

Magistères - Ministères

- Le célèbre texte "**Baptême, Eucharistie, Ministères**" [en ligne en version française](#) sur les pages "Etudes" de Foi et Constitution. Un outil de travail pratique ! A signaler d'autres textes sur ces [pages "Etudes" de Foi et constitution](#), comme les questions herméneutiques, Ecclésiologie et éthique, "Nature et mission de l'Eglise", "Appelés à être l'Eglise une"... et surtout "Un seul baptême : vers une reconnaissance mutuelle" (en anglais seulement).

- [Dire la vérité dans l'amour : l'autorité d'enseignement chez les catholiques et les méthodistes](#) (2001)

- [Vers une compréhension commune de l'Eglise](#) (1990), document Eglise catholique- Alliance Réformée Mondiale Chap III-4 (anglais)

- **Baptême, Eucharistie, Ministères : rapport sur le processus BEM et les réactions des Eglises de 1982 à 1990** (Cerf, 1993, 178 pages)

Ce document fait le point sur les réactions (nombreuses et parfois fermes) au célèbre document du même nom. Il note les questions à approfondir : Ecriture et tradition, sacrement et sacramentalité, l'ecclésiologie.

- **Jean Rigal, « Découvrir les ministères », 2001, Desclée de Brouwer**

L'ecclésiologue catholique et toulousain bien connu offre là au protestant une excellente initiation à l'ecclésiologie romaine. On y trouvera de fines interrogations à sa propre Eglise, elle-même en débat, de grandes ouvertures oecuméniques, des accents qui parlent au protestant, et un respect de l'autre qui touche.

Fondant une ecclésiologie de communion dans l'articulation trinitaire, il refuse le christomonisme ecclésial qui fait de l'ecclésiologie une réalité juridique et hiérarchique au lieu d'être une communion toute en rapport de réciprocité local/universel, collégial/personnel, etc. Il en découle des ministères à comprendre dans leur lien à la communauté et au charisme. A la lecture, quelques a priori protestants tomberont sans doute. Voilà une bonne introduction à l'étude des questions qui fâchent en groupes ou en pastorales oecuméniques ou au colloque de Viviers. Pédagogique, synthétique, facile à lire, humble.

- **Bernard Sesboüe, Le magistère à l'épreuve, Desclée de Brouwer, 2001**

L'auteur ne se présente plus. Il est connu pour son engagement et sa franchise oecuménique. Le sous-titre, autorité, vérité et liberté dans l'Eglise, dit l'essentiel de son contenu : trouver un nouvel équilibre entre ces trois dimensions. Le sujet gêne les protestants d'abord qui ne voient guère d'issue au débat, les catholiques ensuite, parce qu'il génère beaucoup de tensions, surtout dans les déviations centralisatrices et autoritaires actuelles. B. Sesboüe, lui, l'aborde sans crainte ni concession, jusqu'à la nécessaire recomposition du ministère papal. Le livre sera utile aux protestants qui ont tendance à caricaturer les positions catholiques et aux catholiques qui ne connaissent pas forcément la réalité théologique (et débattue) de leur Eglise.

- **Elisabeth Behr-Sigel et Mgr Kallistos Ware + , L'ordination des femmes dans l'Eglise orthodoxe, Cerf 1998, 96 p.**

La doyenne des théologiens orthodoxes d'occident et un évêque (et non des moindres) osent poser la question de prime abord incongrue dans l'orthodoxie en dégageant la Tradition apostolique des traditions culturelles de l'Eglise.

- **Au lendemain du synode ERF 2004 (Cognaçais), un premier regard oecuménique sur la décision concernant les ministères.**

Nous voulons ici tenter de relever dans cette décision quelques points, plutôt positifs et utiles dans les débats œcuméniques sur les ministères aujourd'hui.

L'objectif du synode n'était pas de ré-écrire une théologie du ministère mais plutôt d'analyser et d'impulser des améliorations au fonctionnement des ministres.

Cependant, une théologie des ministères sous-tend tout cela, aux accents calviniens, dont l'équilibre est intéressant à relever. Elle s'exprime en particulier dans l'introduction (section A) bien que les questions pratiques en soient aussi symptomatiques.

Une Eglise et des ministères ordonnés à la mission

Nous retrouvons dans ce texte les grandes convictions de la Réforme : le **ministère est ordonné à la mission de l'Eglise et l'Eglise seconde**. Elle n'est pas à l'origine et n'a pas l'initiative de son existence ni de sa mission. C'est l'alliance de Dieu avec l'humanité et son engagement dans le monde qui est premier (cf. la 1^{ère} phrase du texte). Ce caractère second donne à l'Eglise une dimension « ministérielle » (qu'aucune autre confession ne lui contesterait !), servante de la mission de Dieu dans le monde, servante de l'Evangile. Elle n'est cependant ni secondaire ni négligeable ! Au contraire, cette dimension seconde, servante, ministérielle, est à la mesure de la mission qu'elle reçoit de Dieu et à laquelle elle ne peut se soustraire malgré ses propres défaillances. Cela concerne évidemment aussi les ministères (personnels et collégiaux) qui lui sont attachés.

L'importance de l'Eglise (et des ministères) est donc liée à l'importance de sa mission. C'est cette mission qui lui confère (et l'oblige à) l'adaptabilité de ses formes à travers l'histoire. Elle est **toujours à réformer** pour mieux répondre à sa mission. Une première version le précisait au point A.3¹ (« Au delà du caractère second de l'Eglise et réformable de ses institutions... »), la seconde partie de la phrase, supprimée pour alléger le style, est reprise plus loin (D1).

Notons aussi le **caractère « avant-dernier » de l'Eglise**. Si elle n'est pas sa propre origine, elle n'est pas non plus sa propre fin : elle est seconde dans le sens qu'elle ne fait que préparer le royaume de Dieu. La classique tension du déjà / pas encore est ici reprise : royaume déjà donné (A.1)... et préparation du règne de Dieu sur la terre (fin du A.3, reprenant la déclaration de foi de l'ERF). Ainsi tendue dans le déjà / pas encore, elle ne devrait pas sacrifier le passé et ses formes (car le Royaume de Dieu est devant elle et elle participe à sa préparation) ni être dans l'attente fébrile du grand soir, avec sa précarité, ses négligences du monde, ses révolutions permanentes et ses passions inhérentes (car le Royaume de Dieu est déjà là). Il y a donc une certaine continuité de l'Eglise car ce « royaume déjà là » et ce « royaume à venir » sont les mêmes et traversent l'histoire dans laquelle se trouve l'Eglise !

Cette saine tension pourrait lui donner une sensibilité toute particulière à l'action de l'Esprit pour une libre annonce de l'Evangile, un peu comme les cordes tendues de l'instrument, au passage du souffle, offrent au monde leurs sons.

C'est là que s'expriment, pour employer des gros mots, **la dimension eschatologique et pneumatologique du ministère** : Christ envoie chacun avec l'Esprit Saint (A1), pour annoncer un royaume déjà donné et participer à sa préparation.

Sacerdoce universel et ministère personnel

Ici aussi, l'on retrouve la théologie réformée dont l'équilibre peut être utile aux débats œcuméniques.

L'affirmation du sacerdoce de tous les croyants n'étonnera personne. Elle ne divise plus les chrétiens d'aujourd'hui. « Chaque croyant » dit le texte, mais pas chacun séparément des autres (= vécu communautairement) : subtile conception de la responsabilité personnelle du chrétien, sans cet individualisme exacerbé dans lequel est souvent tombé le protestantisme.

On reconnaît là une conception du sacerdoce universel qui laisse place à **l'articulation individu/communauté** sans sacrifier l'un à l'autre : c'est en lien avec la communauté ecclésiale que le chrétien vit son ministère propre (qu'il soit universel, personnel ou collégial), non dans une autonomie totale où le croyant recevrait sa propre inspiration directement de l'Esprit Saint ou de sa conscience coupée des autres, ni dans une dépendance totale où l'individu ne fait plus qu'accuser réception de la foi de l'Eglise. Le baptême au cours duquel la personne reçoit son nom et est insérée dans l'Eglise, signifie bien cette double dimension. La décision de Soisson sur les sacrements

l'avait noté (C§4), on aurait pu le citer ici ².

L'articulation « ministères personnels /sacerdoce de tous les chrétiens » est au cœur du débat œcuménique.

On note que le synode s'est questionné sur le sujet à propos d'un petit mot introduisant le A.3 : il laissé tombé le « malgré » marquant une opposition curieuse entre l'appel de personnes au ministère personnel et l'Eglise, comme si l'un était indépendant de l'autre (voire opposé), comme si l'un (le ministère personnel auquel Dieu appelle quasi-directement) était plus fondamental que l'Eglise qui est seconde.

L'hésitation du synode est passée ensuite par « au-travers » (qui induisait que l'appel de Dieu passe exclusivement par l'Eglise), puis « au sein » (qui aurait donné au ministère le même caractère second mais surtout le situait dans l'Eglise, sans altérité par rapport à elle), pour se fixer sur « au-delà ». Sans doute l'expression n'est-elle pas la plus heureuse mais elle cherche à traduire, me semble-t-il, que le ministère se situe **à la fois dans la continuité de la mission de l'Eglise** (et de son caractère ministériel, second, diaconal) **et dans une certaine altérité par rapport à elle** (face à elle) : ces ministères « suscitent l'Eglise » (l'expression est forte !) et la fortifient par la prédication et les sacrements (les deux étant des proclamations de la Parole si l'on se réfère au synode de Soisson A§1 reprenant St Augustin).

