositatem/AA 2*). Par le baptême et la confirmation, ils sont « consacrés pour être [...] un sacerdoce sain » (LG 10) et ils ont pour mission de construire et de modeler l'Église et le monde dans l'esprit de l'Évangile. À cela participent tous les fidèles, laïcs comme religieux hommes et femmes, sans préjudice d'une différenciation approfondie de la nature de leur participation à toutes les actions essentielles de l'Église : à la proclamation, la pastorale et la liturgie (cf. *Sacrosanctum concilium/SC 14* et plus souvent LG 10 ; 30-38).

(40) Dans cette vue nouvellement acquise de l'Église et du ministère sacramentel, le Concile Vatican II reprend des considérations bibliques fondamentales. Le baptême fonde la participation au corps du Christ (cf. 1 Co 12,13) et appelle à la participation active à la vie de l'Église (cf. 1 Co 12,12-27). Le baptême instaure la pleine filiation divine avec tous les droits qui en naissent (cf. Gal 3,26-4,7). Le baptême est une filiation pour toutes les personnes qui croient en Jésus Christ (cf. Ep 4,4-6). Le baptême surmonte, par la force de l'Esprit, les différences discriminatoires entre Juifs et Grecs, entre esclaves et êtres humains libres, entre femmes et hommes (cf. Ga 3,28). Aujourd'hui aussi, le baptême doit développer son effet antidiscriminatoire au sein de l'Église. Selon Saint Paul, l'unité du corps du Christ va de pair avec la diversité des membres qui forment ce corps et que leur particularité respective rend indispensable (cf. 1 Co 12,14-27 ; Rm 12,6-8 et Col 1,18 ; Ep 1,22 ; 4,15). Saint Paul met ces membres en lien avec les charismes dont il a été fait don à l'ensemble des croyants-es (cf. 1 Co 12,1- 11.28-31 ; Rm 12,3-5). Ils contribuent à la croissance intérieure et extérieure de l'Église (cf. 1 Co 14). Le ministère apostolique selon cet entendement est lui aussi un charisme, tout comme la prophétie, l'enseignement, l'aide et la direction : tous ces dons fondent de la responsabilité ; ils exigent de la reconnaissance et rendent la coopération possible. Sur les fondations des apôtres et des prophètes se développe le ministère de direction de l'Église avec sa tâche propre et indispensable au sein de la communauté solidaire marquée par ses tensions, en vue du sacerdoce commun de tou(te)s les croyants-es (cf. Ep 2,20-21 ; Ep 4,11 ; 1 Tm 3,1-7.8-13 ; Tt 1,5-9 entre autre). Dans les processus d'une institutionnalisation demeure marquante la démarche, décrite par Saint Paul, selon laquelle c'est l'esprit de Dieu qui fait cadeau des nombreux dons, dont certains deviennent des services de direction fermes, sans qu'il soit possible de les distinguer par un surcroît ou un manque de grâce.

(41) La tâche ecclésiologique qui doit être accomplie aujourd'hui, consiste - aussi bien dans l'entendement du ministère sacramentel que dans l'entendement et la pratique des tâches de direction - à déterminer nouvellement l'interaction de la prêtrise commune et de la prêtrise particulière du ministère. Il importe que la structure de la *Communio* de l'Église trouve une physionomie sociale et juridique qui rende impossible des rapports de pouvoir unilatéraux et crée des possibilités de participation porteuses d'obligations pour tout le monde.

(42) Sur le Chemin Synodal, nous nous orientons sur la théologie du baptême et les dons de l'esprit, y compris l'ordination. L'Esprit de Dieu confère aux croyants-es la capacité de témoigner dans le cadre de la mission commune de l'Église. Le ministère de l'Église est aussi à leur

service. Nous concrétisons cette démarche pour exposer les motifs de tâches, responsabilités et compétences dans une multitude de ministères de l'Église.

Partie II :

Mesures nécessaires sur la voie de la réforme des structures de pouvoir au sein de l'Église

(43) L'Église catholique doit sans cesse réexaminer les structures dans lesquelles elle vit son pouvoir. Il faut qu'elle modifie ces structures là où le service rendu aux êtres humains le dicte, et qu'elle les perfectionne pour assurer que l'Église dirige bien dans l'esprit de l'Évangile. Il faut qu'elle écoute la voix des personnes qui ont été et qui sont affectées par les abus de pouvoir de l'Église. En elles et selon le témoignage de l'Écriture Sainte (cf. Mt 5,1-12 ; Mt 25,31-46), la voix du Christ est perceptible. Leur cri est un *Locus theologicus* particulier pour notre époque.

(44) Les transformations nécessaires fortifient l'unité et la diversité de l'Église catholique dont la mission est de proclamer l'Évangile. Elles intensifient l'interaction entre l'ensemble des membres de l'Église qui accomplissent les différents services et tâches. Le service spécifique accompli par les évêques, prêtres et diacres, est renouvelé au plan spirituel et structurel. Le rapport entre la structure sacramentelle et l'action organisée de l'Église est approfondi parce que la richesse des vocations et des dons est mieux captée. Les tâches de la direction pastorale gagnent ainsi en importance du fait qu'elles prennent des formes, au sens d'une *ecclesia semper reformanda*, servant à l'inculturation de l'Évangile à l'époque et dans la société respectives.

6. Nous avons besoin de termes clairs et de distinctions précises.

(45) Dans l'usage courant de la langue, le terme « pouvoir » renvoie surtout à des opportunités d'influencer les interactions humaines et de modeler leurs structures. Les êtres humains qui détiennent du pouvoir disposent de possibilités de faire de leurs convictions une réalité et d'imposer leur volonté aussi à ceux qui s'y rebellent. C'est exactement pour cela qu'il faut lier le pouvoir à la légitimité : à des procédures et surtout à une compréhension par la communication. Dans cette mesure, le pouvoir n'est pas seulement une question de structure. Dans la succession du Christ, le pouvoir doit être exercé à titre de ministère : non pas pour opprimer les faibles, mais pour fortifier solidairement les personnes démunies (cf. Mc 10,41-45 ; Mt 20,24-28 ; Lc 22,24-27). Cette orientation biblique ne remet pas en question le fait que direction et organisation requièrent toujours du pouvoir. Mais les rapports de pouvoir sont toutefois assortis d'une réserve qualitative : la domination autoritaire doit être efficacement empêchée ; le pouvoir, au sein de l'Église précisément, doit prendre effet au service des personnes dénuées de pouvoir. De la sorte, cette autorité gagne en légitimité.

(46) Le pouvoir qui est légitimement exercé dans l'Église remonte à la procuration (*potestas*) dont Jésus Christ a doté l'Église afin qu'elle puisse, par la parole et par les actes, accomplir le service de prédication de l'Évangile. Vu que le monde est le site de l'Église, il faut qu'en elle soit aussi organisé le pouvoir de modelage - sous forme de pouvoir d'action, pouvoir d'interprétation et pouvoir de jugement - au sein de la direction dernière citée mais non des moindres,

de l'Église. Le Chemin Synodal mise sur une différenciation précise entre la procuration à fondement christologique et les formes nécessaires, au plan organisationnel, d'exercice du pouvoir. Cette différenciation ne signifie pas une opposition, mais elle sert à tirer des compétences au clair, à affiner des profils et à créer des liens nouveaux entre les membres du peuple de Dieu.

6.1 Termes clairs en droit canonique

(47) Le droit canonique parle avec la théologie dogmatique de trois ministères ou tâches (*munera*) de l'Église : Diriger, enseigner et sanctifier. La constitution dogmatique *Lumen gentium* se réfère aux trois ministères de Jésus Christ le pasteur, le prophète et le prêtre (LG 10) : Toutes les personnes croyantes, laïques et religieuses, participent aux trois ministères de différentes façons : en vertu de l'habilitation sacramentelle conférée par le baptême et la confirmation, ou en vertu de la procuration ministérielle conférée par un sacrement. Le droit canonique ancre ce principe (can. 204 § 1 CIC) et souligne de cette manière la participation active de tous les baptisés à la mission de l'Église. La procuration ministérielle est donnée pour exprimer le fait que l'Église ne peut pas être Église par ses propres moyens, c'est-à-dire proclamer la parole de Dieu et célébrer les sacrements, mais que c'est Jésus Christ qui, par la force de l'Esprit Saint, fait de l'Église l'instrument de la volonté divine universelle de salut.

(48) Conformément à la théorie canonique des pouvoirs dans l'Église, que reprend le *Codex Iuris Canonici* (CIC) de 1983, le pouvoir canonique se concrétise dans plusieurs pouvoirs différenciés, le « pouvoir d'ordination », le « pouvoir de direction » et le « pouvoir de juridiction » concrétisés dans le droit canon.

- Le « pouvoir d'ordination » (*potestas ordinis*) est conféré par l'ordination des prêtres et par l'ordination des évêques. Il repose sur le droit divin. Le pouvoir d'ordination donne procuration pour la rédaction d'actes réservés aux religieux ordonnés, principalement dans la liturgie et dans la célébration des sacrements. Ainsi sont fondés principalement l'aptitude à présider l'Eucharistie et le pouvoir d'absolution (*potestas absolvendi*), pouvoir capital pour le sacrement de confession, à partir de la procuration du prêtre ordonné.
- Le pouvoir de direction (*potestas regiminis*), qui est vu avec le pouvoir de juridiction (*potesta iurisdictionis*), repose sur le droit divin et s'associe avec les ministères ecclésiaux de droit divin ou canonique pour donner aux titulaires de ministères procuration pour diriger l'Église et promouvoir ainsi la vie de l'Église dans la foi. Le pouvoir de direction comprend le pouvoir législatif (*potestas legislativa*), le pouvoir judiciaire (*potestas iudicativa*) et le pouvoir exécutif (*potestas executiva vel administrativa*).

(49) Le service qu'accomplissent les évêques, et les prêtres leurs collaborateurs, est marqué par le lien entre le pouvoir d'ordination et le pouvoir de direction (can. 129 CIC).³ Il n'exclut toutefois pas un partage des pouvoirs adapté à l'Église dans le domaine du pouvoir de direction, partage permettant de distinguer l'exécutif, le législatif et le juridique, pour rendre possibles

³ Dans ce contexte, l'Instruction de la congrégation pour le clergé *La conversion pastorale de la communauté paroissiale au service de la mission évangélisatrice de l'Église* (29 juin 2020), l'a souligné au regard du prêtre : Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande (éditeur) : *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* (Communiqués du Siège apostolique), n° 226 (Bonn 2020).

plus de transparence et de contrôle, mais aussi plus de participation et de coopération. L'objectif, ce sont une meilleure collaboration et une meilleure participation de toutes les personnes baptisées et confirmées à la vie et à la mission de l'Église. Ce constat reprend d'importants élan issus des Écritures et de la tradition ; il correspond aux signes des temps et confère un effet nouveau au sens de la foi du peuple de Dieu.

6.2 Distinctions précises

(50) L'ordre juridique de l'Église est ouvert à une réforme structurelle laissant de l'espace au sens de la foi du peuple de Dieu. Le pouvoir spirituel prend racine dans l'écoute de la parole de Dieu. La direction spirituelle est liée au témoignage de la foi dans l'ensemble du peuple de Dieu. Pour cette raison, il s'agit d'assurer la collaboration responsable de toutes les personnes croyantes.

Différenciations dans le droit canonique.

(51) Le droit canonique connaît des différenciations essentielles qui montrent que la prise en charge de tâches importantes au cours du service religieux (liturgie), dans la proclamation (martyrie) et dans la charité (diaconie) ne doit pas être considérée comme un privilège des titulaires de ministères de l'Église ordonnés. Au contraire, toutes les personnes croyantes sont appelées par leur baptême, et fortifiées par leur confirmation, à prendre en charge leur part dans l'accomplissement de ces trois services de base. C'est ce que montrent de multiples exemples puisés dans la pratique et le droit.

(52) Il s'agit de reprendre et d'amplifier ces différenciations que le droit canonique connaît et que la pratique ecclésiale réalise déjà.⁴ L'expression plus ouverte de « ministères » (*ministeria*) qui définissent l'action officielle de l'Église, constitue une approche.⁵ La lettre apostolique « *Spiritus Domini* » du Pape François ouvre à cet égard de vastes possibilités qui devraient être pleinement exploitées. Elle ouvre de l'espace à la perception responsable des tâches par l'ensemble des baptisés.

(53) Cette participation peut être assurée jusqu'à un certain point par le droit diocésain. Dans de nombreux diocèses, des structures de responsabilité et de décision collectives des fidèles et des prêtres se sont concrétisées dans les paroisses et au niveau diocésain, et elles ont fait leurs preuves. Il s'agit de les fortifier. Toutefois, il est nécessaire aussi d'ajuster à nouveau la structure constitutionnelle de l'Église afin de fortifier les droits des fidèles dans la direction de

⁴ Le 8 février 1977, la Congrégation de la foi a déclaré, au fil de la réforme du Codex, que seuls sont liés à l'ordination les offices intrinsèquement hiérarchiques (*uffici intrinsecamente gerarchici*) : Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, Congregatio plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita (Vatican 1991), 37.

⁵ Le Pape Paul VI a procédé à une avancée importante avec sa lettre apostolique *Ministeria quaedam*, dans : *Acta Apostolicae Sedis LXIV* (1972) 529-534. Là sont mentionnés, avec la suppression de l'ordination dans les ordres mineurs, les services liturgiques du lecteur et des acolytes, qui peuvent également être confiés à des laïcs. La lettre apostolique pense encore en termes de services préreligieux et ne parle que d'hommes. En conséquence de cette approche doivent être décrits des services qui peuvent être assumés par toutes les personnes croyantes, par la grâce reçue de leur baptême et avec la force reçue de leur confirmation. Cette évolution est entamée par la déclaration suivante : « Rien ne s'oppose à ce que les conférences épiscopales demandent au Saint Siège, en dehors de tous les services conjoints propres à l'Église latine, d'autres services dont ils jugent l'introduction dans leur pays nécessaire et très utile pour des raisons particulières. »

l'Église. Or l'expérience montre ceci : La collaboration gagne en attractivité dans la mesure où les membres élus des instances ecclésiales réalisent qu'ils peuvent codécider et comodeler.

Reconduire une tradition vivante

(54) Le scandale de la violence sexualisée perpétrée par des religieux et les erreurs éclatantes commises dans la gestion de ces crimes par des responsables ont aggravé une crise profonde de l'Église, crise qui affecte aussi sa physionomie institutionnelle. Il est devenu clair que les interprétations traditionnellement étroites du régime des pouvoirs au sein de l'Église doivent être surmontées afin de redécouvrir l'authentique ampleur du ministère d'Église. Il faut une tradition vivante aussi en liaison avec la constitution de l'Église. La tâche de notre époque consiste à développer des structures d'exercice du pouvoir dans l'Église qui préviennent les abus sexuels et spirituels ainsi que les décisions erronées des titulaires de ministères, qui permettent des décisions transparentes sous la responsabilité collective des fidèles et qui promeuvent en tout le service rendu à l'Évangile.

(55) Nous nous investissons pour que, avec le droit canonique en vigueur, des blocages soient supprimés par des explications et distinctions précises de termes, blocages qui compliquent ou empêchent des structures participatives de l'action pastorale au sein de l'Église.

(56) Nous nous investissons pour que le droit canonique soit appliqué de sorte que dans les diocèses le droit soit contractuellement confié aux personnes baptisées et confirmées, et que des procédures de contrôle efficaces soient mises en place.

(57) Nous nous investissons en outre pour que le droit canonique en vigueur soit modifié de sorte à ce que soit mis en place un système de partage des pouvoirs, de participation aux décisions et de contrôle indépendant du pouvoir, adapté à l'Église et fondé sur la dignité propre de chaque personne baptisée.

(58) Nous en avons la conviction : Pour le bien de la vocation du peuple de Dieu dans son ensemble, il faut surmonter cette structure monistique des pouvoirs selon laquelle le législatif, l'exécutif et le judiciaire sont concentrés exclusivement dans le ministère de l'évêque et selon laquelle au niveau de la paroisse toute compétence de direction revient au prêtre, sachant que ce dernier en délègue certes une partie à d'autres personnes, mais peut aussi se la réapproprier à tout moment.

7. Nous définissons ensemble des normes et des critères.

(59) Des normes et des critères - servant à organiser le pouvoir de structuration au sens d'une fortification des droits de toutes les personnes croyantes - découlent des principes théologiques de l'ecclésiologie catholique ainsi que de l'expérience faite avec l'ordre fondamental, libertaire et démocratique, de notre société.

(60) Qu'un exercice incontrôlé et opaque du pouvoir déclenche la peur, est un élément de connaissance acquis par la psychologie sociale. Que l'exercice du pouvoir sans contrôle ni transparence conduit à l'abus de pouvoir est un élément de connaissance acquis par la science politique. C'est le cas aussi dans l'Église catholique. Or il faut que l'Église soit accueillante car elle

proclame la Bonne Nouvelle. Elle a pour mission et pour bagage d'être proche, d'inspirer confiance, de faciliter la rencontre et d'attirer l'attention, sans devenir envahissante ou indiscreète.

7.1 Normes communes

(61) Un regard dans le Nouveau Testament montre une foule de situations, de défis et décisions qui avec la force de l'Esprit Saint ont été prises sur la base d'une vaste participation des communautés, avec une responsabilité particulière des apôtres. L'histoire de l'Église permet de reconnaître de multiples configurations autour des questions de foi, de coutumes et de discipline, auxquelles non seulement les évêques mais aussi des religieux et des laïcs qualifiés ont participé de façon responsable, et qui sont allées jusqu'aux décisions conciliaires. En commençant par la constitution liturgique, le Concile Vatican II a poursuivi l'objectif - pour corriger clairement le placement antérieur des titulaires de ministère actifs d'un côté en face des laïcs passifs de l'autre - de rendre possible et d'encourager au sein de l'Église la participation active et consciente aussi des fidèles sans ministère ordonné à la liturgie, à la prédication et à la direction pastorale. Car il s'agissait et il s'agit en définitive de la responsabilité conjointe de toutes les personnes baptisées et confirmées envers la mission de l'Église. Au regard des structures de direction de l'Église, il s'agit de formuler des droits de participation rendant possible et promouvant cette responsabilité commune, et la garantissant aussi en cas de conflits.

Créer des espaces libres, assurer des droits de participation et prévenir les abus

(62) L'Église doit créer des espaces libres pour les personnes croyantes afin qu'elles puissent épanouir leurs dons personnels et déployer leur mission d'évangélisation. Il importe pour cette raison, et au sens des « checks and balances », d'associer l'inévitable asymétrie des pouvoirs aussi dans les ministères de direction de l'Église avec des obligations de transparence et de reddition de comptes, ainsi qu'avec des droits de délibérer et de codécider. Pour assurer les droits de participation des personnes croyantes et prévenir l'abus du pouvoir de consécration et de direction, des normes doivent être respectées qui découlent de la mission de l'Église dans le monde.

Inculturation dans la démocratie

(63) Un regard sur les sociétés démocratiques d'aujourd'hui montre l'existence de droits garantis et de processus participatifs organisés dans les milieux politiques, économiques, administratifs, éducatifs, ainsi que dans les fédérations et milieux associatifs, droits et processus qui se caractérisent par des élections et un partage réguliers des pouvoirs, par l'obligation de rendre des comptes, par des contrôles et une limitation de durée des mandats, par de la participation et de la transparence. Si l'Église catholique veut rester fidèle à sa mission, son inculturation dans des sociétés marquées par des procédures démocratiques est nécessaire.

(64) La société démocratique est fondée sur la notion de liberté de tous les êtres humains et de leur égale dignité : Les décisions concernant tout le monde sont prises ensemble. Dans les récits bibliques qui présentent l'être humain créé à l'image de Dieu (cf. Gn 1,26-28) et appelé à une liberté responsable, cette image de l'être humain trouve un fondement. De cette image de

l'être humain découle l'obligation des institutions publiques de protéger les droits humains et d'en faire une réalité, et de permettre aux membres de la société de modeler eux-mêmes, ensemble, les règles et conditions de leur vie en société. C'est l'idée sous-tendant la démocratie libertaire.

(65) La démocratie ne devient pas obsolète du fait que des institutions et leurs pratiques présentent des déficits, par exemple parce que de puissants groupements d'intérêts s'emparent de la politique et l'orientent de sorte que l'environnement naturel soit détruit et la cohésion sociale endommagée.⁶ C'est précisément au moment d'une menace que la haute valeur de la démocratie devient claire. Si à l'heure actuelle des mouvements populistes rejettent le pluralisme, se présentent en porte-parole du « vrai peuple » opposé aux « élites » et « classent toutes les personnes, groupes, sociétés et gouvernements sur la base d'une classification noir/blanc »⁷, il s'agit de défendre la démocratie et ses institutions et non pas de relativiser l'image directrice de la démocratie.

La démocratie, lieu d'apprentissage pour l'Église

(66) L'Église reconnaît la démocratie et les droits humains comme une forme de vie commune qui respecte la liberté et l'égale dignité des êtres humains. Le droit canonique parle, pour reprendre le Concile Vatican II (cf. LG 32) de la vraie égalité des personnes croyantes fondée sur le baptême (can. 208 CIC). Malgré toutes les distinctions à faire nécessairement entre l'Église et l'État, il s'agit de reconnaître ce fondement normatif aussi dans le régime des pouvoirs de l'Église et de le rendre producteur d'effets : sous la forme d'une coopération à égalité de droits et de responsabilité commune pour son mandat de mission. Concernant l'objectif d'un partage des pouvoirs raisonnables pour l'Église, il s'agit dans un premier temps de lier efficacement l'action des titulaires de ministères à un droit qui leur a été spécifié, et de faire vérifier ce lien juridique par des tribunaux indépendants. En outre, l'exigence d'un contrôle du pouvoir vise à faire participer raisonnablement à toutes les décisions importantes toutes les personnes affectées par des actes des titulaires de ministères, et à placer dans leurs mains des instruments de contrôle efficaces. Dans ces processus, ce sont généralement des représentantes et représentants élus des personnes concernées qui vont participer à ces décisions et contrôler effectivement le pouvoir.

(67) La démocratie n'est pas seulement une forme de domination de l'État, c'est aussi une forme de vie : les gens se réunissent en tant qu'êtres libres et égaux en droits, ils apprennent les uns des autres, ils écoutent l'expérience et les arguments des autres et luttent ensemble pour trouver de bonnes solutions. De tels processus d'apprentissage sont possibles si la volonté de dialoguer, le respect mutuel et l'ouverture d'esprit à des arguments nouveaux et différents caractérisent les interactions. Les personnes qui se rencontrent en égales et qui vivent dans une démocratie d'État saine, attendent aussi cela de leur Église.

⁶ Cf. Encyclique *Laudato si'* du Pape François sur le souci pour la maison commune (24 mai 2015), entre autre 53 et suivant, 156, 189 : Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande (éditeur) : Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (Communiqués du Siège apostolique), n° 202 (5e édition, Bonn 2022), pp. 41-42, 112, 132-133.

⁷ Encyclique *Fratelli tutti* du Pape François sur la fraternité et l'amitié sociale (3 octobre 2020), 156 : Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande (éditeur) : Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (Communiqués du Siège apostolique), n° 227 (Bonn 2020), p. 98.

La synodalité en tant que principe de l'Église

(68) Avec les synodes, l'Église dispose de structures de délibération et de décision fortes d'une longue tradition.⁸ Il s'agit de renforcer cet élan avec un regard sur la vocation et les droits de toutes les personnes croyantes⁹ et de le transcrire en étapes de démarche concrètes.¹⁰ Le droit canonique prévoit à l'heure actuelle que seuls les évêques disposent de droits de décision lors des synodes. Il s'agit de surmonter cette restriction sans vouloir méconnaître le ministère de direction pastorale des évêques. La synodalité de l'Église dépasse la collégialité des évêques. L'élan synodal dans l'Église s'accompagne d'une nouvelle solidarité de l'ensemble des personnes baptisées et confirmées, solidarité au sein de laquelle ne sont pas aplanies les différences entre les diverses vocations, aussi celles entre les services et entre les ministères, mais où l'attention porte sur le fait que toutes les personnes concernées sont écoutées et qu'en particulier les voix des personnes pauvres, faibles et marginalisées se font entendre. La qualité spirituelle particulière de la synodalité vit de l'écoute collective les uns des autres et de ce que l'Esprit dit aux communautés (cf. Ap 2,7). Les synodes qui se réunissent dans l'esprit de Jésus Christ peuvent non seulement délibérer mais également prendre des décisions. L'élan synodal doit se manifester tout autant au niveau de la paroisse qu'à celui du diocèse, au niveau de la conférence épiscopale et de l'Église universelle.

7.2 Critères conjoints

(69) Les critères énoncés ci-après posent en préalable nécessaire le droit canon en vigueur, droit qui souligne la direction pastorale par les évêques et les prêtres. Ils montrent avec quels moyens la participation de toutes les personnes croyantes aux processus de délibération et de décision peut être durablement assurée au sein de l'Église catholique. Beaucoup de choses peuvent, à cet égard, être puisées dans les traditions confirmées des communautés religieuses et des associations catholiques.

(70) Pour l'Église catholique, il est important que les processus de décision soient rattachés aux intérêts et souhaits des personnes croyantes, qui prennent racine dans leur sens de la foi.

(71) Ce rattachement exige une participation qualifiée et juridiquement garantie à tous les processus délibératifs et décisionnels de l'Église :

- par des délibérations et des décisions conjointes ;
- au niveau des instances de l'Église ;
- par la mise en place et la sécurisation d'un contrôle efficace ;
- par la transparence des processus décisionnels ;
- par la limitation temporelle de l'exercice des ministères de direction de l'Église.

⁸ Cf. Commission théologique internationale, *La Synodalité dans la vie et dans la mission de l'Église* (2 mars 2018) : Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande (éditeur) : Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls (Communiqués du Siège apostolique), n° 215 (Bonn 2018).

⁹ Cf. Comité central des catholiques allemands, *Synodalität - Strukturprinzip kirchlichen Handelns (La synodalité - principe structurel de l'action de l'Église)* (Bonn 2016).

¹⁰ « Les notions de communauté et de mission risquent de rester un peu abstraites si l'on n'entretient pas une pratique ecclésiale qui exprime le caractère concret de la synodalité à chaque étape du chemin et de la procédure, et qui promeut la participation réelle de chaque personne. » Pape François, allocution du Saint Père lors de l'ouverture du Synode Mondial (2021).

(72) Pour l'Église catholique, il est important que les décisions soient liées au droit de sorte que les règles générales et reconnues comme légitimes d'équité, de transparence et de contrôle soient entièrement sécurisées afin de pouvoir exclure efficacement l'arbitraire. La participation des croyants ne doit pas dépendre du bon vouloir de l'évêque ou du prêtre respectif. Cela est rendu possible par :

- une amélioration efficace de la possibilité, pour les personnes croyantes, de faire valoir leurs droits auprès d'un tribunal administratif de l'Église et/ou auprès du Siège Apostolique ;
- un renforcement des droits des paroisses et des communautés vis-à-vis des instances exécutives et administratives diocésaines ;
- un renforcement des droits de modelage détenus par les évêques diocésains et les conférences épiscopales vis-à-vis du Siège Apostolique relativement à la pastorale dans les diocèses.

(73) Pour l'Église catholique, il est important que soient perfectionnées et introduites des procédures qui fortifient l'acceptation des titulaires de ministère, qui leur facilitent et facilitent aux personnes croyantes des dialogues porteurs d'engagements et qui permettent de canaliser les conflits vers des voies réglementées :

- par la participation directe ou indirecte des personnes croyantes à la constitution de ministères de direction ;
- en obligeant les personnes titulaires de ministères de direction à rendre régulièrement des comptes sur la gestion de leur ministère ;
- par la convention de procédures garantissant qu'en cas de comportement déplacé du titulaire du ministère et en cas de développements erronés entrant dans son domaine de responsabilité, l'on recherche ensemble une bonne solution, mais qu'en cas exceptionnel de manquement grave aux obligations du ministère un retrait ordonné ait lieu.

(74) La sécurité juridique et la protection juridique pour tous les membres de l'Église doit être garantie. À cette fin, il faut conduire la discussion sur une *Lex Ecclesiae Fundamentalis* et ses normes fondamentales pour l'ensemble de l'ordre juridique de l'Église, et que cette discussion aboutisse à un résultat positif.

(75) Les décisions au sein de l'Église catholique doivent être raisonnables et objectives. Pour y parvenir, il faut tenir compte des principes suivants :

- *Professionalisme* : la qualification est la condition préalable à la prise en charge de responsabilités et d'attributions exécutives.
- *Diversité* : en raison de l'égalité de dignité de toutes les personnes baptisées (can. 208 CIC), les postes des instances doivent être pourvus de la façon la plus représentative possible, avec équité entre les sexes, en englobant toutes les cultures et en tenant compte de la diversité.
- *Efficacité* : les tâches doivent être réparties et les procédures structurées de sorte que les ressources nécessaires soient disponibles pour un exercice efficace du pouvoir.
- *Transparence* : les procédures de planification et les processus décisionnels doivent être divulgués ;
- *Communication* : il faut rechercher une entente orientée sur le consentement de toutes les parties prenantes.

- *Vérifiabilité* : les processus et décisions doivent être documentés et évalués à intervalles réguliers.
- *Solidarité* : les décisions doivent renforcer la *Communio* de l'Église et aider notamment les plus faibles à ce qu'il leur soit fait droit.
- *Subsidiarité* : les décisions sont prises par l'unité située au plus bas de la hiérarchie, celle qui est en mesure de le faire en termes de personnel, sur le plan institutionnel et sur le plan professionnel.
- *Durabilité* : les décisions sont également prises dans l'intérêt des générations futures.

(76) Nous nous investissons pour que les possibilités qui existent en droit canon soient mieux utilisées, afin que toutes les personnes baptisées et confirmées puissent participer activement à la proclamation de l'Évangile, au travail pastoral dans les paroisses et - via des représentantes et représentants élus - aux décisions importantes de l'Église.

(77) Nous nous investissons pour que la synodalité de l'Église soit durablement perfectionnée, afin que les droits de délibération et de décision du peuple de Dieu tout entier soient garantis.

(78) Nous nous mobilisons pour que les décisions de l'Église soient rattachées au sens de la foi du peuple de Dieu, dans le cadre de procédures innovantes qui favorisent le dialogue entre les personnes assumant des tâches de direction et les autres membres de l'Église.