On note à ce point que le synode n'a pas franchi le pas d'une représentativité symbolique du ministre, **d'une forme de présidence** (non au sens administratif mais symbolique et spirituel du terme : celui qui est « assis devant »). Pourtant ce sont les ministres qui suscitent et fortifient l'Eglise par la prédication et les sacrements : à cet instant, tout en étant de/dans la communauté, ils se situent face à elle, ils pré-sident l'assemblée en l'absence du véritable président qu'est le Christ, dans le sens où ils portent la Parole et administrent les sacrements en l'absence de Celui qui est la Parole.

Dans cette situation, si le ministre n'est pas médiateur, il est bien une médiation.

Comme serviteur de la Parole de Dieu, parole de grâce et de salut (A.4), **cette représentation symbolique** (reprise par exemple dans le rapport préalable page 11) s'étend au-delà du « champ ecclésial », pas seulement en tant que croyant et au nom du sacerdoce de tous les croyants, mais aussi en vertu de son ministère spécifique.

Vocation et charisme spécifique du ministre

L'appel de Dieu au ministère passe donc par l'Eglise mais aussi la dépasse (au-delà dit le texte). L'Eglise discerne, reconnaît tout ministère mais c'est Dieu qui donne à l'Eglise les ministères dont elle a besoin (selon la vieille formule synodale souvent répétée dans l'ERF). Le synode dira suscité par Dieu.

Nous avons là, me semble-t-il, une conception réformée classique du ministère : **il n'est pas une simple émanation du sacerdoce universel** (parce que tout le monde aurait un même ministère que quelque uns exerceraient à plein temps avec une formation plus poussée) mais le ministre a quelque chose d'autre, qui vient de Dieu que l'on appelle plus loin « vocation, appel ou charisme spécifique (A.5). S'il appartient au peuple des croyants et en partage le sacerdoce (universel), il exerce en même temps un ministère de nature différente, je veux dire une vocation et un charisme spécifique (pour reprendre les mots du synode).

C'est ce que signifie la liturgie de reconnaissance des ministères dans laquelle les engagements autant que la prière d'épiclesse et l'imposition des mains marquent sa particularité.

La mention de cette reconnaissance par l'Eglise (A.5) souligne un autre aspect non négligeable : c'est dans l'articulation **vocation interne/vocation externe** que se joue le ministère : il n'est pas pure illumination personnelle, personne ne décrète tout seul qu'il a reçu un ministère, personne ne se déclare soi-même ministre ni ne se reconnaît ni ne se discerne lui-même tout seul. C'est l'Eglise qui discerne, reconnaît, accueille, nomme... et accompagne : d'où les propositions pratiques du

synode pour mieux aider aujourd'hui le ministre à se replacer régulièrement devant sa vocation, non pas tout seul mais en lien avec l'Eglise.

Personnel, collégial, communautaire

Nous avons évoqué le ministère communautaire de tous les chrétiens (A.1) et le ministère personnel au charisme spécifique de la prédication et des sacrements qui suscitent et fortifient l'Eglise. Il faut aussi signaler les ministères collégiaux auxquels participent membres de l'Eglise et ministres. Ils font également l'objet d'une reconnaissance, d'un engagement, d'une imposition des mains et d'une épiclese.

Le synode les évoque dans la note 1 puis dans le point C pour ceux qui sont en lien avec les ministres : conseils presbytéraux, régionaux, national...

L'équilibre entre les trois types de ministère (cf le BEM) est toujours délicat quand on ne veut qu'aucun n'annihile les deux autres. Le texte synodal laisse apparaître cette difficulté toute pratique dans sa recherche de formaliser les relations entre ministères personnels et ministères collégiaux, sans lien de subordination de l'un envers l'autre, et sans les entraver dans une forme contractuelle trop figée qui tuerait toute impulsion de l'Esprit, toute liberté du ministre ou tout discernement du collègue.

Le ministre est à la fois « dans » et « à côté » de la communauté (face à elle ?) en ce sens qu'il participe pleinement au ministère collégial tout en étant dans une certaine altérité puisque son ministère est spécifiquement arrimé à cette Parole qu'on ne peut lier d'aucune manière.

Ce qui m'intéresse donc ici, c'est **l'imbrication des trois types de ministère** (collégial, communautaire et personnel). Le ministre portant un ministère personnel spécifique, n'en est pas moins participant au sacerdoce de tous les croyants (comme baptisé) et au ministère collégial du conseil. Inversement, un membre de l'Eglise, donc participant au sacerdoce universel des croyants, n'en est pas moins appelé à participer à tel ministère collégial pour un temps donné ou à pratiquer ponctuellement tel acte faisant partie de la spécificité du ministère pastoral personnel. Il y a donc comme une imbrication des trois types de ministère qui n'enlève rien à la spécificité de chacun. Cette imbrication maintient une communion entre les différents types de ministères de l'Eglise, **une union « sans confusion ni séparation »**...

Ministère pastoral et dimension épiscopale...

Non pas en soi, mais en tant qu'appelé de Dieu et serviteur de la Parole (prédication et sacrement), le ministre « suscite, fortifie, fait croître l'Eglise (A3), possède une compétence théologique (A4), interprète la Bible, écoute, accompagne, veille sur chacun (A5), fédère. Sa vocation et son charisme spécifique lui confèrent une autorité particulière... autant de mots qui définissent le ministère de l'évêque traditionnellement répartie dans le monde réformé sur les trois dimensions du ministère : personnelle, collégiale, communautaire³. De part la centralité de la Parole et des sacrements dans l'édification de l'Eglise, tout ministère pastoral personnel participe, aussi de manière centrale, à l'exercice de l'épiscopat dans l'Eglise.

On ne s'étonnera pas du rôle important que jouent les ministres dans les organes de gouvernement de l'Eglise : si le président du conseil presbytéral n'est pas toujours un ministre, c'est aujourd'hui le cas pour la présidence d'un conseil régional ou du conseil national ; de même, les synodes comprennent entre 1/3 et la moitié de ministres.

Vigilance, unité, enseignement, lien avec l'Eglise universelle, autorité... s'il partage ces fonctions avec d'autres types de ministères, le pasteur les concentre et les rassemble dans la spécificité de son ministère, réaffirmée lors de ce synode, autour de cette colonne vertébrale qu'est la prédication (au sens large) et les sacrements qui « font » l'Eglise.

Il y a sans doute encore à creuser et à préciser. Mais il me semble qu'à la table œcuménique, pour peu qu'on ne caricature pas les choses, cette approche réformée des ministères est utile à mettre au débat dans la recherche d'une Eglise dont les « formes » disent au mieux l'évangile dans notre

temps. C'est en cours au comité mixte Communion luthéro-réformée/catholiques et dans bien d'autres rencontres œcuméniques ⁴.

Dans sa conclusion, la décision exhorte d'ailleurs à poursuivre ces dialogues et invite les ministres à mieux partager leur ministère avec ceux des autres Eglises.

On ne pouvait espérer meilleure conclusion œcuménique !

(Gill DAUDE, Mai 2004)

¹ Nous notons ainsi le point A, 3^{ème} alinéa.

² On pourrait aussi citer la déclaration commune sur le baptême du comité mixte catholiques/protestants de 1968.

³ On méconnaît à ce sujet les rapports, débats et décisions du Synode de 1964 sur la dévolution de l'autorité dans l'Eglise Réformée, autorité qui s'exerce de manière didactique par le synode lorsqu'il formule la foi et la discipline, sous sa forme épiscopale par les conseils, et sous sa forme pastorale par les présidents. Ceux-ci ont pour charge « de manifester dans un ministère personnel le caractère pastoral de l'autorité ».

⁴ Un petit compendium rassemblant ces textes est disponible au service œcuménique.

- **"Le ministère épiscopal au sein de l'apostolicité de l'Eglise"**. Un texte très important pour le dialogue œcuménique (en français), de la Fédération Luthérienne Mondiale. (ci-dessous)

- **Les ministères en perspectives œcuméniques** (septembre 2003)

Ce document recueille quelques textes œcuméniques importants sur les ministères. (ci-dessous)

- Voir aussi le dossier FPF **"Femmes, protestantes et ministres"** 2002 (ci-dessous)

- **L'ordination des femmes, extrait du BEM**, document du Conseil œcuménique des Eglises (Foi et constitution - 1973) (ci-dessous)

FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE
LE MINISTÈRE ÉPISCOPAL
AU SEIN DE L'APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE
DÉCLARATION DE LUND – 2007

I. INTRODUCTION

1. Depuis quarante ans, la Fédération luthérienne mondiale (FLM) a été un partenaire des dialogues œcuméniques internationaux. Dans ces dialogues, les participants luthériens ont cherché à rendre témoignage de l'enseignement de l'évangile tel qu'il a été maintenu dans la tradition luthérienne, tout en apprenant des représentants d'autres traditions dans lesquelles l'évangile a été enseigné sous des formes et dans des contextes différents. Dans plusieurs de ces dialogues, le ministère épiscopal a été un des thèmes retenus en raison des possibilités qu'il offrait aux Églises concernées de promouvoir l'unité visible de l'Église. Le rôle du ministère épiscopal en relation avec l'apostolicité de l'Église a fait l'objet d'une recherche particulière qui a débouché sur d'importants accords. Certains de ces accords ont conduit à des formes de communion qui nous engagent¹.

2. Bien que les accords œcuméniques aient été analysés et reçus différemment au sein des Églises membres de la FLM, les vastes processus de réflexion auxquels ont donné lieu les dialogues théologiques constituent en eux-mêmes une source d'informations pour la vie de la FLM en tant que communion d'Églises. Il existe une base confessionnelle commune aux Églises luthériennes et une variété de traditions à propos du ministère épiscopal. Cette situation nécessitait des éclaircissements dans l'intérêt même de la communion luthérienne². La présente déclaration, élaborée à la suite de recherches et de délibérations approfondies, veut exprimer les éléments communs qui existent entre les Églises luthériennes dans leur enseignement et leurs pratiques au sujet de l'*episkopé*.

3. Cette déclaration s'inscrit dans le cadre du mouvement œcuménique au sein duquel la FLM a été et demeure un participant engagé. S'inspirant largement des rapports émanant des dialogues bilatéraux et multilatéraux, au point d'en reprendre souvent les mêmes formulations, elle est l'aboutissement d'un processus d'étude lancé par la FLM en 2000. Cinq rencontres régionales ont eu lieu. En 2002, les membres luthériens du dialogue international présentèrent le document *Le ministère épiscopal au sein de l'apostolicité de l'Église*, qui fut envoyé en 2003 à toutes les Églises membres de la FLM pour qu'elles puissent l'étudier et faire part de leurs réactions. La présente déclaration, formulée à la demande du Conseil de la FLM, réuni à Bethléem en 2005, repose sur la Déclaration de 2002, mais tient compte de toutes les observations et des propositions faites par les Églises membres. Elle a fait l'objet de longs débats et de corrections avant d'être adoptée par le Conseil réuni à Lund, en Suède, en mars 2007 – réunion qui s'est déroulée parallèlement à un colloque de responsables d'Églises de la FLM et au cours de laquelle fut célébré le 60^{ème} anniversaire de la FLM. Pour plus de détails sur le processus qui a mené à cette déclaration, on se reportera à l'annexe jointe à ce document.

4. Remarques sur la terminologie : les termes épiscopat et *episkopé* se réfèrent au verbe grec *episkopein*, qui signifie veiller sur, discerner et exercer une surveillance. Dans les Églises luthériennes, l'*episkopé* (supervision) au sens large est exercée par des

personnes ordonnées, des synodes et des institutions collégiales spécialement conçues à cet effet. Ces organismes comprennent généralement à la fois des membres ordonnés et non ordonnés. Dans le cadre de cet *episkopé*, les Églises luthériennes attribuent des tâches de supervision particulière à un ministère régional, à des évêques et autres responsables portant différents titres (président d'Église, éphore, pasteur synodal, etc...), qui exercent de façon personnelle, collégiale et communautaire, une forme supra-paroissiale de ministère ordonné en vue d'assurer un discernement et une direction spirituels. Dans le présent texte, les termes « ministère épiscopal » et « ministère de l'*episkopé* » sont utilisés pour désigner ce ministère ordonné de supervision pastorale. Cependant, ainsi qu'il a été mentionné plus haut, le service de l'*episkopé* au sens large est aussi exercé par des formes coopératives, synodales de supervision, auxquelles participent des laïcs et des personnes ordonnées, suivant les règles et les règlements en vigueur.

II. FONDEMENTS BIBLIQUES ET HISTORIQUES

Le Nouveau Testament³

5. Les écrits canoniques du Nouveau Testament témoignent d'une époque de l'histoire de l'Église où des systèmes ecclésiaux différents ont été mis en place et ont coexisté dans une certaine interaction. Certains de ces écrits ne font guère état des préoccupations que pouvaient susciter ces systèmes ou la direction ecclésiale, tandis que d'autres révèlent des différences dans la manière d'aborder le sujet. Selon un point de vue œcuménique qui fait l'unanimité aujourd'hui, le Nouveau Testament ne décrit pas un système unique de ministère qui puisse servir de modèle aux futures structures dans l'Église. Au contraire, on trouve dans le Nouveau Testament une grande diversité de formes qui témoignent d'une évolution qui s'est faite à diverses époques et en des lieux divers.

6. Toutefois, selon de nombreuses indications dans le Nouveau Testament, une organisation des ministères et des titres ecclésiaux était en gestation, même si ces derniers n'étaient pas encore définis clairement ni acceptés de tous. Les premières communautés chrétiennes n'ont jamais existé sans que des personnes aient des responsabilités précises. La pluralité des conceptions ecclésiales dans le Nouveau Testament peut expliquer la diversité des structures ministérielles. L'Église doit en permanence relever le défi de l'adéquation des structures du ministère et de l'Écriture.

7. En grec biblique, l'*episkopé* se rapporte à la venue de Dieu (cf. Luc 19,44 ; 1 Pierre 2,25). Dans les rares cas où le sujet n'est pas divin, mais humain, il peut aussi se rapporter à une charge ecclésiale. Dans Actes 1,16s, l'élection d'un nouvel apôtre pour remplacer Judas est décrite comme un accomplissement du Psaume 109,8 (LXX) : « Qu'un autre prenne sa charge » (*ten episkopen autou*). Dans 1 Timothée 3,1, l'*episkopé* fait référence à une charge précise à laquelle quelqu'un peut aspirer. Le terme *episkopos* apparaît cinq fois dans le Nouveau Testament. 1 Pierre 2,25 décrit le Christ comme le berger et le gardien de nos âmes ; Philippiens 1, 1 mentionne la présence de plusieurs *episkopoi* à Philippi – les destinataires de l'Épître comprenant des *episkopoi* et des *diakonoi* (mais pas des *presbyteroi*) ; Actes 20,28 et Tite 1, 59 utilisent *presbyteros* et *episkopos* comme des synonymes.

8. Plus que d'autres écrits dans le Nouveau Testament, les Épîtres pastorales établissent un lien entre la transmission fidèle de l'enseignement apostolique et la transmission ordonnée des charges ecclésiales. Cependant, le tableau est loin d'être clair ou complet.

Ces Épîtres soulèvent aujourd'hui différentes questions quant aux caractéristiques de la structure ecclésiale qu'elles préconisent et qu'elles reflètent en partie. Elles attestent cependant que l'activité charismatique de l'Église était en voie d'institutionnalisation avec la création de ministères revêtus du manteau prophétique.

9. 1 Timothée et Tite, Épîtres écrites au nom de Paul et établissant l'autorité de l'Apôtre, redisent ce qui est considéré comme l'enseignement de Paul pour la génération à venir. Leur but est de protéger l'héritage apostolique (paulinien) à un moment où il paraît menacé et attaqué par des spéculations qui le dénaturent et par des attitudes subversives. Elles expriment une inquiétude croissante envers les formes de transmission de la foi et l'authenticité de la vie et de l'enseignement de ceux qui exercent des ministères, car la continuité avec l'enseignement des apôtres (notamment celui de Paul) est considérée comme critère de la fidélité.

10. Les Épîtres pastorales attestent d'un rite de l'ordination par imposition des mains. Dans 2 Tim. 1,6, Paul est celui qui impose les mains, tandis que le passage dans 1 Tim. 4,14 laisse supposer que l'imposition des mains est le fait d'un collègue des anciens. Selon 1 Tim. 4,14, trois éléments interviennent : un don (*charisma*), une prophétie et un acte d'imposition des mains. Il est difficile de savoir comment ces éléments se rattachent à un événement rituel. Mais il ne fait aucun doute que l'imposition des mains fait office d'initiation à un poste de responsable marqué de l'Esprit. Dans les Épîtres pastorales, la notion de charisme apparaît seulement en relation avec l'ordination. Le don stimulant accordé par l'Esprit est le charisme du ministère. Le rite est mentionné dans le contexte d'une exhortation dans laquelle Timothée se voit rappeler ses obligations. Ainsi il semble que l'autorité réelle et effective des ministres reste fondée sur la vérité de la doctrine qu'ils sont invités à défendre, et qu'elle en dépend.

11. Par ailleurs, les Actes des Apôtres laissent supposer l'existence d'un lien entre l'acte d'imposition des mains et le don de l'Esprit. Cet acte est néanmoins associé au baptême ou il le suit directement, et lorsque les Sept sont désignés pour exercer un ministère de service et installés dans Actes 6, l'une des conditions préalables est qu'ils soient déjà « remplis d'Esprit ». L'imposition des mains qui suit leur désignation ne leur confère pas un charisme particulier, c'est un acte qui affirme leur désignation et leur donne l'autorisation d'exercer une tâche spécifique. Cependant, la fonction du rite de l'imposition des mains dans Actes 6,6 et 13,3 se rapproche déjà de ce qu'elle semble être dans les Épîtres pastorales : un signe de désignation et d'installation, dans la prière, à une tâche ou à une fonction particulière.

L'Église primitive

12. Dans l'histoire de l'Église primitive, Ignace, Irénée et Cyprien représentent trois figures ou modèles principaux de ministère épiscopal à l'époque prénicéenne. Pour *Ignace d'Antioche* (vers 35 – vers 107), l'évêque est avant tout celui qui préside l'eucharistie. L'Église, selon lui, est par nature essentiellement eucharistique : il existe un lien organique entre le Corps du Christ conçu en tant que communauté et le corps du Christ conçu en tant que sacrement. Le thème de l'unité et de l'interdépendance entre un évêque, un corps eucharistique et une Église revient souvent dans ses écrits. Il convient ici de rappeler qu'à l'époque d'Ignace, il n'y avait qu'un seul évêque et qu'une seule assemblée eucharistique dans une ville.