(79) Par ailleurs, nous œuvrons pour que le droit canon soit réformé de façon que les principes universellement applicables d'équité, de transparence et de contrôle soient réalisés sur la base d'une charte ecclésiale des droits fondamentaux.

(80) Nous en avons la conviction : les changements structurels dans le régime des pouvoirs de l'Église catholique promeuvent la liberté de la foi dans la communauté de l'Église et rendent simultanément plus clair et plus attractif le service accompli par les évêques et les prêtres, parce que d'une part il les déleste de tâches et d'exigences excessives, et parce que d'autre part il s'ancre plus profondément dans la vie communautaire de l'Église par une fortification des synodes, instances et élections.

8. Nous thématisons les conditions préalables d'accès et promouvons les compétences.

(81) Les réformes ne conviennent pas pour gérer des carences et rechercher des solutions d'urgence.

(82) L'objectif conjoint est d'empêcher la souffrance et la violence, de promouvoir l'évangélisation, de fortifier l'unité de l'Église et de mieux utiliser les compétences des personnes croyantes.

8.1 Tâches de direction

(83) Dans les conditions actuelles du droit ecclésial en vigueur, il est possible et nécessaire - la question ne se pose pas - que des personnes croyantes qualifiées et ayant la vocation assument au sein de l'Église des tâches de direction certes habituellement mais pas du tout nécessairement assumées par des religieux. L'instauration d'une égalité des droits et de participation des femmes revêt une importance particulière.

8.2 Célibat

(84) Au sein de l'Église catholique romaine, le célibat a profondément marqué la spiritualité de la prêtrise. Mais aussi que des personnes confirmées dans leur foi et leur vie puissent être ordonnées prêtre doit faire l'objet d'une nouvelle réflexion au regard des défis pastoraux et des multiples charismes au sein de l'Église. En Allemagne, cela devrait conduire à un vote adressé au Siège Apostolique et rassemblant les expériences de l'Église universelle, afin qu'il soit possible de réagir différemment à des situations pastorales localement différentes.

8.3 Accès des femmes à l'ordination

(85) La question de l'ordination des femmes aux ministères qui la requièrent est aussi, en raison de l'exclusivité de l'accès, une question de pouvoir et de partage des pouvoirs. Il s'agit de fortifier l'unité vivante de l'Église et simultanément de faire valoir les différences régionales.

(86) Nous nous mobilisons pour que les possibilités que le droit canon offre déjà soient mises à profit avec cohérence pour favoriser l'égalité des droits.

(87) Nous œuvrons par ailleurs pour que les services et ministères au sein de l'Église soient rendus accessibles à toutes les personnes baptisées et confirmées, et qu'ils soient pourvus en fonction des charismes et vocations de ces dernières, de leurs aptitudes, habilitations et performances. Nous suggérons une entente synodale à l'échelle de l'Église universelle.

(88) Nous en avons la conviction : La nouvelle clarification des préalables nécessaires à l'accès crée un fondement nouveau permettant que les dons de l'Esprit donnés en cadeau à l'Église aient un meilleur effet et que le témoignage de l'Évangile soit renforcé.

9. Nous décrivons des champs d'action et des procédures de décision.

(89) Les élans réformateurs que déclenche le Chemin Synodal par ses décisions se réfèrent à l'ensemble des domaines, des niveaux et des décisions prises dans le cadre de l'action de l'Église.

9.1 Les actions fondamentales de l'Église : liturgie, martyrie et diaconie

(90) La liturgie (service religieux), la martyrie (témoignage de la foi) et la diaconie (service rendu au prochain) concrétisent l'Église en tant que *Communio*. La *Communio* réelle exige la participation de toutes les personnes baptisées détenant des droits certifiés dans ces champs d'action.

Liturgie

(91) La célébration de la liturgie est renforcée lorsque l'ensemble de la paroisse réunie y participe. La liturgie devient d'autant plus vivante qu'elle est célébrée de façon authentique et protéiforme, non seulement dans l'eucharistie mais encore dans les services religieux dirigés par des personnes non ordonnées.

Martyrie

(92) La martyrie requiert une intermédiation compétente entre d'une part les témoignages de la foi dans les Écritures et la tradition, et d'autre part les signes des temps et le sens de la foi du peuple de Dieu. Seule une Église axée sur la prédication par la parole et par les actes - de la Bonne Nouvelle de l'amour inconditionnel de Dieu envers les êtres humains dans leur univers d'existence - remplit les devoirs de sa mission.

Diaconie

(93) La diaconie est un trait fondamental de toute action de l'Église. Elle oblige à choisir l'option en faveur des personnes pauvres, faibles et dépossédées de leurs droits. Le profil chrétien requiert le soutien des personnes qui ont besoin d'aide et surtout de celles qui sinon sont oubliées ; il réclame la justice pour les personnes victimes d'injustices, et la solidarité pour celles qui ont subi un abus de pouvoir, au sein de la société comme de l'Église.

9.2 Les niveaux organisationnels de l'Église : local, régional, national, universel

(94) Les décisions du Chemin Synodal visent à ce qu'à tous les niveaux soient développées des procédures qui fortifient la synodalité, la collégialité et la subsidiarité, la participation et la coopération. Cela inclut également les niveaux, non spécialement étudiés ici, des espaces pastoraux, des décanats et des régions.

Le niveau des paroisses¹¹

(95) Dans les diocèses, il existe des modèles différents pour constituer, structurer et diriger des paroisses. Il faut garantir et perfectionner la participation active des personnes concernées aux décisions. Au sens du principe de subsidiarité, les possibilités d'action à la base de l'Église doivent être durablement fortifiées. Parmi elles figurent les paroisses, les communautés liées à une localité, mais aussi les différents organismes de la pastorale catégorielle et d'autres lieux de l'Église.

Le niveau des diocèses

(96) Les diocèses jouent un rôle clé, aussi bien du point de vue juridique que financier et aussi organisationnel. L'évêque a le droit et le devoir d'améliorer les préalables nécessaires à une vie dans la foi marquée par la coopération et la participation. Il devrait promouvoir les compétences et doit par conséquent renforcer et protéger les droits. Dans l'intérêt de l'unité de l'Église et de la sécurité juridique pour toutes les personnes croyantes, les évêques sont tenus de s'engager à respecter des règlements cadres. Ils respectent l'indépendance des tribunaux de l'Église. Au niveau diocésain sont nécessaires des structures synodales organisant une personne

¹¹ Le « paysage » pastoral connaît actuellement une très forte mobilité. Dans différents diocèses sont organisés des processus réformateurs divers faisant appel à une terminologie différente. Le focus porte ici sur la « paroisse », parce qu'il s'agit d'une grandeur définie dans le Codex Iuris Canonici. Le contenu de la notion de paroisse varie toutefois dans les réformes structurelles diocésaines.

interlocutrice de l'évêque et une interaction collective avec lui. Ces structures sont en réseau avec les instances et conseils existants, les premières et les seconds sont vérifiés et perfectionnés dans l'esprit du principe synodal, afin que de la transparence et un contrôle, des codélibérations et codécisions soient garantis.

Le niveau de la conférence épiscopale

(97) Au sens du principe de subsidiarité, une fortification des organisations et institutions au niveau supra-diocésain est nécessaire. La coopération entamée par le Chemin Synodal doit être programmée sur la durée. Les décisions porteuses d'obligations, qui concernent tous les diocèses d'Allemagne, doivent faire l'objet de délibérations et décisions sous la forme d'une coopération de la Conférence épiscopale allemande (DBK) avec son représentant démocratiquement légitimé, le Comité central des catholiques allemands (ZdK). Les institutions conjointes existantes de la DBK et du ZdK doivent être vérifiées et perfectionnées au sens du principe synodal.

Le niveau de l'Église universelle

(98) Le Pape François ne s'est pas contenté de lancer un processus synodal mondial, il parle aussi d'une Église Synodale. Cette thématique fortifie le Chemin Synodal en Allemagne car elle a besoin d'un dialogue ouvert, aussi avec le Siège Apostolique, au sujet de réformes qui ne prennent pas identiquement corps à toute époque et en tout endroit, mais dont le dynamisme reflète la richesse des dons et des tâches que l'Esprit Saint confère à l'Église sur son chemin. Aussi au niveau de l'Église universelle, le Chemin Synodal prône des changements dans l'ensemble des conditions systémiques responsable des abus de pouvoir commis au sein de l'Église.

9.3 Finances, développement du personnel et planification : les affaires du travail ecclésial de direction

Finances

(99) Dans les affaires financières, le droit canonique prévoit des structures participatives requérant configuration : au sens d'une extension des attributions de contrôle par des instances indépendantes, dont les membres sont élus (directement ou indirectement) par les fidèles, et au sens d'une inclusion systématique de critères d'administration éthique et durable du patrimoine.

Développement du personnel

(100) L'Église catholique doit sélectionner, préparer et accompagner avec soin les personnes chargées par elle de proclamer la parole divine, de faire vivre l'amour de Dieu et de célébrer l'espérance.

(101) Précisément dans le contexte de l'Église, les attentes envers les personnes responsables sont hautes vu que ces dernières diffusent, par leurs actes, leurs paroles et leur attitude, le

message de la foi, de l'espérance et de l'amour. À l'opposé de ce qui précède se trouve l'expérience faite que des supérieurs hiérarchiques ne sont pas à la hauteur de leurs responsabilités de direction, ou qu'ils abusent de façon autoritaire de leur pouvoir. Il faut prévenir les abus de pouvoir, protéger les victimes et réparer leur préjudice.

(102) Dans les *affaires relatives au personnel* se présente

- la tâche consistant à organiser dans la pastorale, de façon transparente, fiable et à l'abri des crises, la proactivité et l'interaction entre les évêques, prêtres, diacres, collaborateurs à plein temps, à temps partiel et bénévoles,
- la tâche consistant à déterminer plus précisément comment accroître la légitimité et la qualité du personnel d'encadrement, en respectant les conditions de l'Église et du droit canonique de l'Église d'État, aussi bien pour les évêques et prêtres que pour toutes les autres personnes assumant des responsabilités de direction,
- la tâche consistant à configurer les procédures d'appel d'offres et de candidature de façon transparente et traçable.

Planification : Processus de décision

(103) Dans les opérations de planification, il faut tirer au clair la responsabilité de direction des évêques et des prêtres durant la coopération avec des instances et des collaborateurs, ainsi que durant une coopération organisée et juridiquement clarifiée avec toutes les parties prenantes.

(104) Nous nous investissons pour que par des changements organisationnels et structurels sur la base du droit canonique en vigueur, les possibilités de participation et les droits de toutes les personnes baptisées et confirmées soient renforcés dans la liturgie, dans la prédication de la foi et dans la diaconie.

(105) Nous œuvrons pour qu'à tous les niveaux de l'action ecclésiale les principes de solidarité et de subsidiarité soient des référentiels d'action générateurs d'obligations.

(106) Nous nous déployons pour que dans tous les domaines d'action de l'Église, du règlement financier aux processus de planification en passant par le développement du personnel les critères de participation et de formalité juridique, de transparence et de contrôle, de professionnalisme et de protection de la confiance, soient applicables.

(107) Nous nous investissons par ailleurs pour les changements profonds de la structure de pouvoir de l'Église catholique, nécessaires aux fins de l'évangélisation, et nous nous concertons sur le chemin menant au démarrage de ces changements aussi avec un regard sur des changements du droit canonique.

(108) Nous en avons la conviction : la personne humaine est le point de départ et d'aboutissement de toutes les décisions. Elle assume de la responsabilité dans la mesure où elle participe aux décisions. Pour cette raison, les structures exécutives de l'Église doivent elles aussi être conçues autour de la participation. Car nous avons été « appelés à la liberté » (cf. Ga 5,13).



Texte fondamental

L'existence sacerdotale aujourd'hui

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 9 mars 2023

1. Introduction

(1) La théologie et la réalité vécue du ministère sacerdotal traversent depuis des années une crise qui a des répercussions sur l'ensemble de la vie de l'Église. Certaines des questions actuelles concernant l'existence sacerdotale sont posées depuis 50 ans déjà et n'ont toujours pas reçu de réponses satisfaisantes ; d'autres sont apparues récemment en raison de l'évolution des conditions pastorales et de l'émoi suscité par les abus commis par des prêtres. Dans ce contexte, le ministère sacerdotal est remis en question dans toutes ses dimensions.

(2) Il est indéniable que de nombreux prêtres exercent leur ministère de façon adaptée et appropriée et que leur forme de vie célibataire authentique est un témoignage. Mais de véritables changements s'avèrent indispensables du fait de l'évolution des conditions paroissiales et, surtout, des nombreux cas de violences sexuelles commises par des membres du clergé, également au vu du nombre présumé de cas non répertoriés¹. Le nombre croissant de manquements découverts autour des cas de violences sexuelles et les dynamiques de dissimulation mises à jour dans ce contexte sont, outre la perte d'image de l'Église catholique qui s'opère insidieusement depuis un certain temps déjà, les raisons essentielles de l'éloignement de nombreux croyants, voire de leur défection, même parmi les membres de l'Église actifs jusqu'à présent.

(3) Un changement systémique significatif est impératif. Toutefois, on constate une certaine perplexité concernant les visions d'avenir. Il convient de développer théologiquement une vision d'avenir solide dans le monde d'aujourd'hui pour le ministère sacerdotal qui représente un élément constitutif de la composition sacramentelle de notre Église. Les justifications théologiques avancées jusqu'à présent touchent aujourd'hui souvent à leurs limites et de nombreux points font l'objet d'un large consensus :

(4) Un sacerdoce qui, en théorie, ne devrait être réservé qu'aux hommes hétérosexuels est contestable et incompatible avec la pratique vécue. L'admission au sacerdoce basée sur le sexe suscite l'incompréhension, elle est discriminatoire et doit être abolie. La justification du célibat comme mode de vie sacerdotal indispensable n'est plus acceptée largement ni convaincante. L'acceptation de l'homosexualité sur un pied d'égalité, y compris chez les prêtres, est revendiquée explicitement.

¹ L'étude publiée le 13.06.2022 et portant sur le diocèse de Münster estime que le nombre de mineurs concernés est jusqu'à dix fois plus élevé, ce qui dépasse largement les hypothèses de l'étude MHG. <https://www.uni-muenster.de/news/view.php?cmdid=12635>, dernière consultation le 16.06.22.

(5) Par ailleurs, il existe des tendances croissantes à une attitude de préservation conservatrice, voire à un refus du changement. Enfin, de nombreux prêtres s'interrogent eux-mêmes sur le pourquoi et le comment de leur vocation et sur les tâches spécifiques du ministère sacerdotal.

(6) De toute évidence, un processus de discernement plus long, accompagné par l'Église universelle, est nécessaire. La question de savoir pourquoi il faut un ministère ordonné ne peut actuellement recevoir que des réponses partielles et nécessite une réponse différenciée qui intègre les nouveaux développements, les nouvelles expériences et les nouveaux points de vue.

(7) C'est une question urgente depuis un certain temps - pas seulement en Allemagne, mais dans le monde entier. Elle ne doit plus être éludée. Le texte de base « L'existence sacerdotale aujourd'hui » cherche des réponses appropriées et viables à la crise, sans toutefois pouvoir donner de réponses définitives.

(8) Les réflexions suivantes ne se contentent pas de thématiser le statu quo du ministère sacerdotal, mais l'inscrivent dans la vocation baptismale et confirmative au sens d'une théologie du peuple de Dieu telle qu'elle a été formulée par le Concile Vatican II. Le message biblique est très clair à cet égard. Au sens strict et propre du terme, il n'y a qu'un seul (grand) prêtre, à savoir Jésus-Christ. Et il est question du peuple sacerdotal auquel la rédemption a été accordée (cf. 1 Pierre 2,9)

(9) Dès lors, on voit parfaitement vers quoi le sacerdoce ministériel, en tant que sacerdoce de service, est orienté et à quoi il est ordonné : vers le Seigneur et vers le peuple auquel le sacerdoce commun a été conféré.

(10) D'une part, le sacerdoce témoigne, dans une tension polaire, de la présence permanente de Jésus. Il est présent dans son Église, en particulier dans les sacrements, tout en restant souverainement insaisissable. Le sacerdoce ministériel représente l'invitation de Dieu à la communauté et se tient ainsi en quelque sorte en face d'elle - mais ensemble, en tant que peuple de Dieu, ils témoignent de la présence salvatrice du Ressuscité dans le monde.

(11) D'autre part, le sacerdoce ministériel a pour mission de veiller à ce que tous les membres du peuple sacerdotal puissent développer leur dignité, leurs dons et leurs charismes et s'engager ainsi, à la suite de Jésus-Christ, dans la vie communautaire, autrement dit dans son service d'amour, de prédication et d'action liturgique. Le sacerdoce ministériel joue ici un rôle de médiation varié et primordial.

2. Évolutions ecclésiales

(12) Depuis le Concile Vatican II, la situation sociale et, dans son sillage, la situation ecclésiale ont fortement évolué dans le monde et en Allemagne, ce qu'on explique souvent par l'évolution politique et culturelle après 1968 et après des événements comme les bouleversements de l'année 1989/90 (« chute du mur ») et le « 11 septembre » (2001). Nombre de ces évolutions ont eu des répercussions importantes sur la vie des religions en général, ainsi que sur la vie de l'Église et des croyants. Nous commencerons par nous pencher sur les évolutions ecclésiales dont les effets sur la conception du rôle et du ministère du prêtre doivent être discutés.

(13) Le nombre de membres de l'Église catholique et de l'Église protestante en Allemagne est en forte baisse². Alors qu'il y avait encore 28,3 millions de catholiques en 1989, on n'en compte plus que 21,6 millions trente ans plus tard, en 2021, alors que la population allemande est passée de 79,75 millions à 83,1 millions sur la même période ; ainsi, seuls 26 % des Allemands sont encore catholiques aujourd'hui contre 35,5% en 1989³. L'une des principales raisons de la baisse du nombre de catholiques est le fait qu'au total, plus de 3 millions de personnes ont quitté l'Église au cours des 30 dernières années.

(14) A cela s'ajoute l'évolution démographique (vieillesse de la population) et la baisse du nombre de baptêmes - qui n'est cependant pas seulement due à cette raison : de près de 300 000 baptêmes catholiques (1990) à 141 992 baptêmes (2021). L'Église catholique est-elle en train de devenir une minorité non pertinente ? Après tout, le recul de 114 000 mariages catholiques à 20 140 sur la même période témoigne d'une évolution similaire. Les enterrements catholiques suivent la même tendance, même si elle est moins drastique⁴. Tout cela a probablement été accentué par la pandémie de ces dernières années.

(15) Un autre indicateur de la crise de l'Église catholique est le nombre moyen de fidèles assistant aux offices religieux, qui est passé de 6,19 millions en 1990, soit 21,9% des membres de l'Église, à 923 000 (4,3%)⁵. Cette évolution se répercute tout aussi massivement sur le nombre de prêtres (religieux et séculiers). Alors qu'il y avait encore près de 20 000 prêtres en Allemagne en 1990, leur nombre est passé à 12 280 en 2021, ce qui correspond à une baisse d'environ 40%. Parallèlement, le nombre de prêtres étrangers travaillant en Allemagne n'a cessé d'augmenter. En 2021, ils étaient 2 279, pour la plupart originaires d'Inde et de Pologne. Cela constitue un enrichissement, mais demande également de concilier des mentalités et des socialisations ecclésiales différentes. La baisse du nombre d'ordinations sacerdotales est encore plus marquée, puisqu'il était de 295 en 1990 et qu'il atteindra 48 en 2021, ce qui représente une baisse de 83%⁶.

(16) Il convient en outre de mentionner le nombre de prêtres qui ont quitté le ministère pour diverses raisons.⁷ L'une des causes principales est que les prêtres concernés ne se sentent pas capable de respecter leur vœu de célibat⁸. Dans ce contexte, on reproche souvent aux prêtres de ne pas respecter ce vœu, ce qui entraîne une perte de crédibilité dans l'exercice de leur

² La plupart des données citées viennent du document : « Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten » (Arbeitshilfen, Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz [« L'Église catholique en Allemagne, chiffres et faits » (Outils de travail, secrétariat de la conférence épiscopale allemande), Arbeitshilfe 325, 2021).

³ Il est intéressant de noter ici l'augmentation du nombre de catholiques issus de l'immigration.

⁴ Si, en 1990, 288 945 des 297 179 défunts catholiques ont été enterrés selon le rite catholique, le nombre d'enterrements catholiques est passé à 236 546 en 2020, alors que le nombre de catholiques décédés avait légèrement augmenté.

⁵ Le pic de l'après-guerre a été atteint en 1960 avec 11,9 millions de personnes assistant aux offices religieux.

⁶ Les statistiques de l'Église pour 2021 font état de 62 nouvelles ordinations en 2021 : 48 prêtres séculiers et 14 prêtres religieux (DOC - sans compter ceux qui ont été ordonnés pour d'autres provinces). Voir : https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2022/2022-101a-Kirchenstatistik-2021_Flyer.pdf.

⁷ Selon l'initiative Prêtres en dialogue, le nombre de prêtres ayant quitté leur ministère depuis Vatican II en raison du célibat obligatoire s'élève à un peu plus de 1 500.

⁸ L'initiative « Priester im Dialog » [Prêtres en dialogue] a été lancée en 2005 par des diocèses qui invitent régulièrement leurs prêtres démissionnaires pour surmonter le mutisme, éviter l'aliénation et discuter d'une meilleure collaboration. Le Pi-Dialogue a eu lieu à Würzburg de 2005 à 2018. L'archidiocèse de Munich invite depuis 2016 au Pi-Dialogue et, depuis 2021, le diocèse d'Augsbourg le fait également.

ministère sacerdotal. Le problème de la solitude des prêtres, qui augmente avec l'âge, est évoqué régulièrement ⁹.

(17) En revanche, les chiffres concernant les collaborateurs pastoraux et les collaboratrices pastorales se présentent différemment. ¹⁰ Le nombre de diacres permanents, notamment, a augmenté de plus d'un tiers. Quant aux laïcs au service de la pastorale, leur nombre est passé d'environ 5 200 en 1990 à 7 516 en 2021. Toutefois, ces dernières années, on constate également un renversement de cette tendance qui, d'une croissance est passée à une stagnation, voire à une diminution.

(18) Il est à craindre que les conséquences de la pandémie ne se fassent ressentir dans la pastorale des jeunes qui atteint un grand nombre d'enfants et de jeunes ¹¹ dans les domaines de l'engagement social, du service de l'autel et de la musique d'Église, notamment dans les chorales, ce qui pourrait avoir des répercussions sur le nombre de vocations dans toutes les professions religieuses. Ainsi, le nombre d'étudiants dans toutes les disciplines théologiques baisse très fortement en Allemagne.

(19) Les évolutions pastorales dans les diocèses ont également des répercussions sur la question de l'identité sacerdotale. Ces dernières années, les chiffres et les tendances ont eu des répercussions profondes et importantes sur le travail pastoral et les formes d'organisation de la pastorale dans les diocèses allemands et ont entraîné l'introduction de processus de changement dans les domaines de la pastorale et de la structure des paroisses. Dans de nombreux diocèses, des propriétés de l'Église ont été abandonnées, vendues ou réaffectées. Dans plusieurs diocèses, on prévoit de faire évaluer la valeur des propriétés de l'Église afin de déterminer celles qui seront conservées à l'avenir. Par ailleurs, le nombre de paroisses juridiquement constituées est parfois réduit de façon drastique. Cela a des répercussions sur l'image que de nombreux prêtres ont d'eux-mêmes et sur l'engagement des collaborateurs pastoraux.

(20) Parallèlement, on assiste à des changements globaux de l'approche pastorale de presque tous les diocèses allemands. Ces changements ont entraîné ou continuent d'entraîner des regroupements de paroisses en unités pastorales ou en associations de paroisses. Dans ce contexte, on propose différents modèles de direction, allant du prêtre directeur d'un espace pastoral comptant parfois plus de 20 000 paroissiens ¹², au point où l'on parle d'une « épiscopalisation » du ministère sacerdotal pour les quelques curés directeurs, aux équipes multiprofessionnelles, en passant par des modèles de direction constitués de plusieurs curés selon le modèle de direction solidaire « in solidum ». Ces nouveaux modèles de pastorale et de direction dans les nouvelles grandes unités constituent des défis importants aussi bien pour les responsables que pour l'aptitude des prêtres et de tous les collaborateurs pastoraux à travailler en équipe. De nouvelles formes de direction, y compris bénévoles, par des laïcs, se développent, et de nouveaux profils d'exigences doivent être élaborés. De nombreux prêtres ne se sentent pas à la hauteur de ces changements ou n'y reconnaissent pas ce qui a motivé leur vocation. Des conflits

⁹ Cf. <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/ueberfordert-der-zeolibat-unsere-priester>; les collaborateurs de la maison Recollectio de Münsterschwarzach signalent chez les prêtres un lien étroit entre la solitude et le burn-out.

¹⁰ Diacres permanents, agents paroissiaux et agentes paroissiales et agents pastoraux et agentes pastorales.

¹¹ En 2021, il y avait environ 360 000 enfants de chœur, 660 000 jeunes de 7 à 28 ans dans les associations membres du BDKJ et environ 66 000 jeunes engagés dans environ 3 630 chorales de l'église catholique.

¹² Certaines paroisses nouvellement créées devraient même compter jusqu'à 100 000 paroissiens.

liés à la revendication de pouvoir du prêtre et à l'évolution de son rôle surviennent également. Dans cette perspective, cette nouvelle phase du développement de l'Église pose la question de l'identité du prêtre, indépendamment de l'activité qu'il exerce concrètement. Dans ce cadre, la priorité doit être donnée à la pastorale plutôt qu'aux tâches administratives.

(21) Toute réflexion sur le ministère sacerdotal et la collaboration entre prêtres et collaborateurs pastoraux ou collaboratrices pastorales doit prendre en compte ces changements fondamentaux et élaborer des visions, des perspectives et surtout des moyens d'action pour la pastorale et le fonctionnement futurs de l'Église. Une réforme visant à confier la direction de paroisses également à des laïcs a été jugée impossible par une consigne du Vatican de juillet 2020 ¹³. Malgré cela, le modèle traditionnel d'une paroisse dirigée par un prêtre en qualité de curé devra toujours plus être complété ou remplacé par de nouvelles formes de direction. Le service fondamental du peuple de Dieu doit toujours se trouver au cœur de cette démarche. Sur ce point également, une réforme urgente s'impose.

3. Changer les structures qui favorisent les abus

3.1. Conclusions de l'étude MHG : profils des coupables

(22) L'étude dite MHG ¹⁴ publiée en 2018 sur les « abus sexuels commis sur des mineurs par des prêtres, diacres et religieux masculins catholiques du ressort de la Conférence épiscopale allemande » a révélé que les processus de transformation de la société et de l'Église ne sont pas les seuls à imposer une réorientation fondamentale du sacerdoce. Le nombre élevé de prêtres auteurs d'abus et les dispositions systémiques favorables aux actes d'abus sexuels et à d'autres abus de pouvoir mis à jour ne font qu'accentuer la nécessité de repenser le système. Les résultats de l'étude indiquent un taux de coupables de 5,1% chez les prêtres diocésains (soit un prêtre sur 20), mais ce pourcentage est probablement plus élevé compte tenu du nombre élevé de cas non recensés ¹⁵. Il ne s'agit donc en aucun cas de cas isolés, comme on le prétend parfois ! Bien des souffrances dévastatrices et des traumatismes à vie chez les victimes de violences sexuelles auraient pu être évités si l'on avait agi à temps et avec détermination. Mais, aujourd'hui encore, les forces d'inertie au sein de l'Église sont immenses, bien que le système

¹³ Le texte de l'instruction est disponible à l'adresse : <https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2020-07/vatikan-wortlaut-instruktion-pastorale-umkehr-pfarrgemeinden-deu.html>.

¹⁴ L'étude commandée par la Conférence épiscopale allemande porte le nom des lieux de recherche Mannheim, Heidelberg et Gießen.

¹⁵ « Nombre de clercs accusés - Dans le cadre du projet de recherche, 38 156 dossiers personnels et manuscrits des 27 diocèses datant de 1946 à 2014 ont été examinés (TP6). Des preuves d'accusations d'abus sexuels sur mineurs ont été trouvées chez 1 670 membres du clergé de l'Église catholique. Cela représentait 4,4 % de tous les clercs de 1946 à 2014 dont les dossiers personnels et autres documents ont été examinés dans les diocèses. Compte tenu des connaissances issues de la recherche sur les zones d'ombre, ce chiffre est une estimation basse et la valeur réelle est probablement plus élevée. Chez les prêtres diocésains, le pourcentage s'élevait à 5,1 % (1 429 inculpés), chez les prêtres religieux en mission d'envoi à l'étranger 2,1 % (159 inculpés) et chez les diacres à plein temps 1,0 % (24 inculpés). Le statut clérical de 58 prévenus était inconnu. Lorsque les dossiers personnels des membres du clergé accusés dans le cadre de la procédure de demande de « prestations en reconnaissance de la souffrance infligée aux victimes d'abus sexuels » ont été examinés, l'accusation ou l'acte n'a été mentionné dans le dossier personnel ou dans d'autres documents de l'Église relatifs au membre du clergé concerné que dans 50 pour cent des accusations considérées comme plausibles par l'Église catholique au moment de la demande. Ainsi, la moitié des cas n'auraient pas été détectés dans le cadre d'un simple examen du dossier personnel si les victimes n'avaient pas déposé une demande active de « prestations en reconnaissance des souffrances infligées aux victimes d'abus sexuels », ce qui donne une indication de l'ampleur de la zone d'ombre présumée. » https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-Endbericht-Zusammenfassung.pdf.

soit perturbé depuis 2010 déjà. Il est pourtant évident que des changements systémiques sont inévitables et qu'ils requièrent la prise de responsabilité de tous les niveaux hiérarchiques. Dans ce contexte, il est judicieux de commencer par se pencher sur la typologie des personnes accusées, notamment pour éviter tout soupçon généralisé. Comme pour les typologies d'auteurs d'abus sexuels en dehors de l'Église, l'étude identifie trois profils de base d'accusés.