13. *Irénée de Lyon* (vers 130 – vers 200) a confirmé la validité de l'enseignement eucharistique d'Ignace, tout en insistant davantage sur le rôle de l'évêque en tant que

précepteur de la foi. C'est l'époque du conflit avec le gnosticisme. Pour Irénée, l'évêque est, avant tout, celui qui maintient la continuité de l'enseignement apostolique dans la succession des apôtres. C'est grâce à la proclamation fidèle de l'Évangile par l'évêque dans chaque Église locale que l'unité et la continuité de la tradition apostolique sont préservées dans l'Église.

14. Pour *Cyprien de Carthage* (mort en 258), l'accent doit être mis sur le ministère de l'évêque en tant que lien d'unité entre les Églises locales au sein de l'Église universelle. Il met ainsi clairement en évidence l'aspect collégial du rôle de l'évêque. Les évêques sont considérés comme faisant partie d'un réseau qui s'étend au monde entier. Ils se réunissent en conciles et s'expriment d'une seule voix sous la conduite de l'Esprit, de la sorte ils sont ensemble responsables du maintien de l'enseignement et de l'unité des Églises.

15. Ces trois conceptions du rôle des évêques dans l'Église primitive qui représentaient a) des liens d'unité entre les Églises locales à travers le maintien de la communion eucharistique, b) la continuité de l'enseignement apostolique et c) la supervision collégiale des Églises, ont gardé toute leur importance pendant le Moyen Âge au milieu de situations historiques complexes ainsi que pour les Réformateurs.

16. À partir du début du 4^{ème} siècle, l'*episkopos* supervisait non pas une seule communauté eucharistique, mais tout un ensemble de communautés dirigées par des presbytres (même si les régions de supervision étaient souvent très petites, comparées aux normes actuelles). Par « Église locale », on désigna finalement l'ensemble des communautés que dirige l'*episkopos* et non une seule communauté eucharistique.

17. L'histoire de l'Église primitive montre la nécessité d'assurer une continuité à travers des personnes exerçant des responsabilités à l'égard de la proclamation, des sacrements et de la discipline de l'Église. Ainsi les évêques étaient au service de l'unité de l'Église. Cependant, leur ministère n'offrait pas, et n'offre pas, la garantie que la continuité de l'Église est assurée dans l'unité et la vérité.

La Réformation

18. Pendant la Réformation, les chrétiens protestants confessèrent dans la *Confession d'Augsbourg* que, pour réveiller et affermir notre foi, Dieu a institué le ministère de la Parole grâce auquel la Parole de Dieu est proclamée et les sacrements sont célébrés (CA 5). Nul ne doit exercer ce ministère à moins qu'il n'ait reçu une vocation régulière de l'Église (CA 14 et 28). L'autorité du ministre dépend en dernier lieu de Dieu qui a institué le ministère afin que l'Église tout entière puisse recevoir la Parole du Christ.

19. Pour Martin Luther, tous les croyants chrétiens partagent un sacerdoce commun et spirituel en Christ, le Grand Prêtre. Sur la base de 1 Pierre et Apocalypse 1, tous les chrétiens sont prêtres (*hieroi*) à travers la foi seule par la renaissance spirituelle reçue au baptême et vécue pleinement dans le témoignage, l'intercession et le service. La grâce et le salut de Dieu rendent tous les chrétiens égaux devant Lui et empêchent leur séparation en conditions ou en classes distinctes. La fonction du ministère public, par ses origines et l'autorité que lui confère la Parole de Dieu, est d'être au service du peuple de Dieu tout entier.

20. Par l'ordination, un pasteur est appelé à prêcher, à baptiser et à administrer l'eucharistie conformément au mandat du Christ et à la promesse qui s'y rapporte. Dans la partie centrale de la liturgie d'ordination, le don de l'Esprit Saint est invoqué pour

exprimer que le pasteur dépend du soutien permanent de Dieu pour accomplir toutes ses tâches ministérielles. Se réclamant de l'ordonnance du Christ et confiant dans sa promesse, un pasteur s'exprime et agit au nom du Christ. Les sacrements sont efficaces même s'ils sont administrés par des prêtres impies (cf. CA 8). Ainsi qu'il est affirmé dans *l'Apologie de la Confession d'Augsbourg* : « Quand [les prêtres] offrent la Parole du Christ, quand ils offrent les sacrements, ils les offrent en lieu et place du Christ. C'est ce que nous enseigne cette sentence du Christ, afin que nous ne soyons pas heurtés par l'indignité des ministres »⁴.

21. Conformément à la pratique de la Réformation, l'ordination comprend la prière et l'imposition des mains, comme éléments constitutifs. Dieu le Saint Esprit ordonne et affirme que la personne tout entière est au service du ministère de la Parole et des sacrements. Assurée que ces prières sont entendues, la personne est ordonnée avec les termes de 1 Pierre 5,1b-4. La théologie du ministère à l'époque de la Réformation est bien résumée par un formulaire d'ordination à Wittenberg : « Le ministère de l'Église est particulièrement important et nécessaire pour toutes les Églises, et il est donné et préservé par Dieu seul »⁵.

22. Dans l'esprit des réformateurs, le ministère qui consiste à annoncer l'Évangile par la Parole et les sacrements est une seule et même charge. Luther place fondamentalement cette charge dans le contexte de la paroisse locale qui se rassemble en un lieu donné pour l'office divin. Sa position est en cela très proche de celle des Pères de l'Église pour qui la communauté eucharistique était au cœur de toute réflexion sur l'Église. Pour les Pères de l'Église comme pour les réformateurs luthériens, c'est dans le culte paroissial que l'Église universelle est présente. Alors que la Parole est toujours prêchée et les sacrements toujours administrés localement, ils sont en même temps les marques de l'Église une et universelle : « Nous enseignons aussi qu'il n'y a qu'une Sainte Église chrétienne et qu'elle subsistera éternellement. Elle est l'Assemblée de tous les croyants parmi lesquels l'Évangile est enseigné purement et où les Saints Sacrements sont administrés conformément à l'Évangile » (CA 7).

23. Les réformateurs ont reconnu l'utilité d'un ministère épiscopal dont la tâche est d'ordonner et de superviser, et déployé des efforts considérables pour conserver l'organisation épiscopale traditionnelle, dans la mesure où ceux qui détenaient ce ministère autorisaient la proclamation de l'Évangile (CA 28, Apol. 14)⁶. Au seizième siècle, cependant, les évêques diocésains dans le Saint Empire romain n'étaient généralement guère enclins à ordonner les partisans de la Réformation. Dans ces situations, les réformateurs enseignaient que les pasteurs présidaient de manière légitime aux ordinations. Pour certains réformateurs, il était envisageable que, dans des situations d'urgence où évêques ou pasteurs n'avaient pas été disponibles pendant plusieurs années à la suite, des communautés puissent elles-mêmes ordonner des pasteurs par la prière et l'imposition des mains.

24. S'agissant du ministère épiscopal, d'autres facteurs historiques ont aussi joué un rôle dans la Réforme luthérienne. Les évêques du Saint Empire romain étaient en même temps des princes séculiers et, en tant que tels, ils occupaient des postes de premier plan dans les institutions publiques et politiques. Ils se servaient souvent de leur pouvoir temporel dans les affaires ecclésiales et de leur pouvoir ecclésial dans les affaires temporelles en ayant recours à des méthodes discutables, et ils avaient tendance à négliger les devoirs qui leur incombaient en tant que responsables spirituels. Les réformateurs ont sévèrement critiqué cet état de choses en soulignant que la tâche première des évêques était de prêcher l'Évangile et l'amour du Christ (CA 28).

25. Comme l'a montré la recherche historique, la « succession apostolique » conçue comme une succession de consécration épiscopales jugée essentielle pour exercer le ministère épiscopal, n'est pas un concept datant du Moyen Âge et n'a pas été débattue au moment de la Réformation jusque dans les années 1540. Luther a néanmoins évoqué ouvertement la nécessité de la succession des ministres dans l'Église : « Or, si les apôtres, les évangélistes et les prophètes ne sont plus en vie, d'autres les ont remplacés et les remplaceront jusqu'à la fin du monde, car l'Église durera jusqu'à la fin du monde, aussi les apôtres, les évangélistes et les prophètes doivent rester, quel que soit leur nom, pour servir la Parole et l'œuvre de Dieu »⁷.

26. L'Évangile prêché dans les communautés est une voix vivante (*viva vox evangelii*). Toutefois, la prédication correcte de l'Évangile en tous lieux ne peut pas être tenue pour acquise parce qu'un faux enseignement est toujours possible comme on le voit dans la réalité. C'est pourquoi des visites de supervision furent rapidement organisées dans les régions adhérant à la Réformation. Les réformateurs admirent clairement et affirmèrent la nécessité du ministère de l'*episkopé* (surintendants). La Confession d'Augsbourg déclare l'obéissance à l'évêque de droit divin, *de iure divino* (CA 28)⁸, mais donne aussi aux communautés le mandat de refuser l'obéissance aux évêques dont l'enseignement n'est pas conforme à l'Évangile. Ceci présuppose que les communautés, vivant dans la parole de Dieu, sont capables d'identifier la voix du bon berger (Jean 10,27) et de distinguer les vrais des faux enseignements⁹.

III. MISSION ET APOSTOLICITÉ DE L'ÉGLISE

27. De même que l'Église est liée au Christ et reçoit les bénédictions de sa justice, elle participe aussi à la mission du Christ, qui est envoyé par le Père dans l'Esprit Saint. Comme le Christ est envoyé, à son tour il envoie ses disciples (Jean 20,21). « C'est au nom du Christ que nous sommes en ambassade, et par nous c'est Dieu lui-même qui, en fait, vous adresse un appel. Au nom du Christ, nous vous en supplions, laissez-vous réconcilier avec Dieu » (2 Co 5,20). L'Église est appelée à servir la proclamation de la réconciliation et à pratiquer l'amour guérisseur de Dieu dans un monde meurtri par la persécution, l'oppression et l'injustice, manifestant ainsi le mystère de l'amour de Dieu, de sa présence et de son Royaume. Le ministère de supervision (*episkopé*) qui est spécialement responsable de veiller à l'unité et à la croissance de l'Église, doit être vu en relation avec cette mission de l'ensemble du peuple de Dieu qu'est l'Église.

28. Jésus a envoyé Marie-Madeleine « annoncer » qu'elle avait vu le Seigneur ressuscité (Mt 28,10, Luc 24,10, Jean 20,17b)¹⁰. Après que Marie-Madeleine et les autres femmes eurent annoncé la bonne nouvelle et après l'apparition de Jésus aux disciples, ils sont envoyés pour « de toutes les nations faire des disciples ». Le Christ ressuscité leur promet d'être avec eux dans cette mission « jusqu'à la fin des temps » (Mt 28,20). La mission à laquelle les apôtres furent appelés reste celle de toute l'Église à travers l'histoire. Comme cette mission façonne l'Église, celle-ci est à juste titre appelée apostolique.

29. Transmettre cette mission (*traditio*), où le Christ, comme Parole de Dieu, est rendu présent par le Saint Esprit, c'est ce que signifie, avant tout, tradition apostolique. La tradition apostolique dans l'Église implique la continuité dans la permanence des caractéristiques de l'Église des apôtres : témoignage de la foi apostolique, proclamation de l'Évangile et interprétation fidèle des Écritures, célébration du baptême et de l'eucharistie, exercice et transmission des responsabilités ministérielles, communion

dans la prière, l'amour, la joie et la souffrance, service auprès de ceux qui sont dans la maladie et le besoin, unité des Églises locales et partage des biens que le Seigneur a donnés à chacun. La succession apostolique, c'est la continuité d'une telle tradition.

30. Par le baptême, chaque chrétien est appelé et fortifié pour participer à cette mission. Dieu le Saint Esprit déverse ses dons sur l'ensemble de l'Église (Ep 4,11-13, 1 Cor. 12,4-11) et motive des hommes et des femmes pour contribuer à nourrir la communauté. Ainsi toute l'Église, et chacun de ses membres, s'associe à la transmission de l'Évangile en paroles et en actes, et participe ainsi à la succession apostolique de l'Église.

31. Pour les luthériens, l'enseignement apostolique est exprimé essentiellement dans les Écritures, la « norme normante » (*norma normans*) de la foi, ainsi que dans les Credo œcuméniques historiques et dans les écrits confessionnels luthériens, la « norme normée » (*norma normata*). Il l'est aussi en permanence dans les traditions liturgiques du culte, dans les arts et l'architecture, la musique et la littérature spirituelle. Le Saint Esprit peut se servir des moyens les plus divers pour appeler et maintenir l'Église dans la tradition apostolique qui constitue son identité. En ce sens, l'Église tout entière est une communauté de tradition vivante, dont les formes d'expression sont abondantes et variées. En tant que don de Dieu en Christ par l'Esprit Saint, l'apostolicité est une réalité aux nombreuses facettes, se manifestant surtout dans l'enseignement, la mission et le ministère de l'Église. La fidélité à laquelle Dieu appelle l'Église est ancrée dans la fidélité de Dieu qui cherche à préserver l'Église dans la vérité et l'amour divins malgré les divisions au sein de l'Église, son ambiguïté et son infidélité.

32. En tant qu'Églises de Jésus-Christ, les Églises luthériennes revendiquent cette identité apostolique. Les réformateurs luthériens ont estimé que le caractère apostolique de la théologie et de la pratique pastorale de l'Église occidentale était menacé. La Réformation eut pour but le renouveau de l'Église catholique dans une vraie continuité avec la mission évangélique des apôtres.

33. La succession de l'Église par rapport aux apôtres a parfois été réduite à quelques aspects isolés de continuité. Ainsi la « succession apostolique » n'a parfois été mise en rapport qu'avec des formes particulières de continuité du ministère épiscopal, comme une chaîne ininterrompue de l'imposition des mains. A l'époque de la Réforme, les Églises luthériennes mirent l'accent sur différentes formes de continuité, telles que la continuité du peuple de Dieu dans la foi de l'Évangile, la continuité du ministère ordonné et la continuité de lieu. Toutes les Églises luthériennes estimèrent qu'elles avaient maintenu le ministère apostolique institué par Dieu.

34. Les récents dialogues œcuméniques ont dépassé les visions limitées de la succession apostolique, et développé une compréhension plus riche et plus complète de ce qu'est le caractère apostolique de l'ensemble de l'Église, qui continue, dans l'Esprit, à poursuivre sa mission apostolique. Cette compréhension plus profonde a enrichi la théologie et la pratique de diverses Églises, tout en ouvrant des possibilités œcuméniques nouvelles, parce que les Églises peuvent plus facilement reconnaître le caractère apostolique les unes des autres. Pour un tel enrichissement, les luthériens ne peuvent qu'exprimer leur gratitude et s'efforcer d'être eux-mêmes davantage fidèles à la plénitude de la tradition apostolique.

IV. LE MINISTÈRE ORDONNÉ AU SERVICE DE LA MISSION APOSTOLIQUE DE L'ÉGLISE

L'apostolicité de l'Église et le ministère ordonné

35. La continuité apostolique de toute l'Église inclut une continuité ou succession du ministère ordonné. Cette succession est au service de la continuité de l'Église dans sa vie en Christ et sa fidélité à l'Évangile transmis par les apôtres. Le ministère ordonné, le service de la Parole et des sacrements, a une responsabilité propre, celle de témoigner de la tradition apostolique et de la proclamer de nouveau avec autorité à chaque génération.

36. Notre baptême nous fait participer au sacerdoce du Christ, et donc à la mission de toute l'Église. Tous les baptisés sont appelés à participer au culte (*leitourgia*), au témoignage (*martyria*) et au service (*diakonia*) et à en partager la responsabilité. Cependant le baptême lui-même ne confère pas, à la différence du ministère ordonné, une charge dans l'Église. « Ce qui est la propriété commune de tous, aucun individu ne peut se l'attribuer à lui-même sans y être appelé »¹¹. Les personnes ordonnées assument une tâche précise dans l'Église au service de la mission et du ministère de l'ensemble du peuple de Dieu.

37. Le ministère public ordonné de la Parole et des sacrements est l'un des dons que Dieu fait à l'Église; il est essentiel pour que l'Église remplisse sa mission. L'ordination donne le mandat et l'autorisation de proclamer publiquement la Parole de Dieu et d'administrer les saints sacrements. Ce ministère particulier que confère l'ordination est, en tant que service de la parole et des sacrements, nécessaire pour que l'Église soit ce que Dieu l'appelle à être. Puisque ce ministère est un don de Dieu, il n'est la possession personnelle d'aucun ministre en particulier. Les Églises luthériennes, de même que d'autres Églises, ordonnent les ministres à vie. Mais l'exercice réel du ministère ordonné est soumis à la discipline, aux règles et aux règlements de l'Église.

38. Le ministère ordonné est une donnée permanente de l'Église. Pour que l'Église puisse rendre compte de son action dans le monde, ce ministère doit toujours être clairement identifiable et son service doit être exercé en fonction des exigences missionnaires de chaque époque et des circonstances. En complément au service du ministère ordonné, des Églises peuvent parfois, par une bénédiction ou une autorisation, permettre à des chrétiens laïcs de remplir certaines tâches qui peuvent relever du ministère pastoral. L'exercice de ces tâches correspond à des aspects particuliers du ministère de l'Église tout entière.

39. L'ordination des diacres est une question ouverte au sein de la communion luthérienne sur le plan mondial. De même, la manière de comprendre les liens qui existent entre les ministères des diacres, des pasteurs et des ministères épiscopaux par rapport au ministère ordonné de l'Église ne fait pas l'unanimité. Certaines Églises luthériennes sont allées loin en reconnaissant un triple ministère tandis que d'autres estiment que ce modèle ne leur convient pas. D'une manière générale, la tradition luthérienne ne considère pas le ministère diaconal comme une simple étape menant à l'ordination pastorale, mais comme un service distinct qui dure souvent toute une vie. Il peut s'agir d'un ministère laïc ou bien, comme dans le cas de certaines Églises luthériennes, d'une partie intégrante du ministère ordonné¹².

Le ministère ordonné des femmes et des hommes

40. Dans l'histoire de l'Église, le rôle des femmes a malheureusement été largement occulté, comme celui de Junias que Paul appelle apôtre (Rm 16). Dans certains cas, c'est même jusqu'à leur nom qui a été oublié, comme celui de la femme au bord du puits (Jean 4) et celui des filles qui prophétisaient à Philippes (Actes 21). Pendant des siècles, les Églises luthériennes, comme les autres Églises, n'ont ordonné que des hommes. Aujourd'hui, la grande majorité des luthériens appartient à des Églises qui ordonnent aussi bien les femmes que les hommes. Cette pratique reflète une interprétation renouvelée du témoignage biblique. L'ordination des femmes exprime une conviction : la mission de l'Église a besoin, au sein du ministère public de la Parole et des sacrements, des dons des hommes et des femmes, et limiter ce ministère aux hommes obscurcit la nature de l'Église en tant que signe de notre réconciliation et de l'unité en Christ par le baptême par-delà les divisions que sont l'ethnicité, le statut social et le sexe (Gal. 3,27-28).