(23) « Les accusés qui ont commis des abus sexuels sur plusieurs victimes âgées de moins de 13 ans, qui ont commis leurs actes sur une période de plus de six mois et contre qui les premières accusations ont été enregistrées peu après l'ordination sacerdotale, peuvent être attribués à un « **profil-type déterminé** » chez lequel on retrouve des éléments indiquant un éventuel trouble de préférence pédophile au sens d'un courant pédophile principal ou secondaire. Le ministère de prêtre dans l'Église catholique, avec ses nombreuses occasions de contact avec des enfants et des adolescents, a probablement un fort potentiel d'attraction sur ce type de personnes.

(24) Le deuxième profil de caractéristiques peut être décrit comme un « **profil-type narcissique-sociopathique** » d'accusés qui exercent leur pouvoir de manière inadéquate, non seulement dans le cadre d'abus sexuels sur des enfants et des adolescents, mais aussi dans d'autres contextes. L'abus sexuel se présente alors comme une forme parmi d'autres d'abus de pouvoir narcissique. (...) La plénitude de pouvoir dont dispose un prêtre ordonné en vertu de sa fonction offre à ce type de personnalité de nombreux champs d'action (...).

(25) Un troisième groupe d'accusés peut être décrit comme le « **type immature régressif** ». Ce terme se réfère aux accusés dont le développement personnel et sexuel est déficitaire. On y trouve aussi bien des prévenus hétérosexuels qu'homosexuels. (...) Le célibat obligatoire est susceptible de donner aux représentants de ce type une possibilité mal comprise de ne pas avoir à se préoccuper suffisamment de la formation de leur identité sexuelle. (...) ».¹⁶

(26) Ces descriptions d'agresseurs permettent déjà de dégager des conclusions sur les changements à apporter dans la sélection, la formation et l'accompagnement des candidats au sacerdoce ainsi que sur l'accompagnement des prêtres tout au long de leur vie. Le consortium de recherche invite à cet égard à ne pas « se concentrer uniquement sur les symptômes d'un développement inadéquat et d'éviter ainsi d'aborder le problème fondamental du pouvoir clérical (...) »¹⁷. C'est à cette réflexion sur les structures favorisant les abus que se livre l'Assemblée synodale dans le présent texte sur l'existence sacerdotale aujourd'hui.

¹⁶ MHG -Studie: Forschungsprojekt, Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenzen [Étude MHG : Projet de recherche, Abus sexuels sur mineurs commis par des prêtres catholiques, des diacres et des membres masculins d'ordres religieux relevant de la Conférence épiscopale allemande], p.12, source : www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf, dernière consultation 8.1.22. Mise en exergue par les auteurs. « Ajoutons que, dans le cas de la prêtrise, l'incapacité des personnes de ce type à s'engager dans un partenariat mature ne requiert aucune justification sociale supplémentaire. Dans ce groupe, la première accusation n'intervient souvent que longtemps après l'ordination. Une des raisons pourrait être que ce n'est que lorsque le surmenage lié au ministère, à l'isolement et au manque de soutien de l'Église face à ces difficultés augmentent au fil du temps que la limite des abus sexuels est franchie ». (Ibid.)

¹⁷ Ibid., p. 18.

3.2. Recommandations de l'étude MHG concernant le ministère sacerdotal aujourd'hui

(27) Le prêtre doit avoir une personnalité mûre et affirmée y compris dans le domaine de la sexualité. Dans ce cadre, une réflexion sur sa sexualité personnelle limitée au cadre d'un projet ne suffit pas ¹⁸. Il faut garantir d'une part une sélection appropriée des candidats à l'aide de méthodes psychologiques établies et d'autre part leur accompagnement « face aux défis d'une vie célibataire pas forcément choisie, mais condition obligatoire de l'ordination sacerdotale » ¹⁹. Il convient à cet égard de mettre résolument en place un conseil psychologique des prêtres durant leur ministère, au moins par le biais d'une supervision et pas uniquement sous forme d'approche pastorale et spirituelle ²⁰.

(28) L'Assemblée synodale estime donc qu'il faut à la fois discuter des arguments en faveur du célibat obligatoire et des changements qui s'imposent et réfléchir à un meilleur développement personnel et à un meilleur professionnalisme qui tienne compte du développement et de l'évaluation de la formation initiale et continue, et d'adopter des recommandations d'action correspondantes ²¹.

(29) La formation actuelle des prêtres doit être examinée sous cet angle. Compte tenu de la diminution du nombre de candidats, il semble de plus en plus incertain qu'une formation complète soit dispensée dans des instituts fermés, mais une formation commune à tous les groupes professionnels pastoraux semble plus raisonnable et plus utile, notamment en ce qui concerne les exigences professionnelles, la prévention des tendances misogynes et la perspective d'une collaboration interprofessionnelle dans les (grands) territoires pastoraux à venir ²². Dans ce contexte, l'admission des femmes à l'ordination est également souvent considérée comme un facteur bénéfique ²³. La formation des prêtres telle qu'elle a été dispensée jusqu'à présent doit être examinée et modifiée à la lumière de ces aspects.

(30) Un bon nombre des changements requis évoqués sont dus au manque de normes de professionnalisation et de professionnalisme. Développer des normes adéquates, permettre une culture du feedback et, le cas échéant, établir des mesures de sanction, telles sont les tâches proposées dans le texte de mise en œuvre « Professionnalisation et formation de la personnalité ». Une telle culture du feedback doit non seulement permettre un retour d'information unilatéral, mais aussi garantir, par le recours à une réflexion et une régulation juridiquement contraignantes, la mise en place d'une proximité et d'une distance appropriée des prêtres par rapport aux paroissiens, aux familles et en particulier aux enfants et aux jeunes en formation initiale et continue, mise en place encadrée par des experts formés et d'autres soutiens des vicariats généraux/ordinariats.

¹⁸ « Le célibat n'est pas un facteur de risque d'abus sexuels eo ipso. Toutefois, l'engagement à mener une vie de célibat exige une réflexion intense sur sa propre émotivité, son érotisme et sa sexualité. Une approche essentiellement théologique et pastorale de ces exigences en matière de développement ne suffit pas ». (Ibid., p. 17)

¹⁹ Ibid., p. 13.

²⁰ Cf. *ibid.*

²¹ Cf. texte de mise en œuvre « Le célibat des prêtres - renforcement et ouverture ».

²² Cf. *ibid.*

²³ Le forum synodal « Les femmes dans les services et les ministères de l'Église » a élaboré des propositions pour répondre à cette question. Le forum « l'existence sacerdotale aujourd'hui » a élaboré un texte d'action sur la « structure plurale des ministères, une opportunité - surmonter le cléralisme », qui aborde également cette question d'un autre point de vue.

(31) De nombreux agresseurs du troisième groupe n'ont commencé à passer à l'acte qu'après une durée moyenne de service d'environ 8 à 14 ans. L'hypothèse que cela pourrait être en rapport avec le surmenage et la solitude au bout d'un certain temps de service a des conséquences sur les standards de professionnalisation à développer. La réflexion sur le mode de vie est entamée dans le texte de mise en œuvre sur le célibat. Il convient également d'y réfléchir dans le cadre du perfectionnement de la « ratio nationalis » (les statuts-cadres fédéraux pour la formation des prêtres), qui a déjà été élaborée par un groupe de travail de la Conférence épiscopale allemande. La mise en œuvre devra s'appuyer sur la large expertise de différents groupes professionnels et sur le recours à des compétences psychologiques. Ce faisant, il ne faut pas occulter la question de l'homosexualité chez les prêtres et les candidats à l'ordination.

²⁴ Le sacrement de pénitence donne également lieu à des besoins spécifiques. Certes, il permet de découvrir le cœur de la foi comme un lieu d'amour et de disposition de Dieu à pardonner. Néanmoins, une double sensibilisation est conseillée : D'une part, il convient d'aborder, dans la formation et l'accompagnement professionnel, la possibilité d'abus, y compris psychologiques et spirituels, auxquels le sacrement de pénitence offre un cadre particulièrement propice. D'autre part, il faut mieux sensibiliser à la question des allusions ou de la désignation de personnes dans le cadre de la confession. Il en va de même pour les entretiens confidentiels dans le cadre de tout accompagnement spirituel.

(32) D'autre part, des auteurs d'abus sexuels se sont servis de la confession pour révéler leurs actes d'une façon qui les soustrait à toute poursuite pénale ²⁵. Il convient de sensibiliser et de former davantage les personnes qui écoutent les confessions sur la manière de procéder dans de tels cas, et si nécessaire, de prendre de nouvelles dispositions de droit ecclésial (interdire l'absolution, etc.).

(33) Tout cela montre qu'au-delà de « l'explication, de l'analyse et de la prévention des abus sexuels individuels », une réflexion fondamentale sur le ministère ordonné du prêtre et sa conception de son rôle vis-à-vis des personnes non ordonnées est nécessaire ²⁶. Il s'agit donc de changements parfois profonds et parfois douloureux de la conception que les prêtres ont d'eux-mêmes et que de nombreux fidèles ont du rôle du prêtre, tels qu'ils sont abordés entre autres dans le texte suivant (en particulier au chapitre 5).

²⁴ À ce sujet, nous renvoyons aux textes de mise en œuvre « Réévaluation de l'homosexualité par le magistère » et « Le tabou et la normalisation - Votes sur la situation des prêtres non hétérosexuels »

²⁵ « Il n'est pas rare que des clercs accusés considèrent la confession comme une occasion de révéler leurs abus. Dans certains cas, le cadre protégé de la confession a même permis à des accusés cléricaux de préparer ou de dissimuler des actes. D'où l'importance particulière du sacrement de la confession dans ce contexte. D'un point de vue scientifique, il convient de souligner la responsabilité du confesseur dans la mise en lumière, le traitement et la prévention appropriés des différents actes d'abus sexuels ». <https://www.dbk.de/themen/sexualisiertegewalt-und-praevention/forschung-und-aufarbeitung/studien/mhg-studie>, projet de recherche, rapport final complet. p. 17. Dernière consultation 25.04.2022.

²⁶ Cf. *ibid.* « Une modification des structures de pouvoir cléricales exige une réflexion fondamentale sur le ministère ordonné du prêtre et sa compréhension de son rôle vis-à-vis des personnes non ordonnées. Dans ce contexte, les responsables de l'Église ne peuvent se contenter de faire des promesses du bout des lèvres. La sanction de certains accusés, les regrets publics, les compensations financières pour les victimes et la mise en place de concepts de prévention et d'une culture de la coexistence attentive sont des mesures nécessaires, mais en aucun cas suffisantes. Si les réactions de l'Église catholique se limitent à de telles mesures, de telles approches en soi positives risquent même de maintenir les structures de pouvoir cléricales, car elles ne se concentrent que sur les symptômes d'une évolution néfaste et empêchent ainsi de s'attaquer au problème fondamental du pouvoir clérical ». (p.18)

3.3. Vaincre le cléricisme ! Thèmes et rapports avec d'autres thèmes du forum

(34) Non seulement l'étude MHG, mais aussi d'autres études diocésaines et la participation de personnes impliquées dans le travail de mémoire poussent à une nouvelle réflexion sur la conception du ministère dans l'Église. Dans ce contexte, il convient avant tout de se pencher sur la mauvaise compréhension du sacerdoce, qui peut se résumer par le mot-clé du cléricisme. Le pape François y répond par une démarche synodale renforcée ²⁷. La sous-secrétaire du synode des évêques, Nathalie Becquart, précise cette idée en disant que « la vision d'une Église synodale est un moyen de surmonter et de se défaire du cléricisme (...) » ²⁸. L'Église universelle semble s'accorder sur le fait que le cléricisme est contraire à la conception fondamentale du ministère sacerdotal et que des changements s'imposent. Le « régime aveugle vers l'intérieur du pouvoir sacré monopolisé par des hommes célibataires » ²⁹ doit être surmonté, comme le constate Gregor Hoff.

(35) Cela a des conséquences, entre autres, sur la théologie de la « Repraesentatio Christi » (voir chapitre 5).

(36) La thématique du pouvoir mal exercé demande des restrictions transversales par rapport au Forum synodal I. Le forum synodal III examine les moyens de corriger l'écart de pouvoir et les structures masculines en ouvrant l'accès à l'ordination et en renforçant l'engagement dans les fonctions dirigeantes, et ce pas uniquement aux hommes. La question de la « Repraesentatio Christi » y est également discutée pour ce concerne l'appartenance à un sexe. Le thème de la sexualité n'est pas uniquement traité dans le forum synodal IV, mais il a des répercussions directes sur les réflexions du forum synodal sur « L'existence sacerdotale aujourd'hui ». Ainsi, la réflexion sur sa sexualité personnelle et sur le thème de l'érotisme et de l'affectivité jouera un rôle plus important dans la formation et dans les normes sacerdotales. Cela semble particulièrement indispensable, indépendamment de la demande de suppression de l'obligation générale de célibat.

(37) Comme le révèlent les discussions actuelles sur la base des études susmentionnées, la protection des auteurs de violences sexuelles a trop souvent pris le pas sur la protection des victimes de violences sexuelles. Cela concerne non seulement le sacerdoce, mais aussi et surtout la conception et l'exercice du ministère épiscopal. Ici aussi, il faut tirer des conclusions cohérentes sur les structures et les identités qui abusent du pouvoir. Il faudra y réfléchir en aval et en tirer les conclusions qui s'imposent. Il s'agit de mieux comprendre où des sanctions et des mesures de prévention insuffisantes contribuent plutôt au maintien de structures de pouvoir cléricales, parce qu'elles ne visent que les symptômes d'une évolution erronée ³⁰. Le texte de

²⁷ Ainsi, il soulignait dès 2015 : « Ce que le Seigneur nous demande, en un certain sens, est déjà pleinement contenu dans le mot « Synode ». Marcher ensemble - Laïcs, Pasteurs, Evêque de Rome - est un concept facile à exprimer en paroles, mais pas si facile à mettre en pratique. » https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html, dernière consultation 25.4.22.

²⁸ Lebendige Seelsorge : Klerikalismus. [Pastorale vivante : le cléricisme]. Cahier 1/2022, Echter-Verlag Würzburg, p. 34.

²⁹ Ibid. p. 39.

³⁰ Cf. MHG -Studie : Forschungsprojekt, Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenzen [Étude MHG : Projet de recherche, Abus sexuels sur mineurs commis par des prêtres catholiques, des diacres et des membres masculins d'ordres religieux relevant de la Conférence épiscopale allemande], p. 15-19, Source : www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf.

mise en œuvre « prévention des violences sexuelles, intervention et attitude envers les auteurs de violences au sein de l'Église catholique » traite également de mesures concrètes dans ce domaine.

(38) L'existence de groupes professionnels d'agents pastoraux et d'agents de proximité ayant une formation théologique et exerçant une activité pastorale ainsi que d'autres professions en plein développement dans l'espace germanophone invite également à une réflexion pastorale pratique et théologique sur la conception de la pastorale et du ministère. Le texte de mise en œuvre « Vaincre le cléricalisme - les possibilités offertes par une structure plurielle des ministères » y incite.

4. Sens et objectif du ministère sacramental ordonné

(39) Les différentes demandes adressées à l'Église et les processus de changement imminents posent également à l'Assemblée synodale la question fondamentale du sens et de l'utilité du ministère sacerdotal. Cette question semble également urgente, car de nombreuses paroisses doivent organiser leur vie sans prêtre ordonné en raison du manque de prêtres. Il convient de veiller dans ce contexte à ce qu'il n'y ait pas de mauvaises interprétations cléricales, comme si la personne consacrée avait le privilège d'être un chrétien de rang supérieur.

(40) La justification sacramentelle du ministère sacerdotal est remise en question. Dans de nombreuses paroisses, le ministère spécifique du prêtre n'est plus plausible. En effet, face au manque actuel de prêtres, de nombreuses paroisses trouvent des solutions très pragmatiques pour organiser la vie ecclésiale sans prêtre. De nombreux arguments avancés pour justifier l'attribution exclusive de certaines tâches au prêtre ordonné ne convainquent plus. L'idéal sacerdotal traditionnel s'est profondément fissuré, et pas seulement à cause de la crise des abus. À bien des égards, il semble dépassé en raison du long refus ou report de toute adaptation théologique et ecclésiale, et surtout en raison des nombreux vestiges corporatistes qui ne font en aucun cas partie du ministère. Tout cela doit être considéré avec lucidité. Il est donc indispensable de se recentrer consciemment sur les sources bibliques et théologiques ainsi que sur la tradition ecclésiale pour trouver dans le présent des réponses crédibles et viables à cette problématique. Ce faisant, la remise en question de la nécessité du ministère sacerdotal peut également, dans le cadre de ces réflexions, déployer des dynamiques de critique salutaire ou de décléricalisation qui méritent d'être évaluées et acceptées. Cette question fondamentale doit être abordée de manière crédible, notamment en ce qui concerne la révision des conditions d'admission et l'ouverture du sacerdoce à tous les sexes.

(41) Dans la tradition catholique, le ministre ordonné garantit la présence du vis-à-vis essentiel des promesses et des exigences divines au sein de la communauté de manière constitutive dans l'Église.

(42) La tradition catholique est actuellement appelée à réviser la théologie du sacerdoce de manière à ce que le vis-à-vis de l'action salvatrice de Jésus (triplex munus christi = enseigner, guider, sanctifier) soit réalisé de façon crédible dans l'action des prêtres ordonnés.

(43) Le ministère sacerdotal a la charge et la mission particulière de réaliser la sacramentalité de l'Église dans et avec le peuple de Dieu. La sacramentalité de l'Église se manifeste par le fait

qu'elle est le signe et l'instrument de la proximité salvatrice de Dieu avec tous les hommes et de l'unité de tous les hommes (LG 1).

(44) Le ministère sacerdotal assume une responsabilité particulière pour les sacrements. Pour ce faire, les prêtres s'effacent en tant que personnes et laissent Jésus-Christ et son annonce de l'amour de Dieu pour chaque être humain agir à travers leurs actions.

(45) Au nom de Jésus-Christ, ils invitent à la communion de l'Eucharistie et la président. Ils ouvrent des espaces de réconciliation et d'unité, tout particulièrement dans le sacrement de réconciliation. Par leur sollicitude, ils manifestent la sollicitude salvatrice de Dieu envers tous les hommes, en particulier envers les pauvres et les souffrants, notamment dans le sacrement de l'onction des malades. Leur ministère vise à ce que tous les baptisés et confirmés vivent leur sacerdoce commun, dans la célébration des sacrements et dans toute leur vie.

(46) Ce ministère est indispensable à la sacramentalité de l'Église

(47) Pour pouvoir être ainsi le signe et l'instrument de la proximité salvatrice de Dieu et de l'unité des hommes, le ministère sacerdotal doit être détaché de tout ce qui s'y oppose : d'une séparation de la vie du reste de la communauté, d'une idéalisation de la personne du ministre, des privilèges de son état et de toute exaltation. Car si le rôle du prêtre ne doit plus coïncider avec sa personne, le ministère sacerdotal devient vivable et n'échoue plus à cause d'une attente de perfection (envers lui-même).

(48) Le sacerdoce peut être considéré comme un signe lorsque ceux qui l'exercent et leurs actes renvoient de façon convaincante à l'action de Jésus-Christ. Cela se produit lorsqu'ils ne se placent pas eux-mêmes, mais l'action de Dieu au centre de la communauté ecclésiale. Et cela se produit quand on sent qu'ils s'efforcent de vivre à la suite de Jésus-Christ et de son message.

(49) Le sacerdoce est un instrument efficace quand l'action des ministres permet de découvrir la proximité et l'amour salutaires et unificateurs de Dieu. Cela se réalise lorsqu'ils annoncent l'Évangile, rassemblent et sont proches des fidèles, et en particulier des pauvres et des défavorisés, dans leurs joies et leurs espoirs, leurs tristesses et leurs angoisses.

(50) « L'Église n'est guère une finalité en soi, et il en va de même pour le ministère sacramentel. Il est là pour que le pouvoir divin, et non la domination humaine, soit porteur d'effets salutaires. » (Texte de base « Le pouvoir et la séparation des pouvoirs dans l'Église - Participation partagée et collaboration à la tâche missionnaire », lignes 433-435). Le pouvoir que les prêtres exercent pour et au nom du peuple de Dieu doit être exercé dans l'esprit de Jésus : en donnant du pouvoir aux faibles, de manière participative, communicative, transparente et sans se mettre en avant. C'est la conséquence du commandement de Jésus : « Parmi vous, il ne doit pas en être ainsi. ». « Ainsi » se rapportant ici aux détenteurs du pouvoir social qui abusent de leur pouvoir (cf. Mc 10,43-44).

(51) « Le ministère d'Église est un signe sacramentel qui renvoie au Christ et qui de lui reçoit sa procuration. Cela ne délie pas le titulaire du ministère de l'obligation de contrôle et de critique, bien au contraire. Car le ministère sacramentel sert la vie des êtres humains au sens de l'Évangile et doit être mesuré à cette aune. Ce ministère n'est pas seulement une fonction, il procède aussi d'une procuration. Qui exerce le ministère représente le Christ, le chef de l'Église. Pour cette raison, le ministère ecclésial marque toujours la différence entre le Christ

et la personne qui exerce le ministère. » (Texte de base « Le pouvoir et la séparation des pouvoirs dans l'Église - Participation partagée et collaboration à la tâche missionnaire », lignes 435-442).

(52) Les déclarations bibliques sur le ministère sacerdotal sont plutôt dirigées contre le culte et donc toujours aussi contre le prêtre. Le Premier Testament reste réservé quant au sacerdoce héréditaire, car ce sacerdoce risque toujours de transformer son ministère en instrument de domination. Le Nouveau Testament radicalise ce regard critique sur le sacerdoce. Pour les chrétiens, il n'y a pas d'autre prêtre que Jésus : « il n'y a aussi qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes : un homme, le Christ Jésus » (1 Tim 2,5, cf aussi Hébr.). C'est pourquoi il n'y a qu'un seul prêtre dans l'Église : le Seigneur lui-même. Tout sacerdoce ne peut être accepté que s'il renvoie directement et existentiellement à la mission de Jésus et rend sa présence perceptible.

(53) L'Église a besoin de prêtres parce qu'elle vit des sacrements et surtout de l'Eucharistie, dont la célébration est présidée par un prêtre. Le prêtre est ordonné (« consacré ») afin de représenter en tant que personne le fait que Jésus-Christ lui-même préside à la célébration des sacrements. Son ministère vise à ce que tous les baptisés et confirmés vivent leur sacerdoce commun, dans la célébration de l'Eucharistie et dans l'ensemble de leur vie. Dans le cadre de ses tâches spécifiques de ministre, le prêtre ordonné représente l'actualisation légitime de l'action du Christ ressuscité.

(54) L'action du prêtre ne devient compréhensible que si elle se porte personnellement garante de la sainteté et de l'altérité radicale de l'exigence divine. Le sens du ministère sacerdotal ordonné ne pourra être compris aujourd'hui que si la proexistence servante du ministre libère effectivement l'homme et si l'homme libéré peut y appréhender la sainteté de Dieu. L'Église a besoin de prêtres pour proclamer ce message.

5. Réflexions théologiques sur le ministère sacerdotal

(55) Toutes les réflexions menées jusqu'ici montrent qu'il faut aujourd'hui une nouvelle mise en œuvre du sacerdoce sacramentel qui commence par un examen honnête ³¹ et y trouve ses fondements théologiques. Comme le souligne le Pape François dans sa lettre au peuple de Dieu en marche en Allemagne, nous vivons « un changement d'époque qui soulève des questions nouvelles et anciennes donnant lieu à une réflexion à la fois légitime et nécessaire » ³².

5.1. Le ministère sacerdotal au sein du peuple de Dieu

(56) Dans sa lettre au peuple de Dieu en marche en Allemagne, le Pape François demande une « conversion pastorale » ³³ inspirée par le primat de l'évangélisation qui est d'être, en tant qu'Église, « le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1) et de partager « les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses » (GS 1)

³¹ Cf. Baumann, Klaus et autres (éd.), *Zwischen Spirit und Stress. Die Seelsorgenden in den deutschen Diözesen* [Entre esprit et stress. Les aumôniers dans les diocèses allemands], Würzburg 2017.

³² Pape François, *Lettre du Saint-Père au Peuple de Dieu en marche en Allemagne*. VAS 220 (29 juin 2020).

³³ Pape François, *Lettre du Saint-Père au Peuple de Dieu en marche en Allemagne*, n° 6.

avec tous. Cela ne peut être accompli que de manière synodale, comme Chemin de tout le peuple de Dieu ³⁴. Le ministère du prêtre ne peut être pensé qu'à partir de cette vocation du peuple de Dieu. Car le prêtre est issu du peuple de Dieu et son ministère ne peut être compris qu'en fonction de cette origine.

(57) La première lettre de Pierre et d'autres écrits du Nouveau Testament parlent déjà de la dignité commune et de l'unité de tous dans l'unique peuple de Dieu. La théologie biblique du baptême repose sur la conscience de tous les baptisés d'être oints par l'Esprit (1 Jn 2,20) et de former un sacerdoce saint qui offre à travers le Christ des sacrifices spirituels agréables à Dieu (1 Pierre 2,5). L'épître aux Hébreux, en particulier, nous fait prendre conscience qu'il n'y a qu'un seul prêtre, le Christ lui-même, par lequel tous les baptisés ont accès au Père. C'est lui qui communique le salut, il ne peut y avoir d'autre médiateur. Tous les sacrifices sont accomplis dans l'offrande de sa vie, de telle sorte qu'il n'y a rien à ajouter à son sacrifice, si ce n'est que les croyants participent à son offrande et apportent ainsi au Père la louange qui lui revient. Telle est la dignité sacerdotale de tous les baptisés. C'est pourquoi, dans l'onction chrismale du baptême, on assure au nouveau baptisé qu'il est membre du peuple de Dieu et participe au ministère sacerdotal, royal et prophétique du Christ. Le baptême est le lien qui rassemble et unit tous les membres de l'unique peuple de Dieu. Le prêtre confirme et rappelle sans cesse cette origine pneumatologique du peuple de Dieu ³⁵. Le baptême et l'onction de l'Esprit sont les fondements sacramentels de l'Église avant même que le Nouveau Testament ne parle de différents ministères et offices. Chaque baptisé représente le Christ et l'Église.

(58) Les différentes images de l'Église dans le Nouveau Testament transmettent la notion de service. Certaines images expriment en termes forts la relation de proximité entre le Christ et son Église, en considérant par exemple l'Église comme le corps du Christ (par exemple Éph 4,12), tandis que d'autres se penchent sur la relation entre le Christ et la communauté, par exemple quand le Christ est considéré comme l'Époux de l'Église dans son ensemble (cf Éph 5,21-33) - une image de sa fidélité à l'alliance, qu'il ne faut d'ailleurs pas surinterpréter en termes de genre. Cela a son importance dans la mesure où l'Église ne doit pas s'assimiler au Christ. Le prêtre rend un service à la communauté en tant que membre du peuple de Dieu. Il doit exercer son ministère en renforçant le sentiment de communauté, en motivant les autres, et non en étant en concurrence avec les autres baptisés. Son service consiste essentiellement dans la promotion et la reconnaissance de l'action ecclésiale de tous les baptisés et de l'Église révélée.

(59) L'archétype biblique du service est le lavement des pieds, que Jésus conclut par l'injonction suivante : « Si donc moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds, vous aussi, vous devez vous laver les pieds les uns aux autres » (Jn 13,1-17). Une interprétation unilatérale s'est développée au fil de l'histoire. Les personnes ordonnées sont devenues des clercs : à partir du 3ème siècle environ, on les considérait comme un rang sociologique propre à l'Église (ordo),

³⁴ Cf. Pape François, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, dans : VAS 194 (24 novembre 2013), n° 111: « Tout le Peuple de Dieu annonce l'Évangile : L'évangélisation est la tâche de l'Église. Mais ce sujet de l'évangélisation est bien plus qu'une institution organique et hiérarchique, car avant tout c'est un peuple qui est en marche vers Dieu. Il s'agit certainement d'un mystère qui plonge ses racines dans la Trinité, mais qui a son caractère concret historique dans un peuple pèlerin et évangéliste, qui transcende toujours toute expression institutionnelle même nécessaire. »

³⁵ PO 11.

distinct de l'état de « laïc ». Cette différence d'état, à laquelle sont liés des droits et des devoirs différents, marque aujourd'hui encore le droit ecclésial et la liturgie. Elle n'est cependant pas biblique. Le cléricisme s'enracine dans l'accent mis sur cette différence d'état.

(60) L'ordination sacramentelle n'a rien à voir avec une sacralisation de la personne. Le prêtre ordonné ne devient en aucun cas une image du Christ dans tous les aspects de sa vie. Il ne s'agit pas non plus d'une amplification du sacerdoce commun de tous les baptisés (sacerdotium commune), mais d'une habilitation de la personne ordonnée à agir in persona Christi capitis en faveur des fidèles dans certains actes sacramentels étroitement définis (Presbyterium Ordinis n° 2). Ce n'est pas un hasard si le décret sur les prêtres du concile Vatican II n'utilise pas systématiquement le terme de prêtre (« sacerdos ») pour désigner le ministre, mais celui de « presbyter » (ancien, mandataire). Ils se distinguent des titulaires du sacerdoce commun des fidèles par leur ministère et leur rôle, et non par un degré de sacerdoce renforcé d'une manière ou d'une autre.

(61) La constitution dogmatique sur l'Église « Lumen Gentium » du Concile Vatican II tente d'éviter d'éventuels écueils, également d'origine historiques. On retrouve dans les premières ébauches la conception d'une Église ordonnée hiérarchiquement en tant que « societas perfecta », donc d'une société d'inégaux³⁶. Lumen gentium elle-même privilégie ensuite l'ecclésiologie du peuple de Dieu et place l'unité du peuple de Dieu avant l'ordre hiérarchique de l'Église. L'égalité de dignité de tous les baptisés précède et conditionne leurs différences. Le sacerdoce commun du peuple de Dieu précède le sacerdoce ministériel qui s'exprime dans la prophétie, la direction et le témoignage. Le Concile a ainsi jeté les bases de l'intégration du ministère du prêtre dans les nombreux services et dons spirituels de l'Église.

(62) Les textes du Concile restent déterminants pour la réflexion actuelle sur le peuple de Dieu et le ministère sacerdotal. Les évêques allemands ont réfléchi et élaboré des conclusions concrètes dans leur mot pour le renouveau de la pastorale « Être Église ensemble » du 1er août 2015³⁷. La valorisation des dons spirituels et la reconnaissance de l'appel de tous par le baptême à mener des vies saintes et à apporter leurs propres dons à l'Église sont primordiales³⁸. Les charismes de tous les baptisés sont mis en avant comme des dons enrichissant l'Église. Le texte rappelle la dignité sacerdotale des baptisés qui ne peut être augmentée. Les prêtres ordonnés doivent être des instruments, mais pas avoir un rang à part entière³⁹.