41. La Fédération Luthérienne Mondiale s'est engagée à propos de l'ordination des femmes. La 8^{ème} Assemblée de la FLM a déclaré : « Nous remercions Dieu de ce don généreux et enrichissant découvert par nombre de nos Églises membres que constitue l'ordination des femmes au ministère, et nous prions pour que tous les membres de la FLM – et d'autres Églises de la famille œcuménique – reconnaissent et fassent leur ce don divin qu'est le ministère ordonné des femmes et leur accession à d'autres postes responsables dans l'Église du Christ ».

42. Aujourd'hui, dans de nombreuses Églises membres de la FLM, et dans la majorité des grandes Églises luthériennes, les femmes sont non seulement ordonnées pasteurs, mais aussi élues pour exercer le ministère épiscopal. Ceci est conforme à l'insistance mise par les luthériens sur l'unité du ministère ordonné.

L'*episkopé* exercé dans le ministère épiscopal

43. La communion des Églises locales exige une supervision pour servir la fidélité de l'Église. Il s'agit d'un ministère régional qui supervise plusieurs paroisses ou communautés. Sa tâche est de prendre soin de la vie de toute une Église. Son exercice fidèle à la lumière de l'Évangile est très important pour la vie de l'Église. Les Églises luthériennes ont généralement un ministère régional d'*episkopé* au sein du ministère de la Parole et des sacrements, même si ce ministère est structuré de différentes manières et exercé par des personnes portant des titres différents.

44. La présence et l'exercice d'un ministère spécial de supervision sont en harmonie avec le caractère confessionnel des Églises luthériennes. La *Confession d'Augsbourg* affirme le ministère des évêques dans l'Église (cf. CA 28). Elle part du principe que, bien que les évêques aient abusé de leur pouvoir temporel à la fin du Moyen Âge, une situation que les Réformateurs ont voulu radicalement changer, la proclamation de l'Évangile est facilitée et non pas entravée par le ministère de supervision, dès lors que celui est exercé correctement.

45. Les luthériens comprennent le ministère épiscopal comme une forme particulière du seul ministère pastoral, le *ministerium ecclesiasticum*, et non un ministère distinct. Les évêques (et les ministres de l'*episkopé* portant d'autres titres) sont eux-mêmes des ministres pastoraux de la Parole et des sacrements. C'est en ce sens que la CA 28 affirme que « le pouvoir des clefs ou le pouvoir des évêques est, d'après l'Évangile, un pouvoir et un ordre donnés par Dieu, de prêcher l'Évangile, de pardonner ou retenir le péché et

d'administrer les sacrements. Car le Christ a envoyé les apôtres avec cet ordre (Jean 20,21-23) : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie aussi... Recevez le Saint Esprit [...] ». Le ministère épiscopal est un ministère pastoral dont le mandat est exercé à un niveau régional, supra-paroissial.

46. Cependant, un ministre épiscopal étant responsable d'une zone géographique plus vaste que celle desservie par un simple pasteur de paroisse, le ministère épiscopal comporte certaines *propria* (tâches spécifiques) que ne partagent pas les pasteurs au plan local. Les ministres épiscopaux prennent des initiatives pour aider l'Église dans sa mission et sont des porte-parole de l'Église susceptibles de rendre compte publiquement de leur action¹³. Ils sont appelés à orienter la vie des communautés de la région dont ils ont la charge, en particulier par des visites, et à les aider à vivre ensemble. Ils ont autorité et compétence pour ordonner. Ils surveillent l'enseignement et les pratiques spirituelles dans l'Église, notamment celles exercées par des personnes ordonnées. Dans toutes ces *propria*, leur responsabilité particulière est de se soucier de la fidélité apostolique et de l'unité de l'Église dans son ensemble.

47. En tant que service dans le cadre du ministère ordonné, mandaté et exercé dans l'Église au niveau régional, le ministère épiscopal est exercé de façon personnelle, collégiale et communautaire. En tant que ministère de la Parole et du sacrement, le ministère de l'*episkopé* n'est jamais une simple question administrative ou institutionnelle, mais il est toujours exercé *personnellement*, en étant fondé sur une autorisation, un engagement et une responsabilité personnels. Il se situe à la fois à l'intérieur de la communauté et face à elle, au service de la continuité dans la foi apostolique.

48. Le caractère personnel du ministère ordonné ne peut pas être séparé de son aspect collégial. Le ministre épiscopal doit être exercé de façon *collégiale*, avec les ministres ordonnés des paroisses et que les autres ministres de supervision dans l'Église. Les ministres épiscopaux sont appelés à maintenir des relations collégiales approfondies avec leurs collègues d'autres Églises, notamment dans la même région du monde, contribuant ainsi à faire progresser l'unité de l'Église du Christ.

49. Le ministère épiscopal est aussi exercé de manière *communautaire*, en étant pleinement intégré dans les différentes parties de l'Église et leurs instances d'autorité à tous les niveaux, en encourageant la participation de la communauté au discernement de l'Évangile et l'engagement de tous envers la vie chrétienne par obéissance à la volonté de Dieu. Les ministres épiscopaux sont appelés à exercer leur rôle particulier de supervision pastorale en interaction et en coopération avec la communauté chrétienne au sens large, ce qui a des répercussions positives sur la manière dont le ministère épiscopal est exercé.

Le ministère épiscopal et les structures synodales de gouvernement ecclésiastique

50. Les évêques se voient confier un rôle spécifique de vigilance dans l'Église, mais l'ensemble de la communauté est, elle aussi, appelée à faire preuve de vigilance et à évaluer la façon dont le ministère épiscopal est exercé. La mise en place de divers comités, synodes, et autres institutions qui partagent les responsabilités de gouvernement avec l'évêque, est en harmonie avec les compréhensions luthériennes de l'Église. Dans les Églises luthériennes contemporaines, la direction d'Église est confiée globalement à des structures synodales et collégiales, auxquelles participent des laïcs et

des personnes ordonnées, et au sein desquelles le ministère épiscopal a un rôle clairement défini.

51. Dans l'Église, il n'y a pas une distinction absolue entre le fait de diriger ou d'être dirigé, entre l'enseignant et l'enseigné, entre ceux qui décident et ceux qui sont les objets de leurs décisions. Tous les membres de l'Église, laïcs et ordonnés, exerçant différents ministères, sont soumis à la Parole de Dieu ; tous et toutes sont faillibles et pécheurs, mais tous et toutes sont baptisés et reçoivent l'Esprit. Une responsabilité mutuelle lie les ministres ordonnés et les autres croyants baptisés. Le ministère épiscopal s'exerce au sein de la communion des *charismes* et d'une interaction totale des ministères dans l'Église.

52. Selon la compréhension luthérienne, l'Église exerce sa responsabilité doctrinale et pratique au moyen de débats ouverts et critiques et selon des processus ecclésiaux marqués par la transparence. Ces processus, qui peuvent souvent se dérouler dans un climat de tension, impliquent des personnes et des organismes d'Église ayant diverses responsabilités, aspirant au consensus et à une action consensuelle. En collaboration avec les théologiens, les pasteurs de paroisse et les personnes appelées à exercer un ministère d'enseignement ainsi qu'avec les laïcs engagés, les ministres épiscopaux sont plus particulièrement appelés à juger la doctrine dans la vie de l'Église et à rejeter un enseignement contraire à l'Évangile. La responsabilité des instances de direction dans l'Église (conseils paroissiaux et synodes) est de prendre des décisions en bonne et due forme pour veiller à ce que la vie institutionnelle et pratique de l'Église soit en conformité avec le message de l'Évangile et lui rende témoignage.

V. LE MINISTÈRE ÉPISCOPAL ET L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

L'unité en tant que caractéristique essentielle de l'Église

53. L'unité des fidèles consiste en leur participation par la foi à la communion d'amour entre le Père et le Fils, dans l'unité de l'Esprit. C'est un don fait par le Christ aux baptisés, et qui doit donc être reçu dans la foi. Au cœur de la foi, selon la tradition luthérienne, il y a la conviction que le Christ est réellement présent dans la communauté chrétienne par la Parole et les sacrements. Parce que le Christ ne peut pas être divisé, l'unité avec Dieu en Christ, rendue possible par les moyens de grâce, conduit à rechercher fondamentalement l'unité des chrétiens. Cette unité des fidèles avec Dieu est une unité profonde qui consiste en leur participation à la communion entre le Père et le Fils (Jean 17,20-23), partagée dans le Saint Esprit. L'unité des chrétiens ne devrait pas être considérée comme le fruit des seuls efforts humains. Elle est avant tout un don divin qui doit être accueilli joyeusement dans la foi et l'engagement.

54. Pour les luthériens, l'Église est une dans la proclamation commune de l'Évangile et la célébration des sacrements (CA 7). Chaque communauté priante autour de la Parole et des sacrements est l'Église dans sa signification théologique et sacramentelle. Toutes ces communautés sont indissolublement liées les unes avec les autres, un lien transcendant les frontières construites par les humains, comme la nationalité, l'ethnicité, le sexe et la culture, quelle que soit l'ampleur des contradictions entre ce lien et la vie quotidienne. La communion que nous recherchons sur le plan œcuménique est rendue visible par des formes communes de proclamation, qui comporte la participation au même baptême et à la même eucharistie et qui est soutenue par un ministère de réconciliation mutuelle. Cette communion par les moyens de grâce témoigne du pouvoir de guérison et d'unité

du Dieu trinitaire au milieu des divisions de l'humanité, et représente la communion globale de l'Église universelle.

55. Tous les pasteurs ordonnés sont mandatés pour servir l'unité et la catholicité de l'Église. Les pasteurs de paroisse exercent ce ministère d'unité au sein de communautés locales et entre elles. Les ministres épiscopaux sont appelés plus particulièrement à servir l'unité de l'Église et sa tradition vivante sous des formes qui sont facilement reconnaissables et explicables. Leur ministère doit promouvoir et manifester l'unité spirituelle des communautés qui prient les unes avec les autres et avec l'Église universelle. C'est à cette fin que les ministres épiscopaux président aux ordinations de ceux qui sont appelés à exercer une fonction ministérielle. D'autres personnes ordonnées et laïques accompagnent normalement cet acte d'ordination. Du point de vue théologique, l'ordination se fait en vue d'un ministère public de l'Église une, et non simplement en vue d'un ministère d'une Église ou d'une dénomination nationale particulière. Le ministre qui préside à une ordination agit au nom du peuple de Dieu tout entier, servant ainsi et représentant l'unité du ministère ordonné de l'Église.

Le ministère épiscopal, la succession et les éléments constitutifs de l'Église

56. La continuité du ministère épiscopal est importante pour la mission apostolique de l'Église. Le but premier et le sens de la « succession épiscopale » est d'être au service de la mission apostolique de l'Église. Cette succession se réalise par la transmission et l'accomplissement fidèles de la mission apostolique, manifestant la confiance de l'Église que Dieu la gardera fidèle. L'imposition des mains est une prière pour le bon exercice du ministère qui est transmis, et l'Église est assurée que Dieu a répondu sans interruption à cette prière au cours des siècles et qu'il continuera à le faire. La continuité dans le ministère épiscopal témoigne de la fidélité de l'Église à sa mission apostolique, mais n'en est pas la garantie. Même si le ministère épiscopal s'avère infidèle, ce qu'il peut être et ce qu'il a été, la fidélité de Dieu maintient l'Église dans la vérité.

57. La continuité de la mission de l'Église selon le Christ et les apôtres à travers le temps et l'espace (diachroniquement et synchroniquement) est au cœur de ce que l'on entend généralement par la « succession apostolique » de l'Église. Cette notion désigne aussi communément la continuité du ministère ordonné, assurée par la participation successive d'autres ministres aux installations (consécrations) des ministres de l'*episkopé*. On ne saurait prétendre prouver historiquement que la forme d'expression de cette continuité est une chaîne ininterrompue remontant jusqu'au Christ et aux apôtres.. La réalité de la succession apostolique dans l'Église du Christ n'est pas limitée à la succession du ministère épiscopal. Toutefois, le fait que des installations (consécrations) de ministres épiscopaux aient lieu avec la participation d'autres ministres de la même région et d'autres régions du monde permet aux Églises de manifester leur engagement dans la foi envers l'unité, la catholicité et l'apostolicité de l'Église du Christ dans l'histoire.

58. L'absence de cette succession épiscopale ne signifie pas nécessairement absence de continuité de la foi apostolique. La possibilité de reconnaître l'apostolicité des Églises, même si elles n'ont pas préservé le signe de la succession épiscopale, est d'une grande importance œcuménique puisque la reconnaissance mutuelle des ministres exerçant l'*episkopé* au plan supra-paroissial est essentielle pour le rapprochement entre les Églises. Dans le même temps, une Église qui n'a pas préservé le signe de la succession historique est libre d'entrer dans une relation de participation mutuelle à des installations (consécrations) épiscopales avec une Église qui l'a conservé, l'adoptant

ainsi pour elle-même sans renier pour autant sa continuité apostolique passée. La volonté des Églises luthériennes de reconnaître l'importance du signe de l'apostolicité dans la succession historique des ministres épiscopaux et d'adopter ce signe, sans en requérir la nécessité, est une contribution au mouvement œcuménique.

59. Dans la tradition luthérienne, l'installation (la consécration) des ministres épiscopaux comporte l'imposition des mains accompagnée d'une prière pour le don du Saint Esprit. Normalement, trois autres ministres épiscopaux au moins y participent. Dans plusieurs Églises luthériennes, les pasteurs et les laïcs prennent part également à l'imposition des mains. La participation de ministres épiscopaux d'Églises non luthériennes est un signe de partage de l'unité et de l'apostolicité de l'Église universelle. Lors de l'installation (la consécration) des ministres épiscopaux, le signe de la succession apostolique est exprimé par la participation des ministres épiscopaux (luthériens ou autres) qui ont eux-mêmes reçu ce signe.

VI. REGARDS VERS L'AVENIR

60. Sur le plan œcuménique, la réconciliation des ministères de la Parole et des sacrements est un sujet de préoccupation fondamental pour les Églises dans le monde à un moment où se développent la compréhension théologique mutuelle et des formes de partage de la vie et du service. La reconnaissance mutuelle des ministres de l'*episkopé*, avec leurs différents titres, revêt une importance particulière pour la quête de l'unité visible de l'Église, en vue de parvenir à cette plénitude qui demeure le don et la volonté de Dieu pour son peuple (Ep 1,17-23).

61. Tout en continuant à développer leur théologie du ministère face aux nombreux défis à relever dans leurs situations respectives, il est essentiel que les Églises luthériennes établissent entre elles et sur le plan œcuménique une réelle communication sur des questions relatives au ministère ordonné et à son rôle dans l'Église. La compréhension et la forme du ministère épiscopal constituent un thème important à cet égard. Parmi les questions méritant une réflexion commune, on mentionnera les ordres liturgiques d'installation (de consécration) des ministres épiscopaux et la manière dont ils définissent et transmettent ce ministère, en relation, par exemple, avec le *ministerium ecclesiasticum*. En outre, il importe que les Églises luthériennes élaborent ensemble une plus vaste réflexion sur la façon dont le ministère épiscopal met en exergue les dimensions diaconales de la tradition apostolique et dont les dimensions personnelles, collégiales et communautaires de l'*episkopé* prennent forme dans la pratique. Ce faisant, il conviendra de ne jamais perdre de vue la dimension œcuménique de toutes ces questions.

62. Plusieurs Églises ont soulevé un certain nombre de questions concernant l'exercice du ministère épiscopal. En effectuant des visites dans les paroisses, les ministres épiscopaux exercent leur rôle de docteurs de la foi et de guides pour l'ensemble de la vie de la communauté. Dans le cadre de leurs fonctions, les ministres épiscopaux sont appelés à se mettre à la disposition du corps pastoral en tant que *pastor pastorum* (pasteur des pasteurs). En définissant des priorités dans ces domaines, les ministres épiscopaux offrent des formes de direction qui reposent sur un véritable partage et favorisent des styles de ministère fondés sur la collaboration. L'interdépendance entre la supervision spirituelle de l'Église et les tâches séculières de gouvernement et d'administration demeure un défi pour toutes les Églises. La tradition luthérienne des deux « régiments » de Dieu constitue une source de réflexion théologique sur ce

problème. Une autre question importante est soulevée par le fait que les responsabilités administratives découlant des systèmes ecclésiaux prennent désormais tant de temps qu'il n'en reste guère plus pour l'exercice d'un discernement théologique en matière de prédication et de témoignage ?

63. Sur un plan œcuménique, il convient également de prendre en compte la vie personnelle et la foi de ceux qui sont appelés à exercer un ministère épiscopal. Les ministres épiscopaux sont appelés à faire preuve d'humilité et à vivre dans la simplicité. Le profil de leur ministère ne se caractérise pas par la domination, mais par le service, lorsqu'ils témoignent clairement de leur intérêt pour ceux qui vivent en marge de la société. Les ministres épiscopaux doivent montrer leur profond enracinement dans la vie liturgique de l'Église en conduisant eux-mêmes régulièrement des cultes de la Parole et des sacrements et en apportant leur soutien aux processus de renouveau de la vie cultuelle dans l'Église. Ils doivent trouver le temps et l'espace nécessaires pour se consacrer à la prière, à l'étude et à la détente, constituant ainsi un exemple ô combien nécessaire pour les personnes ordonnées et pour les laïcs.

VII. CONCLUSION

64. La Réformation a eu comme souci majeur l'apostolicité de l'Église dans la fidélité à l'Évangile de la grâce de Dieu manifestée en Jésus-Christ, confirmée par la proclamation de la Parole et par les Sacrements, et reçue dans la foi. S'agissant du ministère de l'*episkopé*, les Églises de la communion luthérienne à travers le monde maintiennent et développent des formes et des pratiques qui les aident à remplir leur mission divine. Cette déclaration offre des réflexions permettant une meilleure compréhension du ministère épiscopal et de son rôle au service de l'ensemble de l'Église. Mais comme en toute chose, nous ne mettons pas notre ultime confiance dans la pertinence de nos convictions, la clarté de notre analyse, ni la sagesse de nos propos, mais dans le Seigneur que tout ministère est appelé à servir, Jésus-Christ, qui, avec le Père et le Saint Esprit, est digne d'une louange éternelle.

Lund, Suède, le 26 mars 2007

ANNEXE : ÉTAPES DE L'ÉLABORATION DE CETTE DÉCLARATION

La présente Déclaration a été élaborée en plusieurs étapes :

1999

En 1999, le Conseil de la FLM approuve un programme d'études pour le Bureau des affaires œcuméniques qui doit être réalisé en coopération avec le Centre d'études œcuméniques de Strasbourg et le Département de théologie et d'études, sur « L'identité luthérienne dans les relations œcuméniques. » Le projet de programme mentionne la nécessité pour la FLM de clarifier son profil en tant que communion dans certains domaines et le premier thème à examiner est : « L'identité luthérienne en relation avec l'épiscopat historique ».