(63) Les textes cités constituent également des fondements importants pour la poursuite du travail du Chemin synodal. La réception de Vatican II n'est pas encore achevée en ce qui concerne la nature du ministère sacerdotal. De plus, l'image que les prêtres ont d'eux-mêmes et celle qu'ils ont des autres ne concordent pas toujours. Cela peut parfois conduire à des crises

³⁶ Cf. Wenzel, Knut, Kleine Geschichte des II. Vatikanischen Konzils, Freiburg, Basel, Wien [Petite histoire du Concile Vatican II, Fribourg, Bâle, Vienne], 2005, 61-66.

³⁷ Cf. Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande (éd.), Gemeinsam Kirche sein. Wort der deutschen Bischöfe zur Erneuerung der Pastoral[Être Église ensemble. Message des évêques allemands sur le renouvellement de la pastorale], dans : Die Deutschen Bischöfe 100 [Les évêques allemands 100], Bonn 2015.

³⁸ Cf. Pape François, Lettre du Saint-Père au Peuple de Dieu en marche en Allemagne, n° 9: « L'onction divine, répandue sur tout le corps ecclésial, distribue des grâces spéciales parmi les fidèles de toute condition et de tout état de vie, distribuant ses dons à chacun selon sa volonté (1 Co 12,11). Il les rend ainsi aptes et prêts à accomplir diverses œuvres et divers services pour le renouvellement et la pleine édification de l'Église, selon cette parole : À chacun est donnée la manifestation de l'Esprit en vue du bien. (1 Co 12,7) »

³⁹ Medard Kehl, Stephan Ch. Kessler, Priesterlich werden. Anspruch für Laien und Kleriker [Devenir sacerdotal. Exigences pour les laïcs et les clercs], Würzburg 2010, 19.

d'identité (personnelles) des prêtres et à une irritation des autres croyants. On peut alors être tenté de clarifier les choses en se démarquant. Le prêtre n'acquiert alors aucune autorité au sens d'auctoritas vis-à-vis du peuple de Dieu, il peut tout au plus se référer à la potestas. On touche ici à la thématique du pouvoir ⁴⁰.

5.2. La représentation commune du Christ par les baptisés et la représentation du Christ par le prêtre

(64) Chaque baptisé représente le Christ, l'unique « grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech » (He 5,10), qui a fait de son Église un royaume de « prêtres devant Dieu son Père » (Apocalypse 1,6). « En tant que telle, toute la communauté des croyants est sacerdotale » ⁴¹. Il faut distinguer de cela la représentation du Christ par le prêtre dans la célébration des sacrements qui lui sont réservés, en particulier la célébration de l'Eucharistie. Dans les textes du magistère, il apparaît clairement que la « repraesentatio Christi » par le prêtre ne se limite pas à la seule célébration sacramentelle ou à la présidence de l'Eucharistie, mais concerne l'ensemble de l'existence sacerdotale ⁴², ce qui soulève la question de savoir comment la représentation du Christ par le prêtre en dehors de la célébration de l'Eucharistie se situe par rapport à la représentation du Christ attribuée uniformément à tous les fidèles.

(65) En dehors de ses actes sacramentels, l'existence sacerdotale ne se distingue pas de celle de tous les croyants. Le fait que la « repraesentatio sacramentelle » du prêtre façonne toute sa vie ne signifie pas pour autant qu'il se distingue dans la vie quotidienne. Au contraire, son ministère sacramentel, qui se caractérise par son effacement derrière la personne du Christ, détermine également son comportement dans la vie quotidienne.

(66) Alors que, dans la célébration des sacrements, le prêtre agit en vertu du sacrement de l'ordre « en la personne du Christ chef » (LG 10) et que les fidèles ont ainsi la garantie que la grâce du sacrement agit indépendamment de la sainteté du ministre, ce service du peuple de Dieu ne confère aucun degré de dignité ou de sainteté supérieur. « La configuration du prêtre au Christ-Tête - c'est-à-dire comme source principale de la grâce - n'entraîne pas une exaltation qui le place en haut de tout le reste. Dans l'Église, les fonctions « ne justifient aucune supériorité des uns sur les autres » ⁴³.

⁴⁰ Le complexe thématique « Ministère et direction » est traité par le forum synodal « Le pouvoir et la séparation des pouvoirs dans l'Église - Participation partagée et collaboration à la tâche missionnaire ».

⁴¹ CEC 1546.

⁴² Cf. Pape Jean-Paul II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis*, dans : VAS 105 (25 mars 1992), n° 15: « Dans l'Église et pour l'Église, les prêtres représentent sacramentellement Jésus Christ Tête et Pasteur, ils proclament authentiquement la Parole, ils répètent ses gestes de pardon et d'offre du salut, surtout par le Baptême, la Pénitence et l'Eucharistie, ils exercent sa sollicitude pleine d'amour, jusqu'au don total de soi-même, pour le troupeau qu'ils rassemblent dans l'unité et conduisent au Père par le Christ dans l'Esprit. En un mot, les prêtres existent et agissent pour l'annonce de l'Évangile au monde et pour l'édification de l'Église au nom du Christ Tête et Pasteur en personne. » *Pastores dabo vobis* n° 16 note que : « En tant qu'il représente le Christ Tête, Pasteur et Époux de l'Église, le prêtre est placé non seulement dans l'Église, mais aussi face à l'Église ».

⁴³ Pape François, *Evangelii Gaudium*, n° 104. Une remarque pour situer les affirmations ontologiques sur le sacerdoce. La personne qui est ordonnée prêtre est porteuse d'un « character indelebilis », elle a reçu une « marque indélébile » et elle se distingue « in essentia » (ablatif) « par essence » des croyants non ordonnés. Ces affirmations sont difficiles à comprendre. Tout d'abord parce qu'elles présupposent une conception aristotélicienne de la réalité, qui n'est pas forcément compatible avec la compréhension actuelle de la réalité. Mais on pourrait s'en accommoder en recourant à quelques outils herméneutiques. Les choses se compliquent lorsque les affirmations

(67) Dans le contexte du scandale des abus sexuels dans l'Église et des conclusions de l'étude MHG, mais pas seulement, il est important que le prêtre, en dehors de la célébration des sacrements, n'endosse pas le rôle du Christ lui-même et ne se confonde pas avec la voix de Dieu ou ne soit pas confondu avec elle par les fidèles. Une telle exaltation religieuse peut conduire à un abus de pouvoir spirituel.

5.3. Le service sacramentel du sacerdoce ministériel

(68) Le service sacramentel fait partie de « l'essence » du catholicisme. La vision sacramentelle du prêtre corrige une vision purement fonctionnelle du ministère. Le service sacramentel du prêtre est par essence un service d'unité qui se réalise dans la célébration de l'Eucharistie « source et sommet de toute la vie chrétienne » (LG 11). Ce service sacramentel indispensable pour l'unité, reconnu dans « Gemeinsam Kirche sein », est la spécificité du ministère sacerdotal. La sacramentalité du sacerdoce et la sainteté de l'Église n'impliquent en aucun cas la perfection. Le pape François souligne sans ambiguïté que « L'Église catholique a maintes fois enseigné que nous ne sommes pas justifiés par nos œuvres ni par nos efforts mais par la grâce du Seigneur qui prend l'initiative. »⁴⁴.

(69) Le prêtre ordonné a pour mission d'exprimer la mesure de l'Évangile et de montrer sans équivoque par son action sacramentelle « que Dieu est fidèle, que le Christ lui-même est présent dans l'Église : réel, concret, personnel et non altéré »⁴⁵. L'ordination ne le dispense pas de la nécessité de s'efforcer d'être crédible. « Gemeinsam Kirche sein » explique la formulation de la constitution conciliaire *Lumen gentium* 10 « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, qui ont entre eux une différence essentielle et non seulement de degré » en disant qu'il ne s'agit pas là d'un degré de sainteté ou de dignité supérieur, mais essentiellement d'une différence dans le service sacramentel de l'unité de la communauté et de la paroisse. Le prêtre peut également réaliser le service de l'unité décrit précédemment à travers un service de direction. Il est alors au service de l'épiscopat, auquel ce service de l'unité revient en premier lieu.

(70) La direction est une notion large et ouverte⁴⁶. Elle consiste essentiellement à permettre la participation d'un grand nombre aux multiples tâches de l'Église. La direction cherche les dons de l'Esprit et permet de les réaliser. « Gemeinsam Kirche sein » ne conçoit pas la direction

ontologiques sont interprétées, comme cela a souvent été le cas, dans le sens d'une supériorité existentielle du prêtre, favorisant ainsi une exaltation cléricale. C'est pourquoi il est primordial de rappeler la finalité et le sens des affirmations ontologiques : Si le Seigneur opère la grâce et le salut dans l'Église par les sacrements, alors la capacité d'action du ministère sacramentel doit être garantie indépendamment de la disposition morale du ministre. Or, cela ne pouvait être exprimé qu'en termes ontologiques. Une image nous aidera peut-être à comprendre ce point : Il y a une route, un chemin vers le salut. Et celle-ci est protégée par des barrières de sécurité. Les réflexions ontologiques sont en quelque sorte les garde-fous de la réflexion : si l'homme croyant est disposé en conséquence, la célébration du sacrement par le prêtre ne saurait que procurer le salut indépendamment des circonstances. Mais confondre les réflexions destinées à protéger l'efficacité permanente de l'action sacerdotale et les réflexions portant sur l'état sacerdotal reviendrait à confondre la route et le garde-fou. Or les ingénieurs capables de fabriquer des garde-fous ne sont ni des ouvriers de la route, ni même des véhicules, ou plutôt leurs conducteurs ou conductrices, qui empruntent les routes. Malheureusement, l'Église a formé beaucoup trop d'ingénieurs ne sachant fabriquer que des garde-fous et a négligé de façon coupable la construction de routes, de véhicules et la formation des conducteurs et conductrices.

⁴⁴ Pape François, Exhortation apostolique *Gaudete et exultate* sur l'appel à la sainteté dans le monde actuel. VAS 213 (19. mars 2018), n° 52.

⁴⁵ *Gemeinsam Kirche sein* [Être Église ensemble], 37.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 41 et suiv.

par le prêtre comme une « domination » isolée, mais comme un événement relationnel. Le prêtre lui-même se trouve déjà dans une relation sacramentelle avec l'évêque et participe à son ministère de direction. Car sans évêque, il n'y a pas de prêtre. Le prêtre est un collaborateur de l'évêque ⁴⁷. De même, la communauté du presbytérium est censée illustrer le ministère d'unité en tant qu'événement relationnel. Les chrétiens baptisés participent à sa direction par leurs dons et leurs professions. Et la direction est bien plus qu'une compétence décisionnelle. Compte tenu de l'instruction du Vatican sur la conversion pastorale de la communauté paroissiale au service de la mission évangélisatrice de l'Église de la Congrégation pour le Clergé du 20 juillet 2020, il est important de souligner qu'il convient d'élargir la définition de la direction pour que les débats sur les compétences et les tâches ne se limitent pas au droit canonique. La direction sacerdotale ne se limite pas au fait d'être pasteur, mais elle doit plutôt être comprise en partant des trois ministères du Christ. Annoncer l'Évangile est la tâche prioritaire du ministère de direction⁴⁸.

(71) Le fait que l'administration et l'organisation prennent souvent le pas sur la charge d'âme et la direction spirituelle indispensable est une difficulté souvent déplorée de la profession de pasteur. Le risque étant aussi de fonctionnaliser la vocation sacerdotale. Dans ce contexte, il convient de considérer également les fonctions d'autres professions pastorales et leur dérivation du ministère épiscopal.

5.4. Les vertus évangéliques

(72) Les vertus évangéliques proposées par Jésus dans le sermon sur la montagne (Mt 5-7) de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, peuvent être adoptées par tous les croyants comme expressions d'une vie à la suite du Christ (cf. LG 39). Elles constituent une réponse possible à la question de savoir ce que signifie tout quitter pour suivre le Christ (Mt 10,28). Seuls les fidèles qui le choisissent en se consacrant dans des instituts de vie consacrée ou des sociétés de vie apostolique sont cependant tenus de les respecter (cf. can. 573 § 1 CIC). Le prêtre séculier, qui est « appelé à les vivre selon les modalités et, plus encore, selon les finalités et le sens original qui découlent de son identité en tant prêtre », concrétise ainsi son imitation du Christ ⁴⁹. Cela vaut non seulement pour son célibat (chasteté), mais aussi pour sa gestion des biens (pauvreté) et du pouvoir (obéissance).

(73) Le prêtre doit se distinguer par sa solidarité avec les pauvres et les défavorisés et se laisser évangéliser par eux ⁵⁰. Sa compassion doit s'exprimer par une vie conforme à la vertu évangélique de la pauvreté. Cette vie touche également à la nature et au montant de sa rémunération ainsi qu'à une gestion critique de ses autres moyens financiers. (cf. can. 282 § 1 et 2 CIC).

⁴⁷ PO 77.

⁴⁸ En effet, avec tous ceux qui sont renés dans la source du baptême, les prêtres sont des frères parmi les frères (74), puisqu'ils sont membres d'un seul et même Corps du Christ, dont l'édification est confiée à tous (75). Les prêtres doivent donc exercer leur ministère de direction en cherchant non pas à défendre leur propre cause, mais celle de Jésus-Christ (76). Ils doivent coopérer avec les fidèles laïcs et vivre au milieu d'eux à l'exemple du Maître qui, parmi les hommes, « n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mt 20,28). (PO 74-77a)

⁴⁹ Pape Jean Paul II., *Pastores dabo vobis*, n° 27.

⁵⁰ Cf. Pape François, *Evangelii Gaudium*, n° 198.

(74) La vertu évangélique de l'obéissance du prêtre à l'évêque et à l'Église en vue du service du peuple de Dieu touche au domaine du pouvoir et est redéfinie sur le plan pratique dans les textes de mise en œuvre traitant de la professionnalisation.

(75) Le célibat vise à illustrer la représentation du Christ et la dimension prophétique du ministère sacerdotal. De nombreux prêtres - bien qu'ils soient impliqués dans la vie par de multiples rencontres et obligations - sont dépourvus à la fois de l'expérience d'être immergés dans le quotidien du peuple de Dieu et de l'expérience de l'acceptation et du soutien de leur forme de vie par la communauté concrète des croyants. Le manque de racines peut conduire à un isolement dont la responsabilité incombe à l'individu lui-même ou à des tiers. Ce constat est également important au regard du troisième profil d'accusés (cf. chapitre 3).

(76) La forme de vie célibataire présuppose une forme de vie riche en relations, tant au sein du milieu ecclésial que dans d'autres structures relationnelles séculières. Cette forme de vie peut toutefois entraîner une mise à l'écart si la valeur de signe n'est plus soutenue par une grande partie du peuple de Dieu. En outre, la sacramentalité est menacée si le célibat n'est ni compris spirituellement, ni vécu de manière concrète et crédible, et s'il est tacitement et collectivement vidé de sa substance par une double vie tolérée par la direction de l'Église. C'est pourquoi nous proposons de revoir le lien entre l'ordination et l'engagement au célibat.⁵¹

5.5. Agir en tant que prêtre dans une Église synodale

(77) Dans l'Église allemande, environ 10 000 prêtres séculiers incardinés en Allemagne ainsi qu'environ 2 000 prêtres religieux et environ 1 400 prêtres incardinés dans un diocèse étranger travaillent dans les domaines les plus divers⁵². Une majorité, mais pas tous, travaillent dans la pastorale paroissiale. Il existe d'autres domaines d'activité, tels que la pastorale des étrangers, la pastorale universitaire et scolaire, la formation des adultes ou les académies, la Caritas, les associations et les communautés spirituelles, la pastorale des jeunes, la pastorale des hôpitaux et des handicapés, l'administration ecclésiastique ou l'exercice de l'activité sacerdotale à titre accessoire (par exemple, les prêtres dits « ouvriers »). Les évêques sont également des diacres et des prêtres ordonnés⁵³. Le ministère du prêtre ne peut donc pas être réduit au prêtre de paroisse, mais il est envisagé à partir de sa dimension sacramentelle.

(78) Le chemin commun (syn-hodos) est principalement défini par la méthode employée (« met-hodos » - le chemin vers quelque chose). Dans son discours d'ouverture du synode des jeunes, le pape François l'a qualifié d'« exercice ecclésial de discernement », passant par les trois étapes du discernement spirituel - entendre, interpréter et choisir⁵⁴. Si Église et synode sont

⁵¹ Pour des explications plus détaillées, voir le texte de mise en œuvre « Le célibat des prêtres - Renforcement et ouverture ».

⁵² Cf. à ce sujet : Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande (éd.), *Kontinuierliche jährliche Erhebung statistischer Eckdaten über Priester, Diakone und andere hauptamtliche Mitarbeiter/innen in der Pastoral*. [Enquête annuelle continue de données statistiques de référence sur les prêtres, diacres et autres collaborateurs/trices permanents dans la pastorale]. Mai 2021, 3.

⁵³ Cf. à ce sujet : Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande (éd.), *Kontinuierliche jährliche Erhebung statistischer Eckdaten über Priester, Diakone und andere hauptamtliche Mitarbeiter/innen in der Pastoral*. [Enquête annuelle continue de données statistiques de référence sur les prêtres, diacres et autres collaborateurs/trices permanents dans la pastorale]. Mai 2021, 9-19. La pyramide des âges va être ajoutée.

⁵⁴ Cf. Pape François, Discours au début du synode des jeunes (03 octobre 2018) : http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/october/documents/papa-francesco_20181003_apertura-sinodo.html.

synonymes ⁵⁵, le prêtre sert la vocation du peuple de Dieu dans ses domaines d'activité respectifs en cheminant avec les hommes dans les processus spirituels, dans la délibération, la décision et la direction communes.

(79) A cette fin, l'identité joyeuse du prêtre est fondée sur une double perception et un double lien comme l'explique le pape François dans sa « Lettre aux prêtres » : « Pour maintenir courageux le cœur, il est nécessaire de ne pas négliger ces deux liens constitutifs de notre identité : le premier, avec Jésus. [...] L'autre lien constitutif : faire croître et alimenter le lien avec votre peuple. » ⁵⁶. Il convient de discerner ce qui est perçu dans la deuxième étape de la méthode synodale ⁵⁷. La synodalité n'est finalement pas une fin en soi, mais « le véritable objectif du synode, en tant qu'instrument de mise en œuvre de Vatican II, ne peut être que la mission ».⁵⁸

(80) La démarche synodale suppose un changement et une inculturation des mentalités et des structures, comme l'indiquent les textes de mise en œuvre correspondants.

5.6. L'imitation du Christ par le prêtre dans notre temps et notre société

(81) Dans « Querida Amazonia », le pape François appelle à une « inculturation des ministères et des offices » ⁵⁹, qui ne s'applique pas seulement à l'Amazonie ⁶⁰. L'inculturation suit un double mouvement qui comprend à la fois la transformation de la culture par l'Évangile et la réception de l'Esprit Saint par la culture ⁶¹. Il en résulte deux axes de réflexion, d'une part en ce qui concerne la forme de vie du prêtre dans notre société, d'autre part en ce qui concerne la vie concrète de chaque prêtre : (1) Comment inculturer la forme de vie spécifique du prêtre

⁵⁵ Pape François, Discours à l'occasion du 50ème anniversaire de la mise en place du synode des évêques (17 octobre 2015), dans : Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 276)[La vocation et la mission de la famille dans l'Église et le monde d'aujourd'hui. Textes du Synode des évêques 2015 et documents de la Conférence épiscopale allemande (Outils de travail 276)], éd. par le Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande, Bonn 2015, p. 28.

⁵⁶ Pape François, Lettre aux prêtres à l'occasion des 160 ans de la mort de Saint Jean-Marie Vianney, le Curé d'Ars (4 Août 2019).

⁵⁷ Cf. Pape François, Discours à l'occasion du 50ème anniversaire de l'institution du synode des évêques, p. 27. Cf. pour la relation entre les dons hiérarchiques et charismatiques : Congrégation pour la doctrine de la foi, exhortation *Iuvenescit Ecclesia* aux Évêques de l'Église catholique sur la relation entre les dons hiérarchiques et charismatiques pour la vie et la mission de l'Église, dans : VAS 205 (15 mai 2016).

⁵⁸ Cf. Christoph Cardinal Schönborn, Discours à l'occasion du 50ème anniversaire de l'institution du synode des évêques (17 octobre 2015), dans : Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 276) [La vocation et la mission de la famille dans l'Église et le monde d'aujourd'hui. Textes du Synode des évêques 2015 et documents de la Conférence épiscopale allemande (Arbeitshilfen 276)], éd. par le Secrétariat de la Conférence épiscopale allemande, Bonn 2015, p. 92.

⁵⁹ Cf. Pape François, Exhortation apostolique post-synodale *Querida Amazonia*, dans : VAS 222 (02 février 2020), n° 85-90, ici n° 85: « L'inculturation doit aussi se développer et se traduire dans une manière incarnée de mettre en œuvre l'organisation ecclésiale et la ministérialité. Si l'on inculture la spiritualité, si l'on inculture la sainteté, si l'on inculture même l'Évangile, comment ne pas penser à une inculturation de la manière dont les ministères ecclésiaux se structurent et se vivent ? »

⁶⁰ Cf. Pape François, *Evangelii Gaudium*, n° 115 : « La grâce suppose la culture, et le don de Dieu s'incarne dans la culture de la personne qui la reçoit ».

⁶¹ Cf. Pape François, *Querida Amazonia*, n° 68 : « D'une part, une dynamique de fécondation qui permet d'exprimer l'Évangile en un lieu, puisque « quand une communauté accueille l'annonce du salut, l'Esprit Saint féconde sa culture avec la force transformatrice de l'Évangile ». D'autre part, l'Église elle-même vit un chemin de réception qui l'enrichit de ce que l'Esprit a déjà semé mystérieusement dans cette culture. De cette manière, « l'Esprit Saint embellit l'Église, en lui indiquant de nouveaux aspects de la Révélation et en lui donnant un nouveau visage » Il s'agit, en définitive, d'encourager et de permettre que l'annonce inlassable de l'Évangile, transmis avec « des catégories propres à la culture où il est annoncé, provoque une nouvelle synthèse avec cette culture ».

dans notre société séculière et mondiale, dans laquelle la liberté individuelle et l'égalité des droits constituent des valeurs importantes ? (2) Le prêtre, comme tous les croyants, se trouve donc confronté à la question suivante : comment vivre une foi inculturée, authentique et dialoguée. Dialoguée et donc riche en tensions, tiraillée entre un univers religieux antagoniste et un mode de vie bourgeois et dans le contexte de la mondialisation avec les changements qui en découlent ? En fin de compte, tous les processus de transformation actuels révèlent une seule et même chose : le ministère sacerdotal s'inscrit dans l'histoire et doit donc toujours être perçu de manière incarnée. Les nouvelles formes d'organisation telles qu'elles devront être conçues à l'avenir et en partie dès maintenant après la disparition des structures de l'Église du peuple requièrent des formes de services sacerdotaux différentes.

6. Observations finales

(82) Nous sommes confrontés au défi de faire évoluer la théologie du ministère ordonné de façon à ce que son essence, fondée sur l'Écriture et la Tradition, soit préservée, tout en surmontant ses éléments obsolètes, qui favorisent le cléricisme et les abus.

(83) Pour permettre une véritable inculturation de la théorie et de la tradition catholiques du ministère sacerdotal dans la société d'aujourd'hui, il faut également considérer d'autres champs thématiques, qui ont toutefois en grande partie des répercussions sur l'Église universelle.

(84) C'est la raison pour laquelle les textes de mise en œuvre élaborés sont en grande partie des propositions à l'attention de l'Église universelle, de préférence dans le cadre d'un synode ou même d'un concile. Il en va de même pour la revendication sexospécifique et les rectifications systémiques à apporter suite aux crimes d'abus. Mais en même temps, il convient de prendre d'urgence les mesures qui peuvent être mises en œuvre dès maintenant : changer le programme de formation en tenant compte de tous les groupes professionnels pastoraux, des besoins de professionnalisation et de développement personnel, de la direction et de la décision communes.

(85) Avec le texte de mise en œuvre « Le célibat des prêtres - Renforcement et ouverture »⁶² et d'autres considérations à « Vaincre le cléricisme - les opportunités résultant d'une organisation plurielle des ministères », l'Assemblée synodale formule des demandes à l'intention de l'Église universelle. Il en va de même pour la revendication largement incontestée en Allemagne d'une admission des femmes et des personnes queer aux ministères, telle qu'elle est abordée dans les textes de mise en œuvre issus du forum synodal « Les femmes dans les services et ministères de l'Église » ainsi que pour les réflexions sur la participation émanant du forum synodal « Le pouvoir et la séparation des pouvoirs dans l'Église - Participation partagée et collaboration à la tâche missionnaire »⁶³. Parallèlement, les évêques d'Allemagne cherchent des moyens de mettre en œuvre les recommandations de l'étude MHG.

⁶² Cf. texte de mise en œuvre « Le célibat des prêtres - renforcement et ouverture ».

⁶³ Cf. par exemple : <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/umfrage-zwei-drittel-gegen-pflichtzoelibat-und-fuer-priesterinnen>.

(86) La méthode d'approche fondamentale proposée pour la forme de vie sacerdotale, la nouvelle accentuation de la théologie du ministère sacerdotal ainsi que le regard porté sur la pratique pastorale des Églises locales en Allemagne constituent les bases de la poursuite du travail qui nécessite une discussion approfondie.



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 pascale, 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'élan 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 postpascale 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 l'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/ricesse 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.



Texte de mise en œuvre

Participation des fidèles à la nomination de l'évêque diocésain

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 3 février 2022

Introduction

(1) L'évêque diocésain a pour tâche, dans les rapports entre la diversité propre à l'Église locale et l'unité propre à l'Église universelle, d'accomplir son ministère pour le peuple de Dieu. Parmi ses tâches capitales figure l'intégration de l'Église locale dans l'Église universelle. Par conséquent, les Églises locales et l'Église universelle doivent interagir lors de la nomination des évêques, sachant qu'en conformité avec les voies tracées par le Concile Vatican II, le peuple de Dieu doit se manifester en tant que sujet agissant. Il est pour cette raison et d'urgence absolument nécessaire de faire participer le peuple de Dieu, qui forme l'Église locale diocésaine, plus intensément qu'avant à la nomination des évêques.

(2) Le Code de Droit Canonique (CDC), mentionne au canon 377 § 1 deux possibilités, égales en droit, de désigner l'évêque : « Le Pontife Suprême nomme librement les Évêques, ou il confirme ceux qui ont été légitimement élus. » Les propos qui suivent ne développent toutefois pas le droit électoral mais seulement le droit de nomination pontifical, en vue duquel les évêques et les conférences épiscopales dressent des listes de candidats. Ces listes toutefois ne sont porteuses d'aucune obligation pour le pape. En République fédérale d'Allemagne, la désignation des évêques fait partie des « questions mixtes » ainsi nommées de l'Église et de l'État, de sorte qu'ici doit être respecté non seulement le droit ecclésial interne du CDC, mais aussi les règlements correspondants dans les concordats relevant du domaine de la Conférence épiscopale allemande.

(3) Ces concordats sont juridiquement et sans restriction prioritaires sur le droit l'Église (CDC can. 3). En vertu des concordats relevant du domaine de la Conférence épiscopale allemande, les chapitres des cathédrales et les évêques dressent des listes de candidats destinées au Siège Apostolique, parmi lesquels le pape va choisir librement un évêque en vertu du Concordat bavarois et dresser une liste de trois personnes en vertu du Concordat de Prusse et du Concordat de Bade, à partir de laquelle à son tour le chapitre de la cathédrale respective va élire un évêque au terme d'un vote libre et secret. Il faut ce faisant tenir compte du fait que lorsque les concordats furent conclus, seul le chapitre de cathédrale constituait l'instance consultative de l'évêque. Dans l'intervalle, d'autres instances consultatives ont été mises en place, qui dorénavant devront participer dans l'esprit des concordats à la nomination de l'évêque.

Proposition

(4) Un règlement modèle est élaboré et adopté, visant l'auto-engagement volontaire des chapitres respectifs lors de la nomination d'évêques. Dans ce règlement il est recommandé aux chapitres des cathédrales de s'engager volontairement, lorsque la désignation d'un évêque approche, à suivre la procédure suivante : Le Conseil Synodal du diocèse¹ élit une instance possédant autant de membres que le chapitre de la cathédrale, et qui soutient ce dernier dans l'exercice de ses droits au cours du processus de nomination de l'évêque. Valent comme critères minimaux :

- Les membres de l'instance sont sélectionnés le plus possible dans le respect de l'égalité des sexes et des générations.
- Aux membres de cette instance contributive s'appliquent les mêmes règles de maintien du secret qu'aux membres du chapitre de la cathédrale. Cela s'applique notamment au secret pontifical.
- Avec le chapitre de la cathédrale, cette instance fixe la liste des candidats jugés aptes et que le chapitre transmet ensuite au Siège Apostolique.
- Dans les diocèses dans lesquels s'appliquent le Concordat avec l'État de Prusse et celui avec l'État de Bade, le chapitre s'engage en plus, avant d'effectuer son choix dans la liste de trois personnes du Siège Apostolique, à entendre l'instance participative élue par le Conseil Synodal du diocèse. L'instance est en droit de livrer, au chapitre de la cathédrale, une recommandation d'élection émise à la majorité.

Le règlement modèle contient aussi des règles gouvernant les cas de conflit.

Présentation des motifs

(5) En vertu du droit ecclésial le peuple diocésain de Dieu respectif ne peut exercer, jusqu'à présent et au mieux, qu'une participation indirecte très limitée, dans la mesure où le légat pontifical peut consulter « séparément et secrètement l'avis de quelques membres de l'un et l'autre clergé et de laïcs reconnus pour leur sagesse » (can. 377 § 3 CDC). En vertu du droit concordataire, aucun droit de participation des fidèles n'est prévu. Il est toutefois judicieux, au plan ecclésiologique, d'impliquer l'ensemble du peuple de Dieu du diocèse - donc aussi les prêtres non membres du chapitre, les diacres et les fidèles non ordonnés - dans la nomination de l'évêque. En l'état actuel du droit ecclésial et concordataire, les formes suivantes de participation du peuple de Dieu diocésain sont possibles : un droit de codécision lors de l'élaboration de la liste des candidats, et un droit d'audition avant la sélection dans la liste de candidats. Ces deux droits peuvent devenir réalité si le chapitre de la cathédrale respective s'auto-engage volontairement à se reconnaître lié par eux.

¹ Cf. le texte de mise en œuvre « Délibérer et décider ensemble ».



Texte de mise en œuvre

Nouvelle évaluation magistérielle de l'homosexualité

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

Introduction

(1) Le texte fondamental « Vivre dans des relations réussies - lignes de base d'une éthique sexuelle renouvelée » reprend les résultats de la théologie et des sciences humaines sur les abus sexuels dans l'Église catholique romaine en Allemagne et les résultats de l'étude « Abus sexuels perpétrés sur mineurs par des prêtres, diacres et religieux catholiques sur le territoire de la Conférence épiscopale allemande » (en bref : étude MHG), qui portent à modifier les positions défendues au niveau magistériel relativement aux personnes homosexuelles, positions qui sont exposées entre autres dans le Catéchisme de l'Église Catholique (CEC). Pour poursuivre le développement de la doctrine de l'Église au travers d'une nouvelle évaluation de l'homosexualité, l'Assemblée Synodale s'adresse au Pape et lui demande de faire que l'Église universelle s'entende sur ce sujet et d'appliquer des changements correspondants.

Proposition

(2) L'Assemblée Synodale recommande au Pape de préciser l'homosexualité sur le plan magistériel et de procéder à une nouvelle évaluation de l'homosexualité. Les aspects suivants doivent ce faisant être pris en compte :

(3) Chaque être humain créé par Dieu l'a été avec sa propre sexualité et cette sexualité ainsi créée lui confère une dignité intangible. Chaque personne possède, indissociablement liée à elle, une orientation sexuelle. Elle n'a pas choisi cette orientation sexuelle et cette dernière n'est pas modifiable.

(4) Créé à l'image de Dieu, chaque être humain mérite d'être traité avec égards et respect, indépendamment de son orientation sexuelle. Tous les croyants ont l'obligation d'agir activement contre toute discrimination fondée sur l'orientation sexuelle.

(5) Vu que l'orientation homosexuelle fait partie de l'être humain, homme ou femme, telle qu'il/qu'elle a été créée, elle ne doit pas être jugée sur le plan éthique autrement que l'orientation hétérosexuelle.

(6) Chaque être humain, homme ou femme, est appelé à intégrer sa sexualité dans sa façon de vivre. La sexualité génitale responsable dans des relations avec une autre personne s'oriente

sur le respect de la dignité et de l'autodétermination, sur l'amour et la fidélité, sur la responsabilité de l'une pour l'autre ainsi que sur les dimensions spécifiques respectives de la fertilité. Ceci s'accomplit dans des relations structurées autour de l'exclusivité et faites pour durer. La sexualité entre personnes du même sexe - y compris vécue par des actes sexuels - ne constitue ainsi pas un péché qui sépare de Dieu, elle ne doit pas être jugée comme intrinsèquement mauvaise. Au contraire, il faut la mesurer à l'aune de la réalisation des valeurs précitées.

(7) D'où les conséquences suivantes :

1. Dans le sillage de cette nouvelle évaluation de l'homosexualité, entre autres les passages 2357 à 2359 et le passage 2396 (homosexualité et chasteté) du catéchisme universel devraient être remaniés. De même, les passages correspondants dans le Compendium du Catéchisme (2005 ; n° 492) devraient être modifiés. Dans le compendium, les « actes homosexuels » doivent être supprimés de la liste des « péchés principaux contre la chasteté ».
2. Il découle de cette nouvelle évaluation que l'Église doit reconnaître qu'en de nombreux endroits elle inflige des souffrances à des êtres humains du fait de sa doctrine et de sa pratique relativement à l'homosexualité, et qu'elle porte ainsi atteinte à leur dignité. En outre, elle devrait clairement se distancer des poursuites et de la criminalisation dont les personnes homosexuelles font l'objet, et se distancer aussi d'éventuelles tentatives de les introduire dans la législation ou de les légitimer par elle.
3. L'homosexualité n'est pas une maladie. Pour cette raison, les prétendues « thérapies de conversion » sont à rejeter et il faut œuvrer dans la société pour les faire interdire. Elles ne sont médicalement pas indiquées. Dans l'accompagnement pastoral, il faut respecter l'autodétermination et soutenir l'intégration de la sexualité dans la personne. Il ne faut chercher à convaincre personne que son orientation homosexuelle et l'épanouissement de cette orientation au fil de sa biographie sont intrinsèquement coupables.
4. Il découle de cette nouvelle évaluation de l'homosexualité qu'à personne ne doivent être refusées la prise en charge de fonctions ecclésiales ainsi que la réception des sacrements, notamment du sacrement d'ordination, et qu'aucune personne au service de l'Église ne doit avoir à pâtir de désavantages professionnels au motif de son orientation homosexuelle.

Présentation des motifs

(8) La nouvelle évaluation ici proposée de l'homosexualité vécue emprunte un chemin voulant jeter des ponts entre la doctrine et la tradition ecclésiales existantes d'une part, en direction d'un perfectionnement d'autre part. Nous voyons des points d'enchaînement dans les valeurs rendues fortes par l'Évangile et la tradition, et qui se réalisent aussi dans un partenariat entre personnes du même sexe : amour, fidélité, responsabilité réciproque, exclusivité et durabilité ainsi que - au sens large - fertilité (texte fondamental B.5). Le Pape François a livré dernièrement, dans *Amoris Laetitia*, une vision élargie de la fertilité, selon laquelle la fertilité se manifeste non seulement sous son aspect biologique et génératif mais aussi comme contribution en faveur de la société (AL 178 et 181). En outre, les éléments de connaissance tirés des sciences bibliques et des sciences humaines nous aident à élargir la vue sur l'homosexualité. Ainsi par exemple le tout récent document *Che cosa è l'uomo?* (Qu'est-ce que l'homme ?) de la Commission biblique pontificale parvient à des évaluations nouvelles et différenciées d'actes sexuels

entre personnes du même sexe, comme il en arrive dans la Bible (« Qu'est-ce que l'homme ? - Un itinéraire d'anthropologie biblique », 2019, n° 185-195). Pour les sciences humaines telles qu'en l'état : l'homosexualité et la bisexualité ne sont ni des maladies ni des troubles ni quelque chose que l'on peut choisir. Elles constituent au contraire des variantes minoritaires naturelles dans les structures préférentielles des êtres humains. Ces orientations sexuelles se manifestent (comme l'hétérosexualité) pendant la puberté et elles sont stables, c'est-à-dire immuables. Ces éléments de connaissance rendent nécessaire une nouvelle évaluation de l'homosexualité. Elle est une variante de norme, et pas une « variante moindre » (texte fondamental A 2.3). S'agissant d'un cas normal, elle fait partie de ce que Dieu a créé de bon. Pour les personnes homosexuelles, il faut que valent du point de vue éthique les mêmes choses que pour les personnes hétérosexuelles.

(9) Les personnes homosexuelles se sentent souvent dénigrées et ostracisées dans notre Église. Certes le Catéchisme de l'Église Catholique exige, dans sa version actuelle, de traiter ces gens avec respect et de ne pas les écarter à tort ; ces commandements toutefois ne sont pas respectés bien souvent étant donné que la sexualité de personnes de même sexe qui s'aiment, réalisée par des actes sexuels, continue d'être considérée comme un péché capital. Cela peut avoir des conséquences graves pour les personnes croyantes homosexuelles, allant jusqu'aux risques pour leur intégrité physique et leur vie lorsque par exemple des dignitaires de l'Église ne prennent pas clairement position contre les poursuites visant les homosexuels-les et que parfois même ils soutiennent ces poursuites. Lorsque des relations amoureuses homosexuelles ne trouvent pas de reconnaissance, il y a risque que le désir entre personnes du même sexe ne puisse pas être intégré dans leur propre personnalité et que, comme dans de nombreux autres cas, cette sexualité non intégrée entraîne des comportements déplacés. Souvent, des problèmes de détermination de sa propre identité en sont aussi la conséquence. Le refus vécu au sein de la société et dans le domaine pastoral ainsi que dans les communautés catholiques peut - précisément chez les jeunes - avoir des effets négatifs sur leur santé physique et psychique.

(10) Les « thérapies de conversion » pratiquées de manière offensive par quelques groupements catholiques et d'autres « offres » similaires n'ont rien de scientifique et peuvent occasionner des troubles psychiques considérables, la preuve en est établie, raison pour laquelle elles sont expressément interdites dans certains pays (dont en Allemagne). Dernier point non des moindres, de nombreux catholiques hommes et femmes (catholiques laïcs et ordonnés) se voient menacés dans leur existence professionnelle lorsque leur orientation sexuelle et/ou leur partenariat avec une personne de même sexe devient de notoriété publique auprès de leur employeur (texte fondamental B.5.5).

(11) Les propositions de modification ici présentées pour le catéchisme sont fondées sur la connaissance acquise que l'action de l'Église sur les questions de l'homosexualité ne tenait pas suffisamment compte de la dignité des personnes homosexuelles en tant que créatures de Dieu. Les personnes homosexuelles sont des enfants de Dieu et elles ont droit, ayant été créées à l'image de Dieu, à être acceptées sans réserve dans l'Église et par elle, ainsi qu'à participer activement à la vie dans la foi et à la vie de l'Église.

(12) Par le passé et en raison de l'attitude de refus de l'Église, les personnes homosexuelles ont souvent eu des difficultés à suivre le chemin de Jésus, quand il ne leur a pas été rendu entièrement inaccessible.

(13) La tabouisation et le caractère anxiogène du thème de la sexualité en général et de l'homosexualité en particulier, imputables à la doctrine sexuelle de l'Église, sont les causes systémiques du crime d'abus au sein de l'Église, vu que dans de nombreux cas le développement d'une sexualité mûre a été gêné ou carrément rendu impossible. À cela s'ajoute le fait que jusqu'à présent l'homosexualité vaut comme obstacle à l'ordination. Aussi face à ce contexte, nous voyons un besoin urgent d'agir afin que les personnes déstabilisées par la doctrine actuelle de l'Église puissent à l'avenir intégrer positivement, et en toute responsabilité, leur sexualité dans leur personnalité.



Texte de mise en œuvre

Règlement de base du service ecclésiastique

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

Introduction

(1) Toutes les personnes actives dans un établissement de l'Église catholique contribuent ensemble, par leur travail et indépendamment de leur statut en termes de droit du travail, à ce que cet établissement exécute sa part du mandat de mission reçu de l'Église (communauté de service).

(2) La crédibilité de l'Église ne dépend pas seulement de personnes individuelles, elle dépend aussi à un point considérable de l'activité pratique dans les établissements, les organisations, et administrations, ainsi que dans les paroisses et dans les communautés religieuses : quel service ces personnes rendent-elles aux êtres humains et comment traitent-elles les êtres humains ? En revanche, dans le Règlement de base du service ecclésiastique dans le cadre de contrats de travail avec l'Église, la question de la crédibilité de l'Église se concentre autour des obligations de loyauté des collaboratrices et collaborateurs, obligations dans lesquelles l'on constate une suraccentuation des questions touchant à la vie privée et, dans ce domaine, une fixation sur la sexualité. L'identification avec les objectifs de l'Église et de l'établissement respectif concret ainsi que les compétences professionnelles sont certes mentionnées dans le règlement de base (art. 3.3), mais elles cèdent le pas à l'orientation sur la doctrine de la foi et des mœurs qui est incluse dans les principes de base (art. 1).

(3) La loyauté envers l'Église catholique est mesurée surtout à l'aune de la vie personnelle (sphère intime et familiale), en particulier à celle de l'orientation sexuelle ou de l'identité sexuelle. De nombreuses collaboratrices et collaborateurs s'identifiant très fortement, très engagés et qualifiés, ont subi pour cette raison et continuent de subir un traitement injuste et discriminatoire de la part de l'Église du fait du règlement de base actuellement en vigueur. Des problèmes similaires sont liés à l'octroi de la *Missio canonica* et à la délivrance du *Nihil obstat*. Aussi chez les personnes professant la religion et les scientifiques, la loyauté envers l'Église catholique est mesurée à l'aune de la vie personnelle. Le droit des employeurs de l'Église n'est pas remis en question, à savoir de formuler - pour leurs collaboratrices et collaborateurs des obligations de loyauté relativement à leur comportement en service et, dans un corridor très étroit, aussi dans le domaine extérieur au service - et de vérifier qu'ils les respectent. Toutefois, avec le règlement de base en vigueur, l'Église en tant qu'employeur fait plutôt obstacle au témoignage de l'amour de Dieu pour tous les êtres humains. Il existe déjà quelques initiatives visant une actualisation correspondante des exigences de l'Église, en matière de droit du tra-

vail, à ses collaboratrices et collaborateurs. Ainsi notamment un groupe de travail de la Conférence épiscopale allemande et de l'Association des Diocèses allemands étudie un remaniement depuis déjà longtemps.

Proposition

(4) L'Assemblée Synodale invite la Conférence épiscopale allemande à procéder le plus rapidement possible à la modification annoncée du Règlement de base du service ecclésiastique dans le cadre des contrats de travail avec l'Église, en y incluant les points principaux suivants :

(5) L'article 4 du Règlement de base ne doit dorénavant plus permettre que des décisions en faveur d'une forme de vie en partenariat, forme rendue possible par le droit public, soient interprétées comme des infractions à des obligations de loyauté et que ces décisions empêchent d'être engagé au service de l'Église ou provoquent la résiliation d'un contrat de travail existant. L'état civil personnel ne doit avoir aucune pertinence pour la procédure d'engagement ou pour la poursuite d'un emploi au service de l'Église.

(6) La préservation et le développement du profil de l'Église sont prioritairement la tâche de l'institution elle-même (paroisse, communauté ecclésiale, établissement, organisation ou administration), ainsi que le cas échéant de l'organisme qui l'assume, et ils se réfèrent avant tout à sa mission. Les collaboratrices et collaborateurs doivent s'identifier avec cette mission et orienter leur action professionnelle de façon convaincante sur celle-ci. Il est attendu d'elles et d'eux, et à bon droit, qu'ils et qu'elles investissent leurs compétences avec un esprit d'engagement. En revanche, pour ce qui concerne la forme de vie choisie par les collaboratrices et collaborateurs, la règle suivante s'applique :

(7) Les alinéas c et d de l'art. 5.2.2 du Règlement de base sont à supprimer et à ne remplacer par rien.

(8) Il faut ajouter dans le Règlement de base une clause de non-discrimination interdisant aux employeurs ecclésiaux de refuser d'engager une personne au motif de son identité sexuelle ou de sa forme de vie personnelle, ou leur interdisant de résilier le contrat de travail d'une collaboratrice de l'Église ou d'un collaborateur de l'Église pour ces mêmes raisons.

(9) De même, les règlements qui concernent la *Missio canonica* sont à modifier de la même manière. En outre, la Conférence épiscopale allemande doit s'investir pour que les exigences visant le changement dans la vie soient interprétées de façon correspondante dans les procédures visant la délivrance du *Nihil obstat*. S'agissant d'une matière qui concerne l'Église universelle, ces exigences doivent être modifiées à l'échelle de l'Église universelle.

Présentation des motifs

Concernant le règlement de base :

(10) Le Règlement de base gouvernant le service ecclésiastique jusqu'à présent, concernant la préservation et la concrétisation du profil spécifiquement ecclésial, principalement le mode de vie aussi bien privé que professionnel des employés hommes et femmes. Les points faibles et les lacunes de cette démarche orientée sur des personnes sont connus depuis longtemps, et

discutés depuis un certain temps à différents niveaux à l'intérieur de l'Église. Ici se dessine un changement en direction d'une démarche orientée sur les institutions, qui souligne particulièrement la responsabilité de l'encadrement, des instances de surveillance et des organismes responsables concernant le profil de l'institution respective. La proposition précitée s'insère dans ce processus de réforme et de transformation.

(11) Dans la version existante du Règlement de base de 2015, ce dernier retient comme obligation de loyauté - pour les personnes travaillant dans la pastorale et le catéchisme ainsi que pour les collaboratrices et collaborateurs exerçant sur mandat épiscopal - de reconnaître les « Principes de la doctrine catholique de la foi et des mœurs » (art. 4.1).

(12) Avec la liste subséquente d'infractions possibles aux obligations de loyauté (art. 5), le règlement de base pousse les employeurs ecclésiastiques à licencier des collaboratrices et collaborateurs catholiques en raison de décisions prises dans le cadre de leur vie privée, comme par exemple la décision de contracter un mariage civil non reconnu par le droit de l'Église, ou de contracter un mariage civil avec un-e partenaire de même sexe. Simultanément, le règlement empêche d'engager des personnes en raison de telles décisions ou complique leur engagement, et elle dissuade nombre de personnes motivées, qualifiées et douées de se porter candidates à des emplois au sein de l'Église. Les deux cas décrits sont mentionnés comme motif de licenciement (art. 5.2.2, alinéas c et d). Le contexte est formé par l'évaluation éthique d'une telle décision qui, selon l'ordre moral catholique traditionnel, constitue une « dépravation grave » (CEC, 2357).

(13) Certes le règlement fondamental ouvre la possibilité de renoncer « à titre exceptionnel » à une résiliation en présence de « motifs graves » (art. 5.3). Il est toutefois exposé que - lorsqu'un partenariat est publiquement contracté après un divorce ou lorsqu'un partenariat avec un-e partenaire de même sexe est « irréfutablement présumé » - il y a présence d'une infraction grave au devoir de loyauté, qui de façon correspondante « est objectivement de nature à troubler l'ordre au sein de la communauté ministérielle [...] », et à « compromettre la crédibilité de l'Église » (art. 5.2.c). Par conséquent, le règlement de base consent aux employeurs une certaine marge d'appréciation. Cela signifie d'une part que certains-es collaborateurs/collaboratrices qui contractent un partenariat contrevenant à la doctrine sexuelle catholique traditionnelle ne sont pas licenciés-es. D'autre part les employeurs ecclésiastiques, hommes et femmes, reçoivent ainsi un très puissant instrument de pouvoir vis-à-vis des collaboratrices et collaborateurs.

(14) L'argument des « troubles considérables », pour autant que cela ne se soit jamais vérifié, s'est transformé en argument inverse. Les troubles au sein de la communauté ministérielle et du périmètre d'action professionnelle ne naissent pas d'avoir conclu un mariage civil après qu'un autre mariage a conduit à la séparation, ou d'avoir conclu un mariage civil avec un-e partenaire du même sexe, ils naissent du licenciement.

Concernant la réalité de l'Église et celle de la société :

(15) La façon dont l'Église catholique traite les personnes divorcées remariées et les personnes homosexuelles est jugé discriminatoire par de plus en plus de gens tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'Église. Cela est particulièrement visible à la façon dont elle traite concrètement

les collaboratrices et collaborateurs dont elle est l'employeur, qui ont opté pour des formes de partenariat institutionnalisées s'opposant à la doctrine sexuelle traditionnelle. Au vu de nombreuses expériences douloureuses et humiliantes faites par des collaboratrices et collaborateurs actuels-les ou anciens-nes, l'Église doit reconnaître que des changements sont nécessaires dans son droit du travail afin qu'elle ne continue pas à faire preuve d'impitoyabilité et d'intolérance et à jeter une ombre, à cet égard, sur son « mandat de mission » (art. 1).

(16) Des jugements rendus par des tribunaux nationaux et européens relativement au droit ecclésial du travail en Allemagne font ressortir que la société reconnaît de moins en moins à l'Église le droit de contrevenir, dans le cadre de contrats de travail et en se prévalant de son droit à l'autodétermination, à des normes sociétales établies de non-discrimination ainsi que de protection de la sphère privée et de la vie familiale. L'Église peut, en modifiant le règlement de base qui gouverne le travail au service de l'Église, anticiper les jugements futurs des tribunaux.

(17) En outre, la modification du règlement de base tiendrait compte de la réalité, à savoir qu'aujourd'hui déjà de nombreux organismes de l'Église décident, faute d'alternatives ou par conviction éthique, en prenant le contrepied des normes existantes. Par ailleurs, le règlement de base en vigueur engendre pour les collaboratrices et collaborateurs concernés-es des situations psychologiquement difficiles à supporter. D'une part parce que ces personnes savent que leur mode de vie n'est pas accepté officiellement, d'autre part du fait qu'elles pourraient être constamment mises sous pression.

(18) La doctrine morale de l'Église catholique, qui est énoncée comme critère référentiel, fait en outre l'objet d'une critique massive au sein de l'Église relativement à ses assertions sur les formes d'existence. Cette assemblée synodale elle aussi évalue en majorité le remariage, l'intersexualité, la transsexualité, l'homosexualité et les partenariats correspondants entre deux personnes de même sexe - avec leurs différences respectives - autrement que les textes officiels de l'Église jusqu'à présent en vigueur (texte fondamental B.2.2-5, B.5.1-5, B.8.5-7).

(19) En conséquence de tous ces constats, l'adaptation du règlement de base ainsi que des pratiques entourant l'octroi de la *Missio canonica* et du *Nihil obstat* est une conséquence nécessaire qui ne tolère aucun report supplémentaire.



Texte de mise en œuvre

Fortifier durablement la synodalité : un Conseil Synodal pour l'Église catholique en Allemagne

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 10 septembre 2022

Introduction

(1) Par le « texte fondamental » sur « Le pouvoir et la séparation des pouvoirs », qui qualifie « la participation conjointe et collaboration à la tâche missionnaire de l'Église », nous retenons ceci :

(2) La synodalité est un trait fondamental de l'Église. La synodalité est également un processus spirituel qui aide à écouter la parole divine aujourd'hui et à promouvoir l'évangélisation par le discernement des esprits, par la prière et par l'échange d'arguments. La synodalité est un format dans lequel les membres du peuple de Dieu peuvent découvrir leurs dons spirituels spécifiques, les faire connaître et les associer. La synodalité est en outre une façon de travailler transparente et orientée vers la solution. Délibérer et décider ensemble, sur le Chemin Synodal, a fortifié ces dernières années la communauté de la foi. Ces bonnes expériences faites sur le Chemin Synodal sont la base permettant de continuer à fortifier la synodalité de l'Église catholique en Allemagne. La coopération des évêques et des fidèles au niveau archidiocésain doit devenir une pratique permanente.

Proposition

(3) L'Assemblée Synodale décide de constituer un Conseil Synodal au plus tard d'ici mars 2026. Le Conseil Synodal se considère comme un perfectionnement de la Conférence Conjointe et est destiné à la remplacer. La constitution du Conseil a lieu dans le contexte du can. 127 et du can 129 du Code de Droit Canonique (CDC). L'Assemblée Synodale crée un Comité Synodal ayant pour tâche de préparer le Conseil Synodal. D'ici mars 2026 au plus tard, le présidium de l'Assemblée Synodale exécutera la décision de cette dernière portant constitution du Conseil Synodal, conformément aux décisions prises par le Comité Synodal. Le Comité Synodal se compose des 27 évêques diocésains, de 27 membres choisis par le Comité central des catholiques allemands (ZdK) et de 20 membres ensuite choisis par l'Assemblée Synodale. Le Comité est composé dans le respect de la parité entre générations et sexes. Ce Comité est assumé conjointement par la Conférence épiscopale allemande (DBK) et par le Comité central des catholiques allemands (ZdK). Il est dirigé par le président de la DBK et par le/la présidente du ZdK. Le Comité

Synodal se constitue après l'Assemblée Synodale en mars 2023 et se donne des statuts. Il cesse ses activités au plus tard en mars 2026 et rend compte auprès de l'Assemblée Synodale.

(4) Le Comité Synodal accomplit les tâches suivantes :

- Jusqu'en 2026 au plus tard, il prépare la mise en place d'un Conseil Synodal de l'Église catholique en Allemagne, qui remplit les exigences énoncées ci-après. Fait partie du développement du Conseil Synodal la détermination des rapports avec d'autres instances de la Conférence épiscopale allemande et du Comité central des catholiques allemands.
- Il prépare l'évaluation des décisions de l'Assemblée Synodale et en poursuit le développement.
- Il perfectionne les initiatives qui ont été débattues sur le Chemin Synodal au cours des Forums Synodaux et en Assemblée Synodale. Il statue à court terme relativement aux textes débattus et adoptés au sein des Forums Synodaux et qui n'ont plus pu être portés devant l'Assemblée Synodale.
- Il recherche une entente sur la notion de synodalité en tant que trait fondamental de l'Église profondément enraciné dans celle-ci, et qui a de nouveau été mis en évidence par le Concile Vatican II et le processus synodal mondial pendant le pontificat du Pape François. Comme conditions préalables à la synodalité, le Comité Synodal développe des structures synodales, une culture synodale de la coexistence ainsi qu'une attitude intérieure d'esprit critique et de recherche en commun d'un consensus porteur.
- Il clarifie la fourniture des ressources financières et en personnel nécessaires.

(5) Principales activités du Conseil Synodal :

Le Conseil Synodal délibère, en tant qu'organe conseiller et exécutif, au sujet des développements essentiels au sein de l'Église et de la société ; sur cette base, il prend des décisions fondamentales, d'une importance supradiocésaine, sur les planifications pastorales, les questions sur l'avenir de l'Église et les affaires financières et budgétaires de l'Église qui ne sont pas décidées au niveau diocésain.

- Le Conseil Synodal est composé conformément aux proportions de l'Assemblée Synodale, au cours de procédures et d'élections transparentes, dans le respect de la parité entre les sexes et les générations, sachant qu'il faut garantir une taille lui permettant de travailler.
- Les décisions prises par le Conseil Synodal sont productrices des mêmes effets que les décisions de l'Assemblée Synodale (art. 11. al. 5 des Statuts du Chemin Synodal).
- Le Conseil Synodal siège en séance publique. La présidence du Conseil Synodal est assumée conjointement par le président de la DBK et par le/la présidente du ZdK.
- Le Conseil Synodal choisit deux directeurs / directrices spirituels-les. Il peut inviter des observatrices et observateurs à ses assemblées.
- Le Conseil Synodal se donne des statuts et un règlement interne.



Texte de mise en œuvre

Le célibat des prêtres - renforcement et ouverture

Décision du Chemin synodal adoptée l'Assemblée Synodale le 9 mars 2023

a) Votes sur le célibat des prêtres diocésains

Introduction

(1) La question du célibat des prêtres préoccupe de nombreux croyants. Ce texte présente donc de façon transparente le « discernement des esprits », au sens d'une méthode spirituelle de recherche introspective.

Notre réflexion s'ouvre sur un septuple « oui » :

(2) Un oui à la sacramentalité de l'Église.

(3) Un oui au sacerdoce sacramental, qui est tout aussi constitutif de notre Église catholique que le sacerdoce commun de tous les baptisés qui est servi par le sacerdoce sacramental.

(4) Un oui à la possibilité pour les fidèles de rencontrer à travers les hauts et les bas de l'existence humaine des prêtres leur promettant le Salut que Dieu veut leur donner et le rendant perceptible.

(5) Un oui au fait que le ministère sacerdotal permet de faire, de multiples façons, l'expérience de la présence et de l'efficacité permanentes de Jésus-Christ au cœur du monde.

(6) Un oui au fait que ce ministère influence toute l'existence afin qu'elle puisse être perçue comme un témoignage de vie authentique.

(7) Un oui à un mode de vie sacerdotal conforme aux conseils évangéliques : pauvreté, obéissance et célibat¹. Nous traiterons ici principalement du célibat.

(8) Un oui au fait que le célibat d'un prêtre diocésain peut constituer un témoignage approprié, symbole réel d'une vie orientée sur le Seigneur et donnée aux hommes. Celui-ci est porté par une longue tradition, par l'expérience spirituelle et par la force unificatrice du choix du célibat qui unit de nombreux prêtres.

(9) *Depuis de nombreuses décennies, une inquiétude est perceptible au sein du peuple de Dieu. Elle tend à se renforcer plutôt qu'à s'atténuer. Cette inquiétude ne concerne pas tant le célibat*

¹ Voir chapitre 5.4 Les vertus évangéliques dans le texte fondamental du Forum synodal II.

en lui-même. Celui-ci, comme toute forme de vie, a ses forces et ses faiblesses, ses joies et ses renoncements, ses bienfaits et ses risques.

(10) Les multiples difficultés d'une vie de célibat en dehors des communautés ne sont que brièvement évoquées ici. Elles comprennent entre autres la solitude, le risque de dépendance, les questions de la vie non résolues dans la vieillesse, etc. Nous observons également des formes malsaines de célibat vécu. Les piliers du célibat ont été abolis, de telle sorte qu'il est parfois devenu un mode de vie précaire. On a par exemple abandonné la cohabitation de plusieurs personnes, souvent apparentées au prêtre, dans un grand presbytère. De même, il est désormais rare que plusieurs prêtres cohabitent dans le presbytère de grandes paroisses ou d'associations (Vita communis). Il convient également de prendre en considération les conséquences de la quasi-disparition du service, longtemps précieux, des gouvernantes qui vivaient dans le presbytère avec les prêtres. Pendant des décennies, la formation des prêtres a contribué à justifier la viabilité du célibat par l'intégration dans une famille paroissiale. Dans les grandes paroisses, cette notion a disparu, tout comme la diversité souvent évoquée des rencontres avec les différentes générations au sein d'une paroisse. Tous ces points requièrent un travail de toute une vie sur les capacités relationnelles. Certes, cela relève avant tout de la responsabilité du prêtre, mais cela doit aussi être rendu possible par la formation, la formation continue, les supérieurs hiérarchiques, les règlements de l'Église. Un examen différencié de tous ces thèmes alourdirait excessivement ce texte d'action.