2000

En août 2000, un colloque est organisé à Genève sur le thème « Le profil œcuménique des Églises luthériennes en relation simultanément avec les Églises de traditions épiscopales et non épiscopales. » Les résumés des exposés présentés à cette occasion ont été publiés dans un recueil unique.

2001-2002

En 2001 et en 2002, des réunions régionales sont organisées sur le thème du ministère épiscopal avec des représentants des Églises membres de la FLM à 1) Columbia, Caroline du sud (USA), 2) Oslo (Norvège), 3) São Leopoldo (Brésil), et 4) Budapest (Hongrie). Le document d'étude mis à disposition par la FLM pour ces réunions : « Ministère – Femmes – Évêques » (1993), comporte d'importants chapitres sur le ministère épiscopal qui font l'objet de discussions. Par ailleurs, le Bureau des affaires œcuméniques prend part à une conférence pastorale sur le ministère épiscopal à Meiganga (Cameroun), organisée par l'Église évangélique luthérienne au Cameroun. Malheureusement, il n'est pas possible de mettre sur pied un colloque régional en Asie. Lors des réunions du Conseil en 2001 et 2002, le projet est examiné au sein du Comité permanent « Affaires œcuméniques ».

2002

En novembre 2002, un colloque est organisé à Malte auquel participent des membres luthériens des différentes commissions de dialogue international dont la FLM est un partenaire. Préalablement à la réunion, un projet de déclaration sur la compréhension luthérienne du ministère épiscopal est élaboré sur la base de documents œcuméniques et d'études pertinentes réalisées par la FLM. Plusieurs exposés sont présentés qui développent des sujets en relation avec le thème global. Le projet de texte est profondément remanié et une déclaration est adoptée sous le titre : « Le Ministère épiscopal au sein de l'Apostolicité de l'Église. Une Déclaration luthérienne 2002 », connue sous le nom de Déclaration de Malte.

2003

Au printemps de 2003, une brochure comportant la Déclaration de Malte en quatre langues est envoyée aux Églises membres de la FLM pour qu'ils l'étudient et fassent connaître leurs réactions. Le projet est aussi mentionné dans le rapport des six ans présenté à la Dixième Assemblée de la FLM sous le titre : « Comment les luthériens conçoivent-ils le ministère des évêques dans l'Église » et la brochure quadrilingue est distribuée pour information à tous les participants de l'Assemblée.

2004

En 2004, le Conseil prend officiellement acte des réactions à la Déclaration émanant des Églises membres de la FLM et prie un petit groupe de présenter un rapport en 2005 au sujet d'éventuels amendements au texte.

2005

Un rapport est présenté à la réunion du Conseil de 2005 donnant un vaste aperçu des réponses des Églises membres. Le Conseil décide d'en prendre acte et demande qu'un nouveau texte soit rédigé sur la base de la Déclaration de 2002, en tenant compte des réactions reçues. A cette fin, il nomme un Groupe de travail composé des membres suivants : Prof. Dr Joachim Track (Comité exécutif de la FLM), Prof. Dr Theodor Dieter (Centre d'études œcuméniques, Strasbourg), le pasteur Dr Randall Lee (Directeur des affaires œcuméniques, ELCA), et le pasteur Sven Oppegaard (Bureau des affaires œcuméniques, FLM). Dans le cadre de la procédure, le groupe de travail envoie le rapport contenant les réactions à toutes les Églises membres, les invitant à vérifier si leurs sujets de préoccupation ont bien été pris en compte. Aucune Église ne transmet de nouvelles observations. En outre, la Déclaration de Malte est envoyée aux principaux partenaires des dialogues pour qu'ils fassent part de leurs commentaires. Une réponse substantielle est envoyée par la Commission permanente inter-anglicane pour les relations œcuméniques (IASCER).

2006

Sur la base des commentaires et des propositions qui ont été reçus, un nouveau texte est élaboré par le Groupe de travail, fondé sur la Déclaration de Malte. Le nouveau texte s'est aussi considérablement étoffé, en s'enrichissant d'une section biblique, due à la contribution du Prof. Dr Turid Karlsen Seim, et d'une autre consacrée à l'Église primitive, inspirée par les observations de l'IASCER (cf. plus haut). Le nouveau texte est présenté au Comité exécutif de la FLM qui décide de le recommander à la réunion du Conseil de 2007 à Lund.

2007

En 2007, le Groupe de travail continue le travail de rédaction du texte en consultation avec le Département de théologie et d'études et présente une version révisée au Comité du programme pour les affaires œcuméniques à la réunion du Conseil de 2007 à Lund. Dans le cadre de cette même réunion, une conférence des responsables ecclésiastiques de la FLM est organisée et le 60^{ème} anniversaire de la FLM célébré. Le Comité du programme examine le texte révisé de manière détaillée et ajoute ses propres amendements à la lumière des propositions émanant des réunions régionales et d'un colloque de femmes évêques luthériennes, des présidents et de responsables du ministère de supervision.

Sur recommandation du Comité du programme pour les affaires œcuméniques, le Conseil a décidé :

- de remercier les Églises membres pour leur coopération tout au long du processus qui a mené au texte « Le ministère épiscopal au sein de l'apostolicité de l'Église – La Déclaration de Lund par la Fédération luthérienne mondiale – une communion d'Églises – mars 2007 »,
- d'exprimer sa gratitude au groupe de rédaction pour sa participation très active à l'élaboration du texte,

- de déclarer le texte comme étant l'expression conforme de la compréhension luthérienne du ministère de supervision actuellement,
- de prendre acte du texte en tant que déclaration de la FLM, et
- de prier le Secrétaire général de soumettre le texte aux Églises membres pour qu'elles puissent l'étudier et se l'approprier dans leurs différents contextes.

¹ DOCUMENTS ŒCUMÉNIQUES :

La présente déclaration utilise pour l'essentiel des expressions tirées de textes d'accords multilatéraux ou bilatéraux entre luthériens et partenaires œcuméniques :

A. Plusieurs réflexions concernant le ministère épiscopal en relation avec la tradition apostolique de l'Église, qui ont ensuite trouvé leur place dans des documents œcuméniques, furent énoncées dans le document d'études « Baptême, Eucharistie, Ministère » de Foi et Constitution/Conseil œcuménique des Églises, en 1982.

B. Parmi les rapports des dialogues bilatéraux auxquels les luthériens ont participé au niveau international, plusieurs ont abordé directement le thème de la présente déclaration :

- « Le Ministère dans l'Église ». Rapport de la Commission internationale catholique-luthérienne, 1981.
- « Le Rapport de Niagara ». Rapport de la Consultation anglicane-luthérienne sur l'Épiscopat, 1987.
- « Église et Justification ». Rapport de la Commission internationale catholique-luthérienne, 1994.
- « Called to Communion and Common Witness » (Appelés à la Communion et au Témoignage commun). Rapport du Groupe de travail luthérien-réformé, 2002 (existe en anglais et en allemand).
- « Growth in Communion » (Croître dans la Communion). Rapport du Groupe de travail international anglican-luthérien, 2002 (existe en anglais et en allemand).

C. Parmi les rapports auxquels les luthériens ont participé au niveau régional, les suivants ont abordé le plus directement notre sujet :

- L'Accord de Meissen entre l'Église d'Angleterre et les Églises protestantes allemandes, 1988.
- L'Accord de Porvoo entre les Églises anglicanes de Grande Bretagne et d'Irlande et les Églises luthériennes de Scandinavie et des Pays baltes, 1993.
- L'Affirmation commune de Reuilly entre les Églises anglicanes de Grande Bretagne et d'Irlande et les Églises luthériennes et réformées de France, 1999.
- « Called to Common Mission » (Appelés à une mission commune). Un accord de pleine communion entre l'Église épiscopale des États-Unis et l'Église évangélique luthérienne en Amérique, 1999 (existe en anglais).
- « Called to Full Communion » (Appelés à la pleine communion). La Déclaration de Waterloo de l'Église anglicane du Canada et de l'Église évangélique luthérienne du Canada, 2001 (existe en anglais).
- « Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen » (l'Église comme communion des saints). Par le Groupe de travail de la Conférence des évêques catholiques d'Allemagne et la Direction de l'Église évangélique luthérienne unie d'Allemagne.

² DOCUMENTS LUTHÉRIENS PLUS ANCIENS SUR LE MINISTÈRE ORDONNE

Des études en rapport direct avec le sujet de la présente déclaration ont été conduites auparavant par la FLM. Les rapports de ces études fournissent aussi une partie importante de ce qui a servi de base à la présente déclaration. Les documents ont été publiés dans un livre d'étude « Ministry : Women, Bishops » (Ministère : Femmes, Évêques), FLM Genève, 1993 (existe en anglais). Les différents documents de cette publication sont (tous en anglais) :

- « The Lutheran Understanding of Ministry » (La Compréhension luthérienne du Ministère), 1983.
- « Lutheran Understanding of the Episcopal Office » (Compréhension luthérienne du Ministère épiscopal), 1983.
- « Women in the Ministries of the Church » (Les Femmes dans les Ministères de l'Église), 1983.
- Report from « Consultation on the Ordained Ministry of Women and Men » (Rapport de la Consultation sur le Ministère ordonné des Femmes et des Hommes), 1992.

³ Cf. *The Apostolicity