(11) Notre inquiétude concernant le célibat ne concerne donc pas le célibat en tant que tel. Elle concerne la question de savoir si ce célibat doit être adopté par tous ceux qui se destinent à devenir prêtres ou s'il ne doit pas être possible de poser des choix différents. Dans la tradition du discernement des esprits, l'agitation intérieure comme le calme intérieur sont des signes qui doivent être pris au sérieux. Il convient de les distinguer, car Dieu peut agir à travers eux et en eux. Se pourrait-il que Dieu veuille nous indiquer quelque chose à travers cette inquiétude ? Concrètement, nous sommes préoccupés par les points suivants :

(12) Le célibat n'est pas le seul témoignage approprié de l'imitation de Jésus. Le mariage sacramentel concrétise lui aussi l'amour et la fidélité indéfectible de Dieu envers son peuple, comme l'indique déjà l'épître aux Éphésiens (Ép 5,31 s). Au plus tard depuis le Concile Vatican II, il n'est plus possible de défendre de manière responsable une supériorité du célibat ². Les vocations dans toute leur diversité sont indispensables les unes aux autres et se soutiennent mutuellement. Si le mariage et le célibat sont vécus par des prêtres, cela enrichit le témoignage de vie sacerdotale dans son ensemble.

(13) Malgré toute la valeur du célibat, certaines traditions de justification du célibat étaient motivées par une hostilité envers le corps et la sexualité. Le concept de pureté pour le service

² Cf. entre autres : « Pourvus de moyens salutaires d'une telle abondance et d'une telle grandeur, tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur condition et leur état de vie, sont appelés par Dieu, chacun dans sa route, à une sainteté dont la perfection est celle même du Père. » (LG 11); « Si donc, dans l'Église, tous ne marchent pas par le même chemin, tous, cependant, sont appelés à la sainteté et ont reçu une foi qui les rends égaux dans la justice du Christ (cf. 2 P 1, 1). Même si certains, par la volonté du Christ, sont institués docteurs, dispensateurs des mystères et pasteurs pour le bien des autres, cependant, quant à la dignité et à l'activité commune à tous les fidèles dans l'édification du Corps du Christ, il règne entre tous une véritable égalité. » (LG 32); « Ainsi, dans la diversité même, tous rendent témoignage de l'admirable dignité qui règne dans le Corps du Christ : en effet, la diversité même des grâces, des ministères et des opérations contribue à lier les fils de Dieu en un tout. Car « tout cela, c'est l'œuvre d'un seul et même Esprit » (1 Co 12, 11) ». (LG 32)

du culte, par exemple, n'est pas une catégorie utile et a contribué à l'exaltation cléricale. De même, les considérations économiques essentielles au haut Moyen Âge (droit de succession touchant aux sinécures, etc.) n'ont plus de fondement.

(14) De plus, nous rencontrons des hommes qui, à travers un cheminement intense - avant ou après leur ordination - découvrent qu'ils sont appelés au mariage et perçoivent en même temps en eux une vocation au sacerdoce ³. Leurs dons, qui pourraient compléter ceux des prêtres célibataires, sont perdus pour notre Église, car leurs deux vocations, sacerdotale et matrimoniale, sont généralement considérées incompatibles dans l'Église latine. Nous ne rendons alors pas justice aux charismes et aux vocations existantes, ni aux besoins pastoraux des fidèles. Nombreux sont ceux qui choisiraient la vocation sacerdotale si elle n'était pas liée à ce mode de vie.

(15) Si le célibat des prêtres a une longue tradition, quoique discontinuée, dans notre Église, il en est de même pour la possibilité et la réalité de prêtres mariés. Basée sur le témoignage biblique (1 Tm 3, etc.), la réalité des ministres mariés non seulement dans les Églises orthodoxes, mais aussi dans les Églises catholiques orientales s'avère bénéfique. Au sein de l'Église latine, l'admission d'hommes mariés à l'ordination sacerdotale est certes une exception, mais elle n'est pas impensable, d'autant plus que les expériences faites avec ces derniers et leur acceptation par les fidèles sont tout à fait positives dans de nombreux cas. Il en va de même pour les prêtres issus des Églises catholiques orientales qui vivent depuis longtemps dans certaines de nos paroisses. Cette démarche ne constituerait donc pas une avancée en terrain totalement inconnu.

(16) Le danger très réel de l'obligation au célibat est que celui-ci ne soit accepté que comme une conséquence du choix professionnel. L'exigence du témoignage ne peut alors guère être satisfaite. De nombreux prêtres déjà ordonnés souffrent toujours plus du soupçon généralisé qu'ils n'auraient pas choisi le célibat en toute liberté. Les religieux rapportent que les réactions à leur célibat sont beaucoup plus positives, justement en raison du caractère entièrement volontaire de leur choix.

(17) Pour le dire très simplement, le risque existe que les prêtres choisissent une profession qui est liée à un mode de vie qu'ils doivent alors accepter. Les religieux, en revanche, choisissent en premier lieu une forme de vie qui est ensuite éventuellement liée à une profession. De plus, les religieux vivent généralement en communauté, ce qui permet de pallier à certains écueils du célibat dans la communauté.

(18) Nombreux sont ceux au sein de l'Assemblée synodale qui sont convaincus que la suppression de l'obligation au célibat comme condition d'admission à l'ordination sacerdotale rendra plus visible le célibat pour le Royaume des cieux comme « don particulier de Dieu » (can. 277 CIC) et mettra davantage en valeur son caractère de signe de l'avènement du Royaume de Dieu. Il conviendra d'évaluer avec prudence à quel point il convient d'ouvrir le ministère sacerdotal aux hommes mariés et les étapes à franchir sur cette voie.

³ Nous sommes bien conscients que la question des prêtres homosexuels est également posée. Nous renvoyons ici au texte d'action du Forum synodal II : « Lever les tabous et normaliser. Texte d'action sur la situation des prêtres homosexuels ».

(19) La crise des abus nous a appris que le célibat obligatoire était susceptible d'attirer un nombre disproportionné d'hommes n'ayant pas de sexualité, d'identité et d'orientation sexuelles affirmées et qui veulent éviter de s'y confronter. Le type immature régressif, troisième groupe d'accusés d'abus sexuels, présente ces caractéristiques ⁴. L'étude MHG en conclut que l'obligation au célibat - et non le célibat en soi - pourrait favoriser les abus sexuels à travers ces constellations entre autres ⁵.

(20) En même temps, nous estimons aussi que la réalité pastorale qui se présente à nous prouve la nécessité d'un changement. Nous voyons en effet des personnes qui aspirent à recourir à des services sacerdotaux, notamment sacramentels. La demande de services sacerdotaux, notamment et surtout sacramentels, découle également de la sacramentalité de l'Église, tandis que le nombre de personnes en mesure de fournir ce service diminue rapidement - dans notre pays et dans d'autres parties de l'Église universelle. Cela donne à réfléchir. L'Église se définit comme la communauté rassemblée autour de l'Eucharistie et centrée sur elle. Comment réagir si elle n'est plus suffisamment accessible pour une communauté ? Est-il légitime et pertinent d'argumenter à partir d'une pénurie ? Nous pensons que le manque de prêtres n'est pas la seule et unique raison déterminante de la volonté de mettre fin au célibat obligatoire. La détresse pastorale due au manque de prêtres nous semble toutefois être un signe des temps à prendre au sérieux. Nous estimons que l'accès à la célébration de l'Eucharistie ainsi que l'accès aux sacrements de l'onction des malades et du pardon sont plus importants que l'obligation du célibat. De plus, la diminution du nombre de prêtres induite par le célibat affecte beaucoup de prêtres déjà engagés (dans le célibat), car ils sont de plus en plus débordés et ont de plus en plus de mal à vivre leur spiritualité.

(21) Les deux derniers faits évoqués, les milliers d'abus sexuels commis par des prêtres célibataires et la détresse pastorale, convergent dans la même direction et renforcent les arguments, si bien que nous arrivons aux conclusions suivantes dans notre discernement des esprits :

(22) L'Église doit veiller à ce que les règles et les prescriptions qu'elle établit servent la vie des hommes et l'évangélisation. De même qu'il existe une hiérarchie théologique des vérités, il convient de revoir sans cesse les priorités et les subordinations dans l'organisation du service du salut au sein de l'Église. Si le célibat obligatoire entrave le témoignage et la mission pastorale des prêtres ainsi que la mission et la crédibilité de l'Église, il faut abroger cette réglementation.

(23) Nous interprétons tous ces facteurs comme signes des temps qui requièrent l'adoption des votes suivants :

⁴ Cf. dans : « Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz » (MHG-Studie) [Abus sexuels sur mineurs commis par des prêtres catholiques, des diacres et des membres masculins d'ordres religieux relevant de la Conférence épiscopale allemande (Étude MHG)], 282.

⁵ Cf. entre autres dans : „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“ (MHG-Studie) [Abus sexuels sur mineurs commis par des prêtres catholiques, des diacres et des membres masculins d'ordres religieux relevant de la Conférence épiscopale allemande (Étude MHG)], 11; 12-13. Cette dénonciation du problème y est mentionnée explicitement, sans pour autant apporter de solution toute faite. Voir également à ce sujet le chapitre 3 du texte de base sur les structures favorisant les abus et les thèmes sous-jacents. D'autres aspects problématiques comme le manque de formation de la personnalité, etc. sont traités dans le texte d'action sur la professionnalisation du forum synodal « l'existence sacerdotale aujourd'hui ». Il faut prendre cette question au sérieux, même si des abus sont également commis dans des contextes non célibataires. Il s'agit ici d'une menace possible, mais en aucun cas de la seule.

Vote 1

(24) L'Assemblée synodale demande donc au Saint-Père de réexaminer, dans le cadre du processus synodal du Synode mondial (2021-2024), le lien entre la réception de l'ordination et l'engagement au célibat.

(25) Même si la pratique concrète des Églises orientales catholiques dans ce domaine, notamment en ce qui concerne l'importance du monachisme, ne peut être transposée aisément à la réalité de l'Église latine, un regard sur la tradition de l'Église orientale montre qu'une diversité dans l'aménagement de la forme de vie sacerdotale a toujours été et reste une possibilité réelle pour l'Église.

Vote 2

(26) L'Assemblée synodale demande maintenant au Saint-Père, en attendant une éventuelle mise en œuvre du vote 1, d'engager la démarche concrète suivante :

(27) Les dispenses accordées au cas par cas, comme c'est le cas par exemple pour les pasteurs protestants mariés qui se convertissent à l'Église catholique, doivent être accordées encore plus généreusement. Le droit d'accorder une telle dispense est actuellement réservé au Saint-Siège (c. 1047 §2 n° 3). Cette restriction peut être levée pour certaines Églises particulières si l'évêque local concerné en fait la demande. Cela présuppose un processus synodal interne au diocèse et des consultations avec la conférence épiscopale. Si le Saint-Siège y consent, le pouvoir de dispense revient alors à l'évêque local, qui peut évaluer la situation au niveau local.

Vote 3

(28) L'Assemblée synodale demande au Saint-Père, en attendant une éventuelle mise en œuvre du vote 1, de prendre dès maintenant la mesure concrète suivante : permettre l'ordination de viri probati. Le synode de Würzburg s'était déjà penché sur l'ordination de viri probati. Le synode de l'Amazonie propose, comme première étape, de définir des critères « pour ordonner prêtres des hommes aptes et reconnus par la communauté, qui ont un diaconat permanent fécond »⁶. Bien que le diaconat soit une vocation en soi, cette proposition montre combien il est urgent de chercher de nouvelles solutions et de les mettre en œuvre.

Vote 4

(29) L'Assemblée synodale demande au Saint-Père de prendre maintenant les mesures concrètes suivantes, en attendant une éventuelle mise en œuvre du vote 1 :

(30) Mettre en œuvre des dispositions ecclésiastiques partielles permettant de recueillir, dans une région du monde, des expériences sur l'impact d'une telle ouverture pour les prêtres déjà ordonnés et ceux qui le seront à l'avenir, sans oublier les fidèles et le témoignage de l'Église.

(31) L'Assemblée synodale invite la Conférence des évêques allemands à demander au Siège apostolique de prendre les mesures concrètes mentionnées ci-dessus.

Vote 5

(32) L'Assemblée synodale demande au Saint-Père, une fois que l'exemption générale de l'engagement au célibat aura été accordée, d'examiner la possibilité d'ouvrir également aux prêtres

⁶ Document final du synode sur l'Amazonie, 111.

déjà ordonnés la possibilité de se faire dispenser de l'engagement au célibat sans devoir renoncer à l'exercice de leur ministère.

b) Votes concernant les prêtres qui quittent leur ministère en raison d'un partenariat

Introduction

(33) Tout salarié ou fonctionnaire doit accepter les conséquences négatives liées à la cessation prématurée de son contrat de travail, pour autant qu'elles soient autorisées par la loi. Toutes ne peuvent et ne doivent pas être compensées par l'ancien employeur. En principe, cela vaut également pour le fait de quitter le ministère sacerdotal. Toutefois, du point de vue de l'équité et de la sécurité juridique, ce départ, qui est plus qu'une simple césure professionnelle, entraîne des inconvénients disproportionnés.

(34) Les raisons de ce départ sont très diverses. Une large majorité doit toutefois abandonner le ministère sacerdotal en raison d'un partenariat.

Vote 6

(35) L'Assemblée synodale charge la Conférence des évêques allemands et le Comité central des catholiques allemands de commanditer une étude sociologique sur la situation des prêtres suspendus et dispensés et de la présenter au public au plus tard en 2024. L'objectif est de réaliser une enquête quantitative et qualitative sur leur situation ecclésiale, professionnelle et familiale ainsi que sur leur biographie religieuse personnelle. Il faudrait en outre évaluer leur disposition à poursuivre l'exercice d'une profession pastorale, voire à exercer un ministère sacerdotal.

Vote 7

(36) L'Assemblée synodale demande à la Conférence épiscopale allemande,

a) d'entretenir un échange intense avec les prêtres suspendus et dispensés et de lutter contre leur aliénation.

b) de permettre aux prêtres dispensés de postuler à toutes les professions ecclésiales ouvertes aux laïcs. L'intégration dans un ministère pastoral doit être rendue possible, comme le prévoit le nouveau décret de dispense.⁷

(37) A cet effet, l'Assemblée synodale charge la Conférence épiscopale allemande et le Comité central des catholiques allemands de mettre en place un groupe de travail incluant des prêtres suspendus et dispensés. Ce groupe aura pour mission

a) de recueillir des exemples de bonnes pratiques pour un traitement humainement satisfaisant des prêtres suspendus et dispensés au niveau des diocèses (invitation régulière à des échanges de vues au cours desquels les questions de l'intégration et des organes, des schémas, etc. peuvent également être résolues) et de les transmettre aux diocèses pour qu'ils les mettent en œuvre.

⁷ La nouvelle version des rescrits de dispense confie déjà la question d'une perspective ecclésiale pour un prêtre ayant quitté le ministère par dispense à l'évêque concerné ; cela passe également par une appréciation positive et un encouragement à ce que la personne dispensée s'engage avec ses talents et ses dons.

b) d'élaborer des réglementations contraignantes et juridiquement sûres - orientées sur les valeurs de la société civile - pour la reprise du service pastoral par des prêtres dispensés comme ce qui est pratiqué lors du départ d'autres collaborateurs pastoraux.



Texte de mise en œuvre

Proclamation de l'Évangile par des baptisés et confirmés mandatés par la parole et les sacrements

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 10 mars 2023

Introduction

(1) L'annonce de l'Évangile est le sens de toutes les activités de l'Église, tout comme la profession de foi chrétienne est une bonne nouvelle pour chaque jour. L'Évangile est également écouté avec attention dans les circonstances importantes de l'existence. Le ministère de proclamation de l'Église est alors particulièrement sollicité : dans l'accompagnement spirituel, dans le partage de la joie et d'une existence réussie, dans l'octroi d'une bénédiction et la prononciation d'une parole édifiante, dans les services sacramentels avec tous les charismes que Dieu offre aux hommes. Ce faisant, tous les agents pastoraux ont besoin de la certitude que leur action est voulue et jugée efficace dans les situations existentielles concernées.

(2) Le témoignage de l'action salvatrice de Dieu s'appauvrit si la plénitude des charismes et des compétences disponibles ne peut être respectée et vécue. Le pape François ouvre des perspectives dans l'exhortation apostolique post-synodale « Querida Amazonia » de 2020 : « Les laïcs pourront annoncer la Parole, enseigner, organiser leurs communautés, célébrer certains sacrements » (QA 89).¹ De même, dans Querida Amazonia, il se réfère au can. 517 § 2 du CIC 1983 et requiert « la présence stable de responsables laïcs adultes et dotés d'autorité » (QA 94). Plusieurs diocèses allemands confient désormais de plus en plus de tâches de direction dans la pastorale paroissiale à des laïcs conformément au can. 517 § 2 CIC 1983. Il est judicieux de renforcer également la présence de ces personnes dans la proclamation de la parole et des sacrements. Le document de travail pour le synode continental souligne également que presque tous les rapports des Églises locales mentionnent le thème de la participation pleine et égale des femmes. Il s'agit entre autres de l'implication des femmes dans les processus de décision, mais aussi dans les services liturgiques comme la prédication (n° 64, 91).

(3) Des personnes qualifiées, telles que des agents paroissiaux ou agentes paroissiales et des agents pastoraux ou agentes pastorales ou des bénévoles mandatés, participent au service de proclamation de l'Église à travers différentes formes de célébration. Elles contribuent ainsi à la diversité des perspectives dans la prédication. Selon le can. 766 du CIC 1983, les laïcs peuvent

¹ Par sa lettre apostolique présentée sous forme de motu proprio, amendement le can. 230 § 1 CIC 1983 sur l'accès au ministère de lecteur et d'acolyte du 10 janvier 2021, le pape François prescrit également une ouverture pertinente pour l'Église universelle : les principaux ministères ecclésiaux doivent être accessibles non seulement aux hommes, mais en principe à tous les baptisés.

prêcher publiquement dans les églises et les chapelles, par exemple lors de célébrations de la Parole de Dieu, conformément aux dispositions de la conférence épiscopale. L'introduction en début de célébration eucharistique (*statio*) et le témoignage de foi par des laïcs ou la prédication en dialogue sont également pratiqués. Cette pratique se distingue de l'homélie, la prédication au cours de la célébration eucharistique qui est jusqu'à présent réservée aux ministres ordonnés qui ont été mandatés à cet effet par l'évêque (can. 767 § 1 CIC 1983).

(4) Dans de nombreux (archi)diocèses allemands, une pratique de longue date consiste à autoriser des personnes qualifiées par leurs études de théologie et mandatées par l'évêque au ministère de la proclamation de l'Évangile à prononcer également une homélie lors de la célébration eucharistique. À partir de la l. 50. Des questions ouvertes se posent aujourd'hui dans de nombreux domaines de la catéchèse et de la célébration des sacrements : quels actes sont réservés au ministère diaconal, sacerdotal et épiscopal ? Comment la réponse à cette question a-t-elle évolué dans l'histoire de la tradition ? Parmi les idées sur la conception de nouveaux ministères ecclésiaux, lesquelles sont théologiquement appropriées ? Quel est le rôle de la personne humaine dans l'efficacité durable d'un acte sacramentel ? Le rapport entre la participation personnelle à une célébration ecclésiale et son effet sacramentel doit être repensé à chaque époque en fonction de l'expérience vécue. Dans de nombreux diocèses, on a par exemple renforcé la perception de l'importance que revêtent de longs moments de dialogue avant et après la célébration de funérailles par des laïcs. Dans d'autres circonstances de la vie également, les personnes sont plus ouvertes pour discuter de questions existentielles quand elles ont déjà établi des relations de confiance au préalable au niveau personnel. Compte tenu de la diminution du nombre de prêtres actifs dans les paroisses ou dans la pastorale catégorielle, il convient également de réfléchir aux activités pastorales et liturgiques auxquelles les laïcs peuvent participer de manière durable. Il y a lieu de réfléchir de manière différenciée à une éventuelle participation des laïcs à l'organisation des liturgies des différents sacrements. Ce faisant, il faudra tenir compte de toute la richesse de l'histoire de la tradition. De nouvelles formes de proclamation de l'Évangile peuvent également être envisagées.

Proposition

(5) 1. Les (arch)évêques allemands aspirent à l'augmentation du nombre de femmes et à une plus grande diversité dans le service de la prédication. Afin de garantir et d'augmenter la portée et la qualité de la prédication et de mieux exploiter la richesse des multiples charismes, les évêques allemands doivent élaborer une norme particulière et obtenir à cet effet une autorisation du Saint-Siège, en vertu de laquelle, même dans les célébrations eucharistiques des dimanches et des jours de fête, l'homélie peut être assurée, conformément aux exigences pastorales reconnues par l'Ordinaire du lieu, par des fidèles théologiquement et spirituellement qualifiés, mandatés par l'évêque. Un nouveau règlement sur la prédication établirait alors des critères plus précis pour accorder la faculté de prêcher (*facultas*) et permettrait de les appliquer aussi bien aux prédicateurs ordonnés qu'aux non ordonnés*.

(6) L'objectif est donc le suivant :

Cela n'exclut toutefois pas que, outre les prêtres et les diacres, d'autres personnes travaillant à plein temps et formées en conséquence puissent assurer le service de prédication dans le

cadre de la célébration de la messe. Les évêques confient la prédication au cours de la célébration eucharistique aux collaborateurs pastoraux et aux collaboratrices pastorales conjointement à leur mission ecclésiale (*missio canonica*), afin que ceux-ci puissent accomplir officiellement et au nom de l'Église leur service de prédication.

(7) Il faut évaluer quelles sont les qualifications nécessaires pour être chargé de la prédication et quels autres groupes de personnes entreraient en ligne de compte (par exemple les professeurs de religion, les responsables formés pour les célébrations de la Parole de Dieu, les responsables spirituels d'associations). Des possibilités de formation initiale et continue correspondantes devront être créées.

(8) 2. Dans les (archi)diocèses allemands, on évalue les situations pastorales en vue de l'introduction de l'administration extraordinaire du baptême conformément au can. 230 § 3 CIC de 1983, de l'assistance au mariage par des laïcs conformément au can. 1112 CIC de 1983 et de la délégation à des laïcs de la participation à la direction de paroisses conformément aux prescriptions juridiques du can. 517 § 2 et du can. 516 CIC de 1983. La Commission pastorale de la Conférence des évêques allemands coordonne un processus de consultation auquel doivent participer, entre autres, des membres de la section spécialisée du Comité central des catholiques allemands, de la Conférence des supérieurs religieux ainsi que des associations de femmes, d'hommes et de jeunes. Il y sera question des moyens d'approfondir l'interaction entre le ministère sacramentel des prêtres et les services et ministères des personnes non ordonnées. On s'interrogera en outre, dans le contexte pastoral actuel, sur la manière de développer les services et les ministères existants et sur les nouveaux services et ministères que l'Église peut et doit mettre en place pour répondre aux nouveaux défis. Le processus de consultation devra déboucher rapidement sur des propositions concrètes prêtes à être adoptées. Il inclura également l'élaboration de critères de qualification pour les tâches respectives et des orientations pour l'établissement d'un règlement cadre pour la qualification et l'attribution de mandats. Les thèmes et les requêtes de ce processus de consultation seront introduits par les délégués allemands dans le processus synodal de l'Église universelle.

Présentation des motifs

(9) Relative au point 1. Selon *Lumen Gentium* 31, tous les croyants participent au ministère de la sanctification, de la prédication et de la direction par la force de leur baptême. En vertu de leur baptême et de la mission distincte qui en découle, les laïcs ont le devoir et le droit de collaborer à la diffusion du message du salut divin (can. 225 CIC de 1983). Leur mission de proclamation porte sur leur témoignage de vie et de parole, ainsi que sur le fait qu'ils peuvent être « appelés à coopérer avec l'Évêque et les prêtres dans l'exercice du ministère de la parole. » (can. 759 CIC de 1983). Le Concile Vatican II manifeste une certaine ouverture en n'interdisant pas la prédication des laïcs. Selon le droit canonique en vigueur, les laïcs peuvent prêcher publiquement dans les églises ou les chapelles, selon les prescriptions de la conférence épiscopale, dans le cadre de différentes formes de culte (can. 766 CIC 1983). Le code de droit canonique vise à ne pas négliger le ministère de prédication le dimanche et les jours de fête prescrits, car l'homélie « ne peut être omise que pour une cause grave » (can. 767 § 2 CIC 1983). En tant que responsable de l'ensemble du ministère de la Parole de Dieu (cf. can. 756 § 2 CIC 1983), l'évêque

diocésain a pour mission d'assurer la qualité de la prédication. Il s'en acquitte par exemple en limitant ou en retirant l'autorisation de prêcher ². Afin de garantir la qualité indispensable de la prédication et le professionnalisme de l'action pastorale, il convient de confier l'interprétation de l'Écriture selon l'Évangile à des personnes compétentes et formées à cet effet. Parmi elles, on compte les évêques, les prêtres et les diacres ayant suivi une formation adéquate, ainsi que les fidèles non ordonnés ayant fait des études théologiques et suivi une formation à l'homélie et à la pastorale ³.

(10) Exploiter la richesse des compétences et des charismes existants, également en ce qui concerne l'homélie, profiterait à la qualité de la proclamation de la Parole et permettrait de diversifier les perspectives et les moyens d'identification pour les fidèles. Le lien de réciprocité entre la proclamation de la Parole et la célébration du banquet eucharistique est avant tout porté par la *communio* de la communauté de culte (cf. Concile Vatican II, Constitution sur la sainte liturgie 26 et 35).

(11) De plus en plus, on prend conscience de l'importance de la participation des femmes à la prédication dans l'optique d'une liturgie bien conçue, dans le contexte des expériences d'abus sexuels. Les personnes qui ont subi des violences sexuelles de la part de membres du clergé expriment régulièrement le besoin de participer à des célébrations liturgiques qui ne soient pas dirigées par des membres du clergé.

(12) Relative au point 2. Aujourd'hui, bon nombre de candidats et candidates au baptême et de familles de candidats et candidates au baptême ne sont plus socialisés au sein de l'Église. Les collaborateurs pastoraux et les collaboratrices pastorales sont souvent plus proches des multiples réalités de vie de ces personnes et entrent souvent en contact avec elles, notamment dans le cadre de leurs activités dans les crèches ou de la préparation aux sacrements. Le lien entre la pastorale des sacrements et la célébration des sacrements revêt une grande importance. L'évolution prévisible des effectifs et des structures dans les diocèses montre que, dès à présent, ou du moins sous peu, il ne restera plus assez de ministres ordonnés pour administrer les baptêmes. Il est donc d'autant plus important de renforcer la conscience baptismale de tous au sein des paroisses locales, et la mise en place de pouvoirs extraordinaires pour le baptême peut y contribuer si elle s'accompagne d'un processus de sensibilisation au sein de la paroisse. Dans leur message de 2015 « *Gemeinsam Kirche sein* », les évêques allemands soulignaient que : « Les obstacles actuels peuvent être levés si nous percevons la vocation commune à tous à la sainteté par le baptême » (*Gemeinsam Kirche sein*, p. 27).

(13) Selon le can. 861 § 2 du CIC de 1983 (repris dans l'instruction de la Congrégation pour le Clergé « *La conversion pastorale de la communauté paroissiale au service de la mission évangélicisatrice de l'Église* », 2020), l'Ordinaire du lieu peut, à sa discrétion avisée, charger, en plus

² Cf. à ce sujet la version révisée du can. 1336 § 4 n° 2 CIC 1983.

³ Cf. H. Hallermann, *Die Beteiligung der Laien am Predigtendienst* [La participation des laïcs au ministère de la prédication], dans : C. Bauer / W. Rees (éd.), *Laienpredigt - Neue pastorale Chancen* [Prédication des laïcs - Nouvelles perspectives pastorales], Fribourg-en-Brigau 2021, 266-298, ici : 297 : « Sans aucun doute, il semble primordial et fondé, tant du point de vue théologique que du point de vue du droit ecclésiastique, de réaliser à cet égard [au sujet de l'homélie] une ouverture, au moins pour le groupe des laïcs qui, en tant que personnes exerçant une activité pastorale à plein temps pour tous les autres champs d'action pastoraux et ecclésiaux, disposent déjà d'une *missio canonica* épiscopale et peuvent donc - en particulier dans le domaine du service de la prédication - agir officiellement et au nom de l'Église ».

des ministres ordinaires (évêque, prêtre, diacre), d'autres personnes d'administrer le baptême s'il n'y a pas suffisamment de ministres ordinaires disponibles (cf. aussi can. 230 § 3 CIC 1983).

(14) Relative au point 3. Les formes de préparation au mariage et d'accompagnement de couples mariés avec leurs familles représentent un grand défi pastoral. La célébration du mariage doit être intégrée, dans la mesure du possible, dans une rencontre avec des membres de la communauté chrétienne susceptibles d'apporter leur propre expérience de la vie conjugale dans le cadre des entretiens. L'ensemble de la communauté devrait avoir à cœur de témoigner authentiquement des valeurs d'un mariage chrétien. Selon le can. 1112 CIC 1983, l'évêque diocésain peut, en vertu d'un avis préalable de la conférence épiscopale et après avoir obtenu l'autorisation du Saint-Siège, déléguer la préparation au mariage à des laïcs.

(15) Relative au point 4. L'Église est « à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (LG 1). Ses services et ses ministères découlent de cette mission. Leur nombre a évolué au fil de l'histoire, notamment en raison de défis pastoraux, de requêtes et de besoins. Dans le cadre de la revitalisation et du développement nécessaires des services et des ministères, il convient également de réfléchir aux signes et aux rituels qui ont du sens pour les hommes d'aujourd'hui. Il convient de favoriser l'approfondissement de la collaboration entre le service sacramentel du prêtre et les services et ministères des personnes non ordonnées, de manière à profiler et à renforcer chacun de ces services.

(16) Relative au point 5. La direction des paroisses et des communautés est au service de la proclamation de la Parole et des sacrements, tout en étant responsable du développement et de l'organisation, du personnel et des ressources dans la collaboration avec les professionnels et les bénévoles. Les expériences faites dans plusieurs diocèses allemands montrent que le fait de confier des tâches de direction dans la pastorale paroissiale à des laïcs et de répartir les tâches de direction au sein d'une équipe composée de prêtres et de laïcs est favorable à la qualité et à un allègement des tâches complexes de direction, et permet d'accomplir un travail bénéfique.

(17) En écho au discours biblique sur les charismes à vocation thérapeutique (cf. 1 Co 12,4-11 ; Rm 12,6-8), il convient de se fier à l'action de l'Esprit de Dieu par le biais de personnes dotées de ses dons, capables à la fois de consoler et d'exhorter, de discerner les esprits, de transmettre des connaissances et de guérir des maladies. Pour Saint Paul, la légitimité d'un service dépend de son utilité pour les autres. Tous les baptisés sont appelés à témoigner de leur confiance en la présence de Dieu ainsi que de leur espérance en la miséricorde de Dieu dans toutes les circonstances de la vie. Certaines personnes sont particulièrement dotées des dons de l'Esprit de Dieu, lesquels agissent de manière salutaire et encouragent à vivre.



Texte de mise en œuvre

Cérémonies de bénédiction pour les couples qui s'aiment

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 10 mars 2023

Introduction

(1) L'Église souhaite proclamer en paroles et en actes le message de la dignité octroyée par Dieu à chaque personne. C'est ce qui guide son attitude vis-à-vis des personnes et de leurs relations de couple. C'est pourquoi elle reconnaît et accompagne les couples liés par l'amour qui se rencontrent dans le respect total et la dignité et qui sont prêts à vivre leur sexualité dans la durée, en étant attentifs à eux-mêmes, à l'autre et en assumant leur responsabilité sociale.

(2) Certains couples demandent que leur partenariat soit béni. Cette demande se fonde sur la reconnaissance de l'amour vécu et sur l'espoir d'un avenir guidé par Dieu.

Proposition

(3) L'Assemblée synodale recommande à la Conférence épiscopale allemande et au Comité central des catholiques allemands de discuter de la thématique des bénédictions avec les membres du Forum IV et les personnes concernées, en tenant compte des réflexions des évêques flamands et des décisions du synode anglican, et de développer et d'introduire en temps utile des célébrations liturgiques appropriées.

(4) La mise en place officielle de célébrations de telles bénédictions doit également contribuer à ce que tous les couples qui s'aiment se sachent accueillis dans les paroisses.

(5) La Conférence des évêques allemands et le Comité central des catholiques allemands élaborent, en collaboration avec des membres du Forum IV et des personnes concernées, un guide pour la célébration de bénédictions, en s'appuyant entre autres sur les travaux préliminaires de différents diocèses, de l'Association pour la formation familiale catholique (AKF), ainsi que sur les expériences pratiques correspondantes.

(6) Ce guide contient des propositions de formulaires pour la célébration de bénédictions dans différents cas de figure (couples remariés, couples de même sexe, couples mariés civilement), ainsi qu'une introduction théologique et des conseils pratiques pour la pastorale.

(7) Ces célébrations peuvent être présidées par des ministres ordonnés ou par des personnes ayant reçu une délégation épiscopale pour le culte. Des formations continues pour la célébration de bénédictions sont proposées.

(8) Pour tous les couples souhaitant célébrer une telle bénédiction, des entretiens avec des aumôniers et, le cas échéant, des séminaires de préparation sont prévus. C'est l'occasion de se pencher sur la situation de vie commune. Il s'agit notamment de savoir s'il existe des obligations envers des partenaires et des enfants issus de relations antérieures.

(9) Personne n'est obligé de présider de telles célébrations ; par contre, aucun aumônier ne doit s'attendre à des conséquences disciplinaires s'il préside une telle célébration. Le cas échéant, il peut rediriger les couples intéressés vers des collègues ou des interlocuteurs diocésains.

(10) Des expériences seront faites avec cette pratique dans la période qui suivra l'introduction. La célébration de bénédictions sera évaluée à partir de mars 2026.

Présentation des motifs

(11) Les considérations suivantes, adoptées à la majorité par le Forum IV, devront être prises en compte et pondérées pour la suite de la réflexion :

(12) Les personnes choisissent de manifester leur engagement dans leurs relations de différentes manières.

(13) Dans la pratique pastorale, il est devenu courant que les couples homosexuels demandent à ce que leur partenariat soit béni. Il en va de même pour les couples remariés civilement qui osent prendre un nouveau départ dans un nouveau partenariat. C'est aussi le cas de couples qui ne se sentent pas encore prêts à recevoir le sacrement du mariage. Souvent, cette démarche répond aux besoins d'un partenariat dans lequel seul l'un des partenaires est croyant ou proche de l'Église catholique. De plus en plus de couples non baptisés demandent également une bénédiction.

(14) Officiellement, aucune bénédiction n'est prévue pour tous ces partenariats. La note explicative de la Congrégation pour la doctrine de la foi l'a réaffirmé au sujet des couples homosexuels. Les réponses aux enquêtes menées dans le cadre du synode mondial ont toutefois montré que la vision de l'homosexualité sur laquelle se fonde ce document n'est pas considérée suffisante à bien des endroits. Dans l'intervalle, une conférence épiscopale (Flandre) a même publié une liturgie pour la bénédiction des couples de même sexe. Il faut donc un progrès théologique. Car sur le plan pratique, la demande de bénédictions est déjà satisfaite à de nombreux endroits. La décision d'accorder cette bénédiction est donc prise par les agents pastoraux selon leur conscience et leur responsabilité pastorale, mais, dans de nombreux cas, en conflit avec les directives du magistère. L'Assemblée synodale a adopté en conséquence cette proposition qui a pour but de contribuer à la clarification de la situation et qui pourra être intégrée dans le processus synodal mondial.

(15) Le refus de bénir la relation de deux personnes qui veulent vivre leur partenariat dans l'amour, l'engagement et la responsabilité mutuelle et devant Dieu se révèle impitoyable, voire discriminatoire, dans une société qui est parvenue à faire de la dignité humaine et de la libre autodétermination une maxime de la norme morale. Un tel refus soulève également des questions du point de vue de la théologie de la grâce. De tels refus grèvent non seulement la proclamation de la philanthropie de Dieu et le double commandement de l'amour du prochain et

de l'amour de Dieu, mais remettent également en question la crédibilité de l'action de l'Église dans notre contexte culturel. Dans ce contexte, on peut se référer à la Relatio Finalis de l'assemblée synodale de 2015 et à l'exhortation post-apostolique *Amoris laetitia* (19.03.2016). Pour le Pape François, « il n'est plus possible de dire que tous ceux qui se trouvent dans une certaine situation dite « irrégulière » vivent dans une situation de péché mortel, privés de la grâce sanctifiante ». (AL 301)

(16) La bénédiction de couples qui s'aiment ne se fait pas au détriment de la valorisation du mariage sacramentel classique.

(17) Dieu est présent là où des personnes s'aiment. Les époux chrétiens en témoignent de manière particulière. Par l'alliance que Dieu conclut avec eux dans le sacrement, ils se savent portés par son amour inaltérable. Le sacrement du mariage repose sur une définition inclusive qui n'est pas le critère le plus adapté pour évaluer ou même dévaloriser d'autres formes d'amour, mais qui illustre et consolide une possible communion et proximité avec Dieu. Le débat sur la célébration de bénédiction permet ainsi de mieux positionner le mariage sacramentel comme une décision consciente des époux de rendre visible et d'annoncer l'amour de Dieu pour son Église par leur mariage.

(18) Pour certains, la célébration de bénédiction suscite la crainte que l'Église approuverait de fait une situation de péché. Il faut continuer à apaiser cette inquiétude, notamment dans le contexte de la démarche ouverte par le pape François avec *Amoris laetitia*. La célébration doit se distinguer d'une cérémonie de mariage. Les moyens liturgiques permettant d'éviter toute analogie avec le mariage doivent être explicitement formulés. La bénédiction entend renforcer ce qui existe déjà dans la relation de couple en termes d'amour, d'engagement et de responsabilité mutuelle. Le soutien divin est demandé et promis pour l'avenir.

(19) Les évolutions dans le domaine des actes de bénédiction sont confirmées par les explications du guide pratique de la Commission liturgique de la Conférence épiscopale allemande sur les célébrations à caractère liturgique « *Christus in der Welt verkünden* » (Annoncer le Christ dans le monde) et sont tirées du *Benediktionale* [le bénédictionnaire]. Dans le *Benediktionale*, l'introduction n° 36 permet des adaptations du texte, et la bénédiction 99 propose un modèle pouvant être adapté aux situations les plus diverses.

(20) L'offre de célébrer des bénédiction repose sur la conviction que la vie commune de couples qui vivent ensemble en s'engageant et en assumant leurs responsabilités réciproques est empreinte de bien moral. Là où la foi entre en jeu, le bien est digne de bénédiction. L'Église est comblée par l'amour de ces couples. Un tel amour mutuel appelle la bénédiction. Dieu est présent là où des personnes s'aiment.

(21) La célébration de bénédiction se justifie par un besoin humain primitif : « L'être humain a besoin de bénédiction. Il a besoin de salut, de protection, de bonheur et d'accomplissement dans sa vie. C'est pourquoi les hommes se bénissent mutuellement. Avant tout, ils espèrent et demandent la bénédiction de Dieu ». (*Benediktionale* n° 1) Cette demande et cette espérance de bénédiction sont déjà très pertinentes. Elles révèlent un désir de Dieu qu'il convient de prendre au sérieux. Une demande de bénédiction exprime le fait que les personnes souhaitent organiser leur relation dans une perspective divine et s'orienter ainsi en fonction de la Bonne Nouvelle. Fortifiés par cette bénédiction, ces couples font fructifier leur foi chrétienne et leur

relation avec Dieu au sein de leur couple, de leur famille, de leur cercle d'amis et de leur communauté, et sèment les germes de nouvelles bénédictions dans et pour notre Église. Pour remplir la mission de l'Église de proclamer la parole de Dieu dans le monde d'aujourd'hui, de nouvelles formes liturgiques doivent être élaborées à tout moment. La Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium* encourage expressément le développement de formes liturgiques régionales (cf. SC 22 § 2 et 63).

(22) Les célébrations de bénédictions décrites ici sont considérées par beaucoup comme des exemples d'une telle inculturation. En Allemagne, l'appréciation de la diversité des relations durables et de la responsabilité mutuelle qui y est prise a évolué. Les partenariats engagés et aimants sont très bien reconnus par la société, indépendamment d'une union antérieure ou du sexe des deux partenaires. Cette estime mérite d'être traduite de manière convaincante dans la liturgie de l'Église. C'est ainsi que l'Église répond à son exigence d'emprunter « aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne » (AG 22). Cela exprime en même temps ce dont l'Église est profondément convaincue : « L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures, qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église. » (GS 44)

(23) Souvent, les couples de même sexe et les couples remariés ont été victimes d'exclusion et de dépréciation au sein de notre Église. La possibilité de soumettre publiquement leur partenariat à la bénédiction du Seigneur ne rachète pas ces expériences. Mais elle offre à l'Église la possibilité de valoriser l'amour présent dans ces relations et les valeurs qui y sont vécues, et de permettre ainsi une réconciliation.

(24) Pour de nombreux couples et leurs enfants, la bénédiction est le signe qu'ils sont acceptés par cette Église et cette bénédiction encourage les communautés à les accueillir.



Texte de mise en œuvre

Prévention de la violence sexualisée, intervention et traitement des auteurs de violences et accusé dans l'Église catholique

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 10 mars 2023

Introduction

(1) Une prévention efficace de la violence sexuelle et une intervention appropriée lorsque des cas surviennent demandent, en plus de l'attention portée aux victimes, un regard ciblé sur les agresseurs. Le présent texte de mise en œuvre se focalise surtout sur les membres du clergé dans le but de prévenir le passage à l'acte et de définir l'attitude standardisée et préventive à adopter envers les membres du clergé devenus coupables.

(2) Les expériences faites avec des cas de violences sexuelles ¹ dans des contextes institutionnels ² et notamment les résultats de l'étude MHG ³ ont permis de tirer différentes conclusions qui constituent la base d'une protection durable des victimes (potentielles). Elles comprennent d'une part des conditions générales systémiques et d'autre part des procédures précises à appliquer dans les cas concrets de violences sexuelles.

(3) La confrontation au scandale des abus et la prévention des violences sexuelles passent non seulement par des concepts de prévention, mais aussi par la définition de règles claires pour les relations avec les auteurs.

¹ Le terme générique de violence sexuelle englobe différentes formes de violence (verbale, psychique, physique) et de comportements violant les limites.

² Retkowski, Treibel et Tuider, *Handbuch Sexualisierte Gewalt und pädagogische Kontexte* [Manuel sur la violence sexualisée et les contextes pédagogiques], Beltz Juventa, Weinheim Basel 2018. Helmut Willems, Dieter Ferring (éd.) : *Macht und Missbrauch in Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven auf institutionelle Kontexte und Strategien der Prävention* [Pouvoir et abus dans les institutions. Perspectives interdisciplinaires pour les contextes institutionnels et les stratégies de prévention], Springer VS (Wiesbaden) 2014.

³ L'abréviation « MHG » signifie « Mannheim, Heidelberg, Gießen ». Il s'agit des lieux où se trouvent les scientifiques impliqués dans le projet de recherche interdisciplinaire. Les résultats ont été publiés sous le titre « Forschungsprojekt: Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz » [« Projet de recherche, Abus sexuels sur mineurs commis par des prêtres catholiques, des diacres et des membres masculins d'ordres religieux relevant de la Conférence épiscopale allemande »].

(4) Dès que les nombreux cas de violences sexuelles au sein de l'Église catholique ont été rendus publics, la Conférence épiscopale allemande a développé des normes de prévention des violences sexuelles ⁴ ainsi qu'un ensemble de règles claires pour la gestion des abus ⁵ et la confrontation avec les abus ⁶. Ces normes et réglementations sont perfectionnées régulièrement. Ce texte de mise en œuvre est destiné à les soutenir et à les préciser à certains endroits.

(5) Bien que des thèmes tels que le développement sexuel, le respect des limites, le développement de la personnalité, la formation initiale et continue, etc. aient déjà été abordés dans différents autres textes, nous estimons qu'il est important que le traitement des violences sexuelles et le respect des limites soient abordés régulièrement (de la formation à la retraite) et en particulier dans ce texte de mise en œuvre.

(6) Ce texte de mise en œuvre traite de la question de la prévention des violences sexuelles et du traitement des auteurs condamnés ⁷ et des accusés au sein de l'Église catholique. Nous sommes conscients du fait qu'il convient d'adopter une attitude attentive et respectueuse en rencontrant les victimes. Pour nous, il va de soi que les évêques et les cadres supérieurs de l'Église doivent apprendre à parler des violences sexuelles et suivre des formations sur la manière de mener de tels entretiens. La clarté des rôles, la connaissance des instances, la transparence de la gestion des comptes, le respect des règles de bonne administration, entre autres, font partie des paramètres à prendre en compte ⁸. Dans les paroisses également, il serait souhaitable que les responsables et les membres des paroisses puissent bénéficier d'une offre de formation de ce type pour être en mesure de parler et d'aborder les cas de violences sexuelles.

Votes sur la prévention primaire ⁹ :

(7) L'Assemblée synodale appelle la conférence épiscopale allemande et le Comité central des catholiques allemands à œuvrer pour et à vérifier que des règlements de prévention basés sur

⁴ « Rahmenordnung - Prävention gegen sexualisierte Gewalt an Minderjährigen und schutz- oder hilfebedürftigen Erwachsenen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz » [« Règlement-cadre - Prévention de la violence sexualisée à l'encontre des mineurs et des adultes vulnérables ou dépendants relevant de la Conférence épiscopale allemande »] (Würzburg, 2019) et guide « Rahmenordnung - Prävention gegen sexualisierte Gewalt an Minderjährigen und schutz- oder hilfebedürftigen Erwachsenen im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz » [« Règlement-cadre - Prévention de la violence sexualisée à l'encontre des mineurs et des adultes vulnérables ou dépendants relevant de la Conférence épiscopale allemande »](2021).

⁵ « Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener durch Kleriker und sonstige Beschäftigte im kirchlichen Dienst » [« Règlement pour la gestion des abus sexuels sur mineurs et adultes vulnérables par des membres du clergé et autres employés au service de l'Église »] de la Conférence épiscopale allemande (Würzburg, 2022)

⁶ « Gemeinsame Erklärung über verbindliche Standards für eine unabhängige Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch in der katholischen Kirche in Deutschland » [« Déclaration commune relative aux normes contraignantes pour un examen indépendant des abus sexuels dans l'Église catholique en Allemagne »](2020).

⁷ Ce texte de mise en œuvre emploie le terme d'auteur non pas dans le sens juridique d'un délit avéré, mais dans le sens suivant : une personne à laquelle il est reproché/qui est accusée plausiblement d'avoir commis au moins un acte d'agression. On sait que dans le contexte catholique, il y a aussi des agresseurs féminins. Mais dans ce texte de mise en œuvre, le projecteur est braqué sur les clercs, tous des hommes, d'où le terme d'auteurs.

⁸ Jusqu'à présent, les témoignages des victimes ont fréquemment montré qu'elles n'étaient pas accueillies avec la sensibilité et la compassion requises, mais en partie plutôt avec une attitude défensive. Les responsables semblaient et semblent en partie dépassés par la gestion de ce sujet et de ces personnes.

⁹ Les notions de prévention primaire, secondaire et tertiaire ainsi que d'intervention ne décrivent pas un classement par priorité ou degré d'importance, mais sont des pans de travail distincts dans le cadre du traitement d'un problème. La prévention primaire vise à mettre en place les conditions-cadres nécessaires pour empêcher les actes. La prévention secondaire intervient lorsque les premières manifestations de comportements problématiques sont là et qu'il s'agit d'empêcher une (nouvelle) consolidation/aggravation. La prévention/intervention tertiaire intervient lorsque les actes ont été commis et sont connus. L'intervention crée les structures nécessaires

le règlement-cadre ¹⁰ soient mis en place dans les institutions et associations catholiques. Les concepts de protection doivent obligatoirement être mis en œuvre et leur application contrôlée. Cela inclut toutes les personnes actives au sein de l'Église, les professionnels comme les bénévoles, les personnes consacrées comme les laïcs. Un règlement de prévention, sa mise en œuvre conséquente et le développement généralisé de concepts de protection institutionnels sont les conditions sine qua non de la protection contre la violence sexualisée. Les diocèses, les ordres religieux et les organisations membres du Comité central des catholiques allemands donneront à l'Assemblée générale en 2026 ¹¹ une vue d'ensemble indiquant le pourcentage d'institutions ecclésiastiques ou associatives disposant d'un concept de prévention et de collaborateurs ecclésiastiques ou associatifs ayant suivi une formation de prévention.

Justification :

(8) Les expertises des diocèses disponibles jusqu'à présent semblent révéler un fossé entre les exigences et la réalité.

(9) 2. L'Assemblée synodale invite les responsables des règlements de formation à intégrer dans leurs règlements-cadres les normes suivantes relatives au travail de prévention, dans la mesure où ces normes n'y sont pas déjà définies : le travail de prévention fait partie intégrante de la formation des prêtres et de toutes les professions pastorales. Cela se traduit par les normes suivantes : La prévention de la violence sexuelle doit être discutée par les responsables de la formation et les personnes intéressées dans le cadre des procédures d'admission. Ces échanges se basent sur un code de conduite pour le séminariste et les responsables de la formation, code qui définit des règles de comportement obligatoires en vue de garantir une relation professionnelle et une relation de distance et de proximité appropriée. Ce code de conduite doit être signé par toutes les personnes concernées, mais aussi être régulièrement évalué et révisé. Pour les séminaristes, cela vaut dès le début de la formation sacerdotale ; pour les autres professions pastorales, le moment est à fixer de façon analogue. La sensibilisation et l'entraînement à un comportement respectueux des limites, mais aussi aux procédures de plainte et aux instances de recours, font partie de la formation dans tous les domaines de la vie. Il faut prévoir des possibilités de signalement à bas seuil pour éviter que les candidats ne se comportent correctement que vis-à-vis de la direction de la formation et du diocèse, mais pas vis-à-vis de leurs pairs ou de leurs subordonnés. Une structure de formation sensibilisée est consciente du fait qu'il peut y avoir, parmi les participants à la formation, des victimes de violences sexuelles. En cas de besoin, elle soutient les victimes dans le cadre de leur processus de traitement et de guérison. Si des comportements marginaux surviennent dès la formation (par exemple un manque de sensibilité dans les interactions quotidiennes en termes d'étreintes, l'emploi de langage sexiste, un comportement condescendant, etc.) et qu'aucun changement de comportement n'intervient malgré les critiques exercées et les conditions éventuellement imposées, la nomination dans le ministère ecclésiastique est exclue. La nomination au service de l'Église, même dans d'autres

pour empêcher d'autres actes et pour en tirer des conséquences dans les domaines les plus divers (juridique, thérapeutique, etc.)

¹⁰ Il s'agit ici du « Règlement-cadre - Prévention de la violence sexuelle envers les mineurs et les adultes vulnérables ou dépendants sous la responsabilité de la Conférence épiscopale allemande », entré en vigueur dans tous les (archi)diocèses depuis le 1er janvier 2020. Bien entendu, la version actuelle doit toujours être prise comme point de référence.

¹¹ Selon l'article 13 sur la mise en œuvre et l'évaluation des statuts du chemin synodal, l'Assemblée synodale se réunit « trois ans après sa dernière réunion ... pour évaluer la mise en œuvre des résultats du chemin synodal »

diocèses, est systématiquement exclue en cas de comportement abusif ou d'agressions sexuelles.

Justification :

(10) Ces mesures visent à protéger les enfants, les jeunes et les adultes dans l'espace de l'Église et dans toutes ses institutions. Elles peuvent dissuader les délinquants potentiels de chercher à s'engager au service de l'Église.

(11) 3. L'Assemblée synodale demande à la DBK, en collaboration avec la Commission pour les vocations et les services ecclésiastiques (K IV), d'ancrer dans un règlement-cadre la culture du feedback pour toutes les personnes travaillant au service de l'Église.¹² Les équipes (pastorales) doivent par exemple bénéficier d'une supervision régulière. Dans chaque diocèse, un code de conduite semblable à celui mentionné au point 2 est introduit de manière contraignante pour tous les agents pastoraux et signé par chaque agent pastoral à titre d'engagement personnel. Il formule des normes pastorales qui constituent la base des entretiens de feedback, des discussions régulières au sein des équipes pastorales et de la gestion des collaborateurs.

Justification :

(12) Fondamentalement, il convient de parler des comportements fautifs, de les sanctionner de manière appropriée et d'apporter une aide au changement, qui peut aller jusqu'à imposer des conditions et des objectifs. Il est impératif que les collaborateurs, les collaboratrices et les prêtres se montrent ouverts à la culture de la critique et de l'erreur quand ils n'ont pas respecté des limites. Il est indispensable que cela se fasse de manière aussi naturelle que possible et sans crainte, au-delà des frontières hiérarchiques et professionnelles. Les voies de recours doivent être faciles à emprunter pour les personnes qui subissent des comportements transgressifs et violents, sans que cela n'entraîne de désavantages pour elles ou pour la personne qui les a signalées. Il est utile de développer à cet effet une culture d'équipe et d'organiser régulièrement des réunions d'équipe, y compris des réunions interdisciplinaires, à tous les niveaux, jusqu'au niveau des paroisses et des unités pastorales¹³.

Votes sur la prévention secondaire et l'intervention :

(13) 4. L'attention des collaborateurs et des collaboratrices et en particulier des séminaristes et des clercs doit être attirée régulièrement sur les centres de consultation spécialisés sur les hommes, la violence et les conflits ou les services d'accueil¹⁴, afin qu'ils connaissent ces options d'aide et de soutien.

¹² Nous nous référons ici, pour la poursuite du travail correspondant, aux fondements du texte de mise en œuvre « Formation de la personnalité et professionnalisation », qui énumère les mesures nécessaires à la formation de la personnalité, à la professionnalisation de l'engagement du personnel, au développement du personnel et à la gestion de la qualité, à la collaboration entre le personnel pastoral à plein temps et à temps partiel (prêtres et personnes non ordonnées) et à la professionnalisation de la formation des prêtres.

¹³ Pour une discussion plus approfondie de ce thème, voir : Texte de mise en œuvre sur la professionnalisation.

¹⁴ Il existe ici par exemple les réseaux « Kein Täter werden » [« Ne pas commettre d'abus »], « Echte Männer reden » [« Les vrais hommes s'expriment »] ou « Behandlungsinitiative Opferschutz » [« Initiative de soins pour la protection des victimes »].

Justification :

(14) Les prêtres et autres collaborateurs et collaboratrices qui constatent qu'ils ont eux-mêmes du mal à respecter les limites, ou ont tendance à se comporter de manière abusive, ou qui développent des fantasmes de violence sexuelle, doivent pouvoir bénéficier d'une offre d'aide psychologique à bas seuil et y avoir recours. La recherche a démontré qu'un certain pourcentage de la population avait une préférence sexuelle pour les enfants ou les adolescents. Une thérapie dans ces centres de consultation peut se révéler extrêmement bénéfique pour ces personnes, car elle leur permet de gérer leur prédisposition de manière responsable et d'éviter de passer à l'acte.

(15) 5. L'Assemblée synodale demande aux évêques allemands de parler également de la problématique de la violence sexuelle dans le cadre de leurs visites. Ce point doit être ancré de manière appropriée dans le règlement des visites là où ce n'est pas encore le cas. Dans le cadre des différents entretiens, ils devront aborder de façon proactive les thèmes de la violence sexualisée, du concept de protection et du respect des limites. Et ce en particulier dans les paroisses qui sont ou ont été touchées par la violence sexualisée, car celle-ci entraîne généralement un traumatisme ¹⁵ ou du moins une perturbation de l'institution, en particulier des membres de la paroisse.

Justification :

(16) Le cas échéant, cela encourage les personnes concernées ou les personnes informées à rapporter les dépassements de limites et les violences sexuelles. C'est le droit et le devoir de l'évêque de réclamer l'élaboration et la mise en œuvre de concepts de protection, d'intervenir en faveur des victimes de violences sexuelles et de se rendre disponible pour les communautés concernées, puisqu'il a la charge pastorale de tous les fidèles de son diocèse (Can. 383 CIC).

(17) 6. L'Assemblée synodale demande à la conférence épiscopale allemande d'élaborer un règlement disciplinaire ecclésiastique pour les prêtres. Les évêques doivent pouvoir prendre des mesures disciplinaires à l'encontre des prêtres dont aucun comportement pénalement répréhensible n'a pu être prouvé, mais qui font preuve d'un comportement transgressif ou excessif, notamment en leur imposant de participer à une éventuelle consultation ou thérapie externe. « Imposer » ne doit pas être compris ici au sens juridique du terme, mais de façon analogue aux accords de service en cas de comportement problématique. ¹⁶

Justification :

¹⁵ Cf. entre autres Ursula Enders, Zartbitter Köln, 2004 : « Une institution dans laquelle des filles et des garçons ont été exploités sexuellement peut être considérée comme traumatisée si, outre la menace objective et/ou subjective pour la vie et la sécurité des enfants, ses membres la considèrent comme étant menacée dans son existence. La plupart du temps, les institutions concernées subissent un choc institutionnel qui entraîne un repli de la perception institutionnelle. Lorsqu'elles sont confrontées à des abus sexuels dans leurs propres rangs, [ces institutions ...] sont souvent considérablement limitées dans leurs capacités d'action institutionnelles - elles sont paralysées ou réagissent de manière excessive et n'agissent pas dans le respect des principes professionnels. En règle générale, elles subissent une perte de contrôle institutionnel ».

¹⁶ Nous renvoyons ici au règlement d'intervention en vigueur « Règlement relatif à la gestion des abus sexuels commis sur des mineurs et des adultes vulnérables ou dépendants par des membres du clergé et d'autres employés au service de l'Église » (Würzburg, 2019)

(18) Souvent, les évêques ne se sentent pas en droit de prendre des mesures disciplinaires lorsqu'aucun comportement justiciable ne peut être constaté. Cela entraîne un vide qui conduit à des incertitudes et à une réserve / passivité.

Votes relatifs à la manière de traiter les coupables identifiés ¹⁷:

(19) Remarque préliminaire : tout doit être fait pour que les coupables ne commettent pas de nouvelles agressions. Le travail avec les auteurs est considéré comme un pan des efforts de protection des victimes.

(20) Si la culpabilité d'un clerc est avérée, il convient de recourir à l'expertise médico-légale et psychiatrique prévue par le règlement d'intervention n° 52 avant d'entreprendre une éventuelle thérapie. La thérapie qui s'ensuit devrait être menée par des centres de consultation spécialisés sur les abus sexuels ou par des thérapeutes spécialisés dans cette thématique. Les sujets et les objectifs de la thérapie d'auteurs de violences sexuelles doivent avant tout être la protection des victimes (évaluation et prévention des dangers pour les personnes directement ou indirectement concernées dans l'environnement de l'auteur) ainsi que la prise de responsabilité pour leurs actes et les conséquences de leurs actions. En outre, il est impératif de comprendre les schémas et motivations propres à l'auteur des violences sexuelles en vue de trouver des perspectives pour élaborer un éventuel autre champ d'intervention et d'aptitude. Si le coupable ne remplit pas les conditions ou les refuse, il doit être exclu du ministère. Cela vaut également pour les autres coupables - eu égard aux conditions et aux limites des dispositions du droit du travail. Le respect d'une mesure thérapeutique n'entraîne pas une réhabilitation institutionnelle de l'auteur de l'infraction.

Justification :

(21) Le risque de récidive ne doit pas être sous-estimé. Statistiquement parlant, le risque de récidive est extrêmement élevé dans le domaine de la violence sexuelle. Il est donc d'autant plus important que des mesures de protection durables soient prises vis-à-vis des auteurs.

(22) 8. L'Ordinaire attribue à chaque auteur une personne chargée de vérifier l'application des conditions, de suivre la carrière professionnelle et le parcours de vie de l'auteur conformément au « Règlement relatif à la gestion des abus sexuels commis sur des mineurs et des adultes vulnérables par des membres du clergé et d'autres employés au service de l'Église »¹⁸. En cas de changement de diocèse, il existe un devoir d'information réciproque. Il faudra clarifier en particulier les possibilités juridiques existantes en cas de processus de laïcisation achevé ou de contrat de travail arrivé à son terme.

Justification :

(23) Trop souvent, des mutations, des changements de domicile et/ou des « congés » temporaires font perdre toute visibilité et toute possibilité de suivi des anciens auteurs.

¹⁷ Dans l'introduction de ce texte, il est expliqué pourquoi seuls les coupables sont mentionnés ici. Voir à ce sujet, entre autres, la note de bas de page 7

¹⁸ Règlement pour la gestion des abus sexuels sur mineurs et adultes vulnérables par des membres du clergé et autres employés au service de l'Église »] de la Conférence épiscopale allemande (Würzburg, 2022), 50-55.

Votes ultérieurs :

(24) 9. L'Assemblée synodale demande à la conférence épiscopale allemande et au Comité central des catholiques allemands de s'engager pour que la « Commission indépendante chargée de faire la lumière sur les abus sexuels commis sur des enfants » soit maintenue et renforcée sur une base légale auprès de l'Office des représentants indépendants pour les questions d'abus sexuels sur les enfants (UBSKM). Cette démarche doit être considérée uniquement comme un complément de la démarche interne déjà engagée et ne la remplace en aucun cas.

(25) 10. L'Assemblée synodale demande à la Conférence épiscopale allemande de mettre en place un comité d'experts dans un délai de deux ans au plus tard afin de clarifier les questions encore en suspens. Ce comité soumettra des propositions, notamment sur les questions suivantes : Clarification du règlement disciplinaire, conduite d'entretiens et formations continues obligatoires, nomination de personnes chargées du contrôle des coupables et qualifications nécessaires à cet effet. En outre, cet organe spécialisé doit être établi comme un instrument permanent et doit rendre compte régulièrement de ses activités. L'organisation de ces procédures sera ensuite soumise à l'Assemblée synodale, qui « se réunira à nouveau trois ans après sa dernière session ... pour évaluer la mise en œuvre des résultats du chemin synodal » (Statuts du chemin synodal, article 13, Mise en œuvre et évaluation).



Texte de mise en œuvre

Gérer la diversité sexuelle

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 10 mars 2023

Introduction

(1) L'état actuel des sciences humaines dresse un tableau révélateur : chaque être humain a une identité de genre et une orientation sexuelle qui résultent d'un processus de développement complexe. Elles ne peuvent être façonnées ou même choisies librement. Elles résultent plutôt de l'interaction entre des processus biologiques et des facteurs psychosociaux, parmi lesquels figurent notamment l'acceptation et la structuration individuelles propres à la personne. Rien que pour les variantes de sexe masculin et féminin, ces évolutions entraînent diverses manifestations physiques, psychiques et sociales et divers modes d'expression et de perception de soi. Cette diversité repose sur un fondement biologique : L'identité sexuelle biologique d'une personne repose d'abord sur le code chromosomique XX ou XY. Mais elle ne peut en aucun cas être réduite à cela. L'identité sexuelle biologique se développe dans le cadre d'interactions complexes entre des facteurs génétiques et épigénétiques et est surtout influencée de manière déterminante par le « sexe hormonal ». Les hormones sexuelles telles que la testostérone ou l'œstradiol sont déterminantes pour tous les sexes, bien qu'elles soient présentes à des niveaux de concentration différents dans les corps perçus comme masculins ou féminins. « Contrairement au sexe génétique, le sexe hormonal n'est pas de nature binaire (c'est-à-dire strictement masculin ou féminin), mais il s'exprime sur un continuum sur lequel le positionnement individuel peut également se situer entre les deux pôles » ¹.

(2) Sont considérées comme intersexes (ou « intersexuées ») les personnes dont les caractéristiques sexuelles biologiques (notamment les mosaïques de la structure chromosomique ou encore les organes sexuels externes ou internes) ne permettent pas une attribution binaire claire au sexe masculin ou féminin. Sont considérées comme transgenres (également « trans ») les personnes dont le développement biopsychosocial débouche sur une perception du sexe qui ne correspond pas (ou du moins pas de manière prépondérante) au sexe attribué à la naissance, qui se base généralement sur les organes sexuels externes. De même, les personnes intersexuées et les personnes transgenres présentent une grande diversité d'expressions individuelles.

(3) La reconnaissance des personnes intersexuées et transgenres a nettement progressé ces dernières années en Allemagne et dans d'autres parties du monde, tant sur le plan juridique

¹ Deutscher Ethikrat: Intersexualität. Stellungnahme. [Conseil éthique allemand : Intersexualité. Prise de position.] 23.02.2012, p. 32, https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/DER_Stnl-ntersex_Deu_Online.pdf.

que social. Ainsi, depuis 2017, l'Allemagne prévoit la possibilité pour les personnes intersexuées de disposer de leur propre mention de genre (« divers »), tout en laissant la possibilité de ne pas indiquer son genre ². S'agissant des personnes transgenres, la nouvelle législation sur l'état civil discutée actuellement prévoit un accompagnement prudent qui vise à éviter les décisions hâtives et à favoriser au contraire une prise de décision informée et réfléchie. En dépit de cela, il manque encore une reconnaissance globale et égalitaire à de nombreux endroits. Parallèlement aux avancées, des résistances sociales, politiques, religieuses et ecclésiastiques se dessinent. Elles continuent à insécuriser les personnes transgenres et intersexuées dans une situation juridique déjà incertaine et dans laquelle elles subissent déjà beaucoup de souffrances dues à l'exclusion, à la transgression de leurs limites par les systèmes médicaux et légaux, voire à la violence ouverte.

(4) Au sein de l'Église catholique romaine également, il y a des réactions aux débats sociaux en cours sur la gestion de la diversité sexuelle. On a appris récemment que la Commission théologique internationale du Vatican préparait actuellement une prise de position fondamentale sur le thème du genre ³.

(5) Certes, la transidentité et l'intersexuation avaient déjà été mentionnées en 2019 dans le document « Il les créa homme et femme. Pour un chemin de dialogue sur la question du genre dans l'éducation » de la Congrégation pour l'éducation catholique. Néanmoins, la compréhension de ces termes dans ce document ne correspond ni à la compréhension que les personnes concernées ont d'elles-mêmes, ni à l'état des sciences humaines. Parler de personnes intersexuées et transgenres relèverait d'une idéologie dont l'objectif serait, entre autres, de dissoudre ou d'occulter la distinction prétendument évidente et définitive entre l'homme et la femme, considérée comme un don de Dieu et inscrite dans la nature humaine ⁴. L'Église universelle parle d'« idéologie du genre » lorsque les théories des sciences sociales et humaines interrogent et suppriment le dualisme des sexes inscrit - selon la position anthropologique « classique » - dans la nature humaine.

(6) D'une part, de telles insinuations s'avèrent difficiles à supporter pour les personnes transgenres et intersexuées, en particulier pour celles qui considèrent l'Église comme leur foyer spirituel et un lieu de refuge. Elles causent ou accentuent la souffrance, et contribuent même à altérer durablement, chez certains, les fondements d'une relation d'amour avec Dieu et avec soi-même. D'autre part, de telles déclarations, relayées par des représentants de l'Église et des croyants du monde entier, ont une influence non négligeable sur la réalité de vie des personnes transgenres et intersexuées. Elles légitiment et encouragent l'exclusion, la violence et la persécution contre lesquelles l'Église devrait en principe les protéger. Au lieu de cela, la doctrine et le droit de l'Église continuent de mettre les personnes transgenres et intersexuées dans des

² L'arrêt précédent de la Cour constitutionnelle fédérale (1 BvR 2019/16), selon lequel les personnes qui ne sont durablement ni de sexe masculin ni de sexe féminin seront lésées dans leurs droits fondamentaux tant qu'aucune autre mention positive du sexe ne sera prévue, avait été jugé à l'époque « compréhensible » par Matthias Kopp en sa qualité de porte-parole de la Conférence des évêques allemands dans une interview accordée à la KNA.

³ Domradio.de: « « Prüfung einiger anthropologischer Fragen » . Papst fordert kreative Treue zu Tradition bei Gender-Thema » [« Examen de certaines questions anthropologiques ». Le pape demande une fidélité créative à la tradition sur la question du genre »], 25.11.2022, <https://www.domradio.de/artikel/papst-fordert-kreative-treue-zu-tradition-bei-gender-thema>.

⁴ Congrégation pour l'éducation catholique : « Il les créa homme et femme. Pour un chemin de dialogue sur la question du genre dans l'éducation », 02.02.2019, N° 25, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccath-educ_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf.

positions extrêmement précaires et vulnérables. Cela les expose davantage, dans les lieux d'Église, à des stratégies d'agression abusives qui visent souvent les personnes particulièrement vulnérables. De plus, leur situation précaire dans les contextes familiaux, sociaux et ecclésiaux engendre un stress dû à leur appartenance à une minorité, qui augmente de manière avérée le risque de maladies physiques et psychiques telles que la dépression. Le taux de suicide est nettement plus élevé chez les personnes transgenres et intersexuées.

(7) Le document récemment publié par la Conférence des évêques catholiques australiens « Created and Loved. A guide for Catholic schools on identity and gender »⁵ est en contraste remarquable avec le document de la Congrégation pour l'éducation catholique. Dans ce document, les évêques expliquent l'interaction entre le sexe biologique et le sexe social du point de vue de la conception chrétienne de l'homme. Les évêques australiens y font état de leur travail de réflexion sur les connaissances en sciences humaines et les évolutions sociales, réflexion dont les conséquences sur l'organisation des espaces d'apprentissage de l'Église sont particulièrement remarquables.

Proposition

(8) 1. La Conférence épiscopale allemande constitue, en collaboration avec le Comité central des catholiques allemands (ZDK), des membres du Forum IV, d'autres experts et des personnes transgenres et intersexuées, un groupe de travail qui continuera à se consacrer à cette thématique. Les aspects suivants peuvent d'ores et déjà être recommandés pour la mise en œuvre.

(9) 1.1 Pour les enfants intersexués, il faudra autoriser la suppression de la mention du sexe dans le registre des baptêmes ou, comme le prévoit désormais le droit allemand, l'inscription de la mention « divers ». Si le souhait de modifier la mention du sexe se manifeste ultérieurement, cette possibilité sera accordée sans complications.

(10) 1.2 Il faudra également permettre aux croyants transgenres de faire modifier leur état civil (mention du sexe et prénom) dans le registre des baptêmes. Des normes doivent être établies dans le droit administratif ecclésiastique, tant pour ce point que pour le point 1.1.

(11) 1.3 Si les croyants transgenres ou intersexués devaient se voir refuser le sacrement du mariage, ils pourront bénéficier de cérémonies de bénédiction de leur partenariat. Les cours de préparation correspondants seront également ouverts aux couples dans lesquels une ou deux personnes sont transgenres et/ou intersexuées.

⁵ Conférence des évêques catholiques australiens : "Created and Loved - A guide for Catholic schools on identity and gender" , 06.09.2022, <https://www.catholic.au/s/article/Bishops-support-Catholic-schools-with-guide-on-gender-identity#>. Dans le sexe biologique (« sex »), on constate déjà une grande diversité dans la manière dont les personnes vivent et expriment leur genre. Dès la conception, un processus génétique et hormonal complexe permet à chaque personne de développer, dès la période prénatale, « un ensemble unique de caractéristiques masculines ou féminines ». Cette empreinte biologique singulière en tant qu'homme ou que femme est associée au sexe social (« gender ») tout au long de la vie. Le sexe social est lui-même influencé par de multiples facteurs tels que les expériences de la petite enfance, les attentes de la famille ou, de façon plus générale, les modèles culturels et sociaux. Il existe ainsi des « variations naturelles dans la manière dont les individus vivent leur masculinité ou leur féminité ». Selon les évêques australiens, les contradictions entre l'appartenance biologique et sociale à un sexe peuvent, dans certains cas, déboucher sur une crise de l'identité sexuelle. Lorsque cette crise persiste, on observe dans certains cas un rapprochement (« transition ») des caractéristiques sexuelles biologiques avec le sexe ressenti et vécu.

(12) 1.4 Au niveau pastoral, il convient de garantir un accompagnement spirituel empreint d'acceptation pour les croyants transgenres et intersexués. Pour ce faire, il faut, dans la mesure du possible, nommer des délégués LGBTQI+ dans tous les (archi)diocèses. Des programmes et des offres de formation appropriés seront mis en place dans les paroisses et les institutions catholiques afin d'aiguiser les consciences et les sensibilités au sujet de la diversité sexuelle.

(13) 1.5 Des formations initiales et continues pour les prêtres, les aumôniers et le personnel ecclésiastique abordent le thème de la diversité sexuelle et visent à développer les compétences correspondantes.

(14) 1.6 Les personnes ayant une identité intersexuée ou transgenre ne doivent pas être exclues du ministère pastoral, d'autres emplois à plein temps ou d'activités bénévoles en raison de leur identité de genre. L'identité de genre ne constitue pas un motif de non-recrutement ou de licenciement au sens du règlement fondamental du service ecclésiastique dans le cadre des relations de travail au sein de l'Église. ⁶

(15) 1.7 Les communautés ecclésiales examinent si et dans quelles conditions les personnes intersexuées et transgenres peuvent avoir accès ou rester dans un institut de vie consacrée ou une société de vie apostolique sur un pied d'égalité.

(16) 2. L'Assemblée synodale recommande au Pape, en collaboration avec le Collège épiscopal, de veiller à ce que les personnes transgenres et intersexuées puissent vivre leur vie et leur foi sans préjudice, sans hostilité et sans discrimination au sein de notre Église, dans leur condition de créatures de Dieu. Cela suppose également qu'en tant qu'Église, nous nous distancions explicitement des points de vue qui présentent l'intersexuation et la transidentité comme des déviations malades, négatives ou même perçues comme des péchés. Nous recommandons une réflexion théologique et humaine ouverte, sérieuse et fondamentale sur la diversité des genres dans le cadre du processus de consultation initié par la Commission théologique internationale en vue de l'élaboration d'une prise de position du Vatican sur le thème du genre. Nous pensons qu'il est urgent d'agir sur le plan théologique et pratique, notamment dans les domaines suivants :

(17) 2.1 Une anthropologie du genre normative et positiviste en matière de droit naturel, et surtout sa légitimation par le recours à Gn 1,27, doivent être mises à l'épreuve à la lumière des acquis de l'étude biblique et de la théologie modernes ⁷.

(18) 2.2 Toute dévalorisation des personnes transgenres et intersexuées doit être évitée. Toutes les institutions et tous les responsables ecclésiastiques s'efforcent d'utiliser un langage valorisant la diversité sexuelle et encouragent de leur mieux les processus d'apprentissage correspondants.

(19) 2.3 L'intégrité physique des personnes intersexuées doit être respectée et protégée par l'Église. C'est pourquoi la Congrégation pour l'éducation du Vatican doit revoir son point de vue

⁶ Cf. texte de mise en œuvre " Règlement de base du service ecclésiastique ".

⁷ Le récent document *Che cosa è l'uomo?* de la Commission biblique pontificale sur le thème de l'homosexualité constitue un exemple d'une telle démarche à la hauteur de la discussion exégétique spécialisée. De la même manière, les études bibliques, mais aussi d'autres domaines de la théologie, devraient repenser les thèmes de la transidentité et de l'intersexuation. Commission biblique pontificale : « *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica* », 2019, n° 185-195. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfa-ith_doc_20190930_cosa-e-luomo_it.html.

selon lequel la médecine peut, le cas échéant et sans l'accord des parents, « définir » le genre masculin ou féminin d'un enfant ⁸.

(20) 2.4 L'Église doit se distancer résolument des thérapies de conversion pour les personnes transgenres (ainsi que pour les personnes homosexuelles et bisexuelles), indépendamment du droit au consentement libre et responsable à de telles mesures, car ces efforts mettent en danger l'intégrité physique et psychique et la santé des personnes concernées, ainsi que leur foi et leur confiance en Dieu.

(21) 2.5 L'accès aux ministères ordonnés et aux professions pastorales de l'Église ne doit pas non plus être exclu en bloc pour les baptisés et confirmés intersexes et transgenres, mais être étudié au cas par cas.

Présentation des motifs

(22) Les recommandations ci-dessus peuvent être justifiées de différentes manières qu'il conviendra d'approfondir et d'examiner au fil des discussions. Les arguments suivants doivent notamment être pris en compte :

(23) Les nouvelles approches exégétiques, historiques, de théologie anthropologique, de théologie morale et de pratique pastorale fournissent des bases argumentatives permettant de ré-examiner l'anthropologie des genres étreiquée transmise dans l'enseignement de l'Église et de la faire évoluer fondamentalement en tenant compte des connaissances médicales, biologiques et (neuro)psychologiques disponibles aujourd'hui. La transidentité et l'intersexuation sont des réalités auxquelles l'Église est confrontée et qu'elle doit réévaluer. Les personnes transgenres et intersexes appartiennent à la bonne création de Dieu et participent à la dignité inviolable de l'être humain créé à l'image de Dieu. La reconnaissance de la diversité des modes d'existence humaine et des identités de genre constitue une profession de foi crédible en faveur de la protection de cette dignité et doit être le premier commandement qui guide l'action de l'Église, y compris dans ses relations avec les personnes transgenres et intersexuées.

(24) Dans sa proclamation du Royaume de Dieu, Jésus allait directement à la rencontre des exclus de son temps et se consacrait à eux. Sa sollicitude était dictée par la miséricorde et la reconnaissance infinies de Dieu envers sa création, et non par le sexe, le statut social ou une quelconque « normalisation » sociale. L'Église applique ce critère d'amour universel du prochain de manière d'autant plus crédible qu'elle devient également un lieu de respect envers les personnes transgenres et intersexuées qui souhaitent vivre leur foi chrétienne au sein de la communauté de l'Église catholique. Par son action, l'Église a sa part de responsabilité dans la décision des croyants transgenres et intersexes, ainsi que de leurs proches et amis, de se détourner de l'institution ecclésiale pour se protéger. Elle ne deviendra un espace de vie, de rencontre et de protection pour tous les croyants que si elle les accompagne et les encourage sans réserve dans leur vie de foi, y compris dans leur identité de genre, et qu'elle s'engage concrètement contre toute forme de discrimination et d'exclusion au sein de l'Église et dans la société.

⁸ Congrégation pour l'éducation catholique : « Il les créa homme et femme. Pour un chemin de dialogue sur la question du genre dans l'éducation », 02.02.2019, n° 24, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccath-educ_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf.

(25) Dans son encyclique *Fratelli tutti*, le pape François définit le message central de notre foi par les concepts de fraternité universelle et d'amitié sociale. Ce message d'amour transcendant toutes les frontières est aussi une « utopie » (FT 180, 190) ou un « rêve » (FT 6,8, entre autres) qui peut et doit guider l'action de l'Église : Il invite à reconnaître le prochain dans son identité, au-delà des frontières et des différences (cf. l'interprétation de la parabole du bon samaritain dans FT, chap. 2). Cela implique également de voir et de reconnaître la souffrance des personnes qui ont été et sont encore exclues de l'Église en raison de leur identité sexuelle, et de repérer les causes de cette exclusion dans l'enseignement, la prédication et la pratique de l'Église.



Texte de mise en œuvre

Les femmes dans les ministères sacramentels - perspectives pour le dialogue au sein de l'Église universelle

Décision du Chemin synodal adoptée par l'Assemblée synodale le 11 mars 2023

Introduction : Argumentation dans le contexte de l'Église universelle

(1) Dans le contexte de l'Église universelle, des arguments théologiques concernant la participation des femmes dans les services et les ministères au sein de l'Église sont avancés et débattus de manière controversée. Le temps est venu d'échanger de façon constructive et dans le respect mutuel les connaissances acquises dans le cadre de discussions professionnelles qualifiées au niveau international. Cette demande a également été formulée par de nombreuses Églises locales dans le document de travail pour la phase continentale du processus synodal mondial, intitulé « « Élargis l'espace de ta tente » (Is 54,2) » (octobre 2022). On peut y lire : « Presque toutes les synthèses soulèvent la question de la participation pleine et égale des femmes » (N° 64). Dans le rapport de la Conférence épiscopale de Terre Sainte, on peut lire : « Dans une Église où presque tous les décideurs sont des hommes, il existe peu d'espaces où les femmes peuvent faire entendre leur voix. » (N° 61). Des attentes relatives à une nouvelle réflexion sur les services et les ministères des femmes sont exprimées au Sud comme au Nord, à l'Est comme à l'Ouest de l'Église universelle. Les participants demandent un discernement sur des questions spécifiques - notamment en ce qui concerne le diaconat et l'ordination des femmes (cf. n° 64). Le texte d'action présenté ici reflète également ces points de vue.

(2) Ces dernières décennies, un solide débat théologique, philosophique et sociologique sur les questions de l'égalité des sexes et de la participation des femmes dans tous les domaines de la vie ecclésiale tenant compte des aspects œcuméniques a vu le jour dans les centres de formation théologique - facultés et instituts - de l'espace germanophone. Dans ce cadre, des études remarquables sur le ministère diaconal et la représentation du Christ dans le ministère sacramentel ont été publiées ces dernières années. À nos yeux, le chemin synodal de notre Église locale allemande joue un rôle essentiel pour l'Église universelle dans la mesure où il reprend ces raisonnements et en tire des conséquences concrètes en termes de justice entre les sexes.

(3) Il faut continuer à donner de l'espace au « sensus fidelium » de tout le peuple de Dieu, et ici en particulier à celui des femmes. Depuis des décennies, de très nombreuses voix s'élèvent dans les associations féminines et dans les initiatives de croyants de la base, dans toutes les tranches d'âge, pour ouvrir tous les ministères aux femmes. Nous soumettons donc à l'Assemblée synodale un vote sur le diaconat sacramentel des femmes et un vote sur la façon de gérer le débat sur l'accès des femmes à l'ensemble des ministères sacramentels.

(4) L'accès des femmes aux ministères sacramentels doit également être envisagé sous l'angle de l'égalité des droits. La position du magistère de l'Église convainc de moins en moins partout dans le monde. Des voix s'élèvent dans le monde entier pour demander la fin des inégalités de traitement en raison du sexe, lesquelles contribuent au déficit de crédibilité de l'Église catholique.

Votes

Ouvrir le diaconat sacramentel aux femmes

(5) L'Église locale allemande débat du diaconat des femmes sur une large base théologique et ecclésiale depuis le Concile Vatican II. Le profil diaconal de l'Église a été précisé avec l'institution du diaconat permanent en tant que ministère sacramentel autonome avec une ordination « pour le service » (LG 29). Le diaconat est considéré comme une représentation particulière du Christ diacre dans le cadre du service sacramentel de salut de l'Église. Les textes bibliques mentionnent les activités de femmes diaques dans les premières communautés chrétiennes. Les archives des premiers conciles documentent des formulaires d'ordination de diaconesses dans le cadre de célébrations liturgiques. Les Églises chrétiennes orientales ont longtemps conservé la fonction de diaconesse et elle suscite aujourd'hui un nouvel intérêt. Compte tenu de la forte présence de femmes dans de multiples domaines diaconaux, tant dans les services bénévoles que dans les services professionnels, la question de l'ouverture du ministère diaconal aux femmes s'est posée ces dernières années. Le risque d'une divergence entre Caritas et pastorale émerge du fait de la professionnalisation toujours plus marquée des différentes activités diaconales. L'action diaconale est une forme de proclamation de l'Évangile et, inversement, la proclamation de l'Évangile doit s'appuyer sur les expériences faites par la diaconie.

(6) Nombreux sont ceux qui associent l'admission des femmes au diaconat au renforcement de l'action caritative de base que le Concile Vatican II a définie comme le troisième élément essentiel de l'identité de l'Église à côté de la tâche d'évangélisation par la proclamation de la Parole de Dieu et la célébration liturgique des sacrements. L'Église devient l'Église de Jésus-Christ lorsqu'elle laisse la miséricorde divine se concrétiser dans les traces de « Jésus pauvre » (LG 8).

Vote dans le contexte de l'Église universelle :

(7) Les évêques allemands s'engagent pour que les conférences épiscopales régionales aient leur mot à dire dans la désignation des membres des commissions pontificales ou curiales chargées de délibérer sur les questions relatives au diaconat, afin de promouvoir la perspective positive du diaconat des femmes. Les résultats des commissions existantes devraient être publiés dès que possible.

(8) Dans ce contexte, les évêques allemands continuent à s'engager au niveau de l'Église universelle et auprès du Synode mondial pour l'admission des femmes au diaconat sacramentel dans toutes les Églises particulières qui le souhaitent en raison de leur situation pastorale.

Vote dans le contexte de l'Église locale allemande :

(9) Aux différents niveaux de l'Église locale allemande, dans les diocèses et les associations, lors des sessions de formation continue pour les collaborateurs pastoraux et les collaboratrices pastorales et dans le cadre de la formation théologique dans les facultés et les instituts, on s'efforce d'approfondir la compréhension de la nature diaconale de l'Église.

(10) Dans le domaine des sciences et de la théologie, les chercheurs mènent des recherches supplémentaires sur le diaconat dans une perspective de théologie sacramentelle et de théologie de la diaconie. Il convient d'accorder une attention particulière au diaconat des femmes, en particulier dans le cadre du dialogue œcuménique avec les Églises orthodoxes et en ce qui concerne leurs expériences avec les femmes diacres ordonnées.

(11) Les responsables de la formation et de l'implication de diacres permanents au niveau fédéral (Bundesarbeitsgemeinschaft Ständiger Diakonat) et, dans la mesure du possible, au niveau des diocèses, reconnaissent le travail du « réseau pour le diaconat des femmes », établissent un échange vivant avec les responsables de ce réseau et intègrent les expériences des cours de formation du réseau dans la formation des diacres afin de préparer une formation commune pour le jour où les femmes seront admises dans les cercles de candidats.

Accès des femmes à l'ensemble du ministère sacramentel

(12) Pour ce qui a trait à la question de l'accès des femmes à l'ensemble du ministère sacramentel, le mandat formulé dans le texte de base « Les femmes dans les services et les ministères de l'Église » (n° 1 avec référence au n° 5.3) reste valable : « 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 réexaminée : 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. La question de savoir si la doctrine d'« *Ordinatio Sacerdotalis* » lie infailliblement l'Église ou non doit dès lors être fermement examinée et tirée au clair à ce niveau (cf. également 5.3). »

(13) Les raisonnements théologiques présentés jusqu'à présent dans les documents magistériels existants doivent donc être soumis à un examen critique dans le contexte de l'Église universelle, en faisant appel à l'expertise scientifique requise. Au-delà des disciplines théologiques, il convient d'associer la philosophie ainsi que les sciences culturelles, historiques et sociales au processus de réflexion en tenant compte des présupposés herméneutiques. Pour ce faire, nous voulons intégrer dans le dialogue de l'Église universelle les considérations pastorales et les recherches théologiques menées dans le contexte de l'Église locale allemande. Le document préparatoire du synode mondial « Élargis l'espace de ta tente » nous encourage à le faire en mentionnant au n° 64 que cette question est également posée « dans de nombreuses synthèses » issues de l'Église universelle.

(14) Une commission exclusivement consacrée à la thématique du ministère sacramentel des personnes de tous les sexes sera créée pour poursuivre en permanence la délibération sur les thèmes du chemin synodal.

Présentation des motifs

(15) De nombreux théologiens impliqués dans la recherche - et ce pas seulement en Allemagne - constatent qu'il existe un écart considérable entre les diverses justifications du magistère visant à exclure les femmes du ministère sacramentel, d'une part, et les connaissances issues de la recherche et de l'enseignement théologiques actuels qui s'y opposent, d'autre part.

(16) Au fil de son histoire, l'Église a reconsidéré à plusieurs reprises des positions doctrinales adoptées précédemment. La notion d'historicité de la reconnaissance d'une vérité religieuse est bien connue de l'herméneutique théologique. Aujourd'hui, seul un échange de connaissances appliquant toutes les méthodes et prenant en compte les différents points de vue théologiques, spirituels et pastoraux peut encore convaincre compte tenu de la complexité du sujet.

(17) L'Église est crédible lorsqu'elle témoigne de la miséricorde de Dieu en tant qu'Église diaconale. Des personnes de tous les sexes se tiennent aux côtés de ceux qui souffrent, des victimes de violence ainsi que des personnes exclues en raison de leur sexe, de leur appartenance sociale ou ethnique. L'ouverture du diaconat sacramentel aux femmes contribuera à cette crédibilité et renforcera le profil diaconal de l'Église. Les personnes de tous les sexes sont toutes appelées au même titre au service diaconal. La réflexion sur l'ouverture du diaconat sacramentel aux femmes permet justement d'engager un processus de réflexion fondamental sur la structure sacramentelle de l'Église. Ce cheminement peut aussi déboucher sur l'élaboration de nouvelles formes de services et de ministères sur le chemin vers une Église fraternelle.

(18) Les femmes exerçant un diaconat sacramentel portent une attention particulière à la vie dans la diversité de ses réalités et peuvent ainsi avoir une influence salutaire sur l'Église et la société. Les raisonnements théologiques approfondis dans le cadre du chemin synodal allemand en vue de la participation des femmes au ministère sacramentel partent du principe que les textes doctrinaux existants ne sont pas définitivement contraignants - ou que, compte tenu des nouvelles connaissances et des évolutions culturelles, il convient de reconsidérer et, le cas échéant, de réviser un tel caractère contraignant. Dans la polémique autour de cette question, le refus d'un grand nombre de fidèles du Christ de reconnaître l'hypothèse selon laquelle seul un homme peut présider à la liturgie eucharistique en raison de sa ressemblance naturelle avec Jésus devrait donner à réfléchir. La tâche du magistère est de faire la lumière sur le caractère contraignant de l'exhortation « *Ordinatio sacerdotalis* ». Alors seulement, le « *sensus fidelium* » (« sens de la foi des fidèles » au sens de LG 12) pourra être compris comme un « consensus fidelium » qui, d'après l'enseignement du Concile Vatican II, ne saurait se tromper.

(19) Selon l'enseignement annoncé par la Bible, le baptême est le fondement de l'unité avec le Christ Jésus. Il fait disparaître la distinction selon le sexe, selon la religion d'origine et selon le statut social sur le plan du salut (cf. Gal 3,28). Il s'ensuit une distinction, guidée par l'Esprit Saint, entre le fondement divin du salut et la réalité terrestre, devenue historique, de l'Église en tant que lieu permettant de faire l'expérience de l'existence rachetée. Dans ce contexte, le modèle de réflexion est l'intention sotériologique, autrement dit orientée vers la rédemption des hommes, de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ : à la suite du crucifié, de l'homme-Dieu Jésus-Christ, des hommes et des femmes donnent jour après jour leur vie pour l'annonce de l'Évangile, ils renforcent l'espérance pascale, ils guérissent les détresses spirituelles et exhortent à une vie d'amour même envers les personnes hostiles. Dans leur ministère, ils représentent

le Christ Jésus, dans la mesure où ils sont appelés à se référer sans cesse à sa présence en dépit de toute faiblesse humaine. Grâce à leur formation spirituelle et théologique approfondie, ils encouragent par leur prédication ministérielle tous les hommes à croire en Jésus-Christ, à se faire baptiser, à rencontrer Jésus-Christ dans la célébration des sacrements et à agir de manière diaconale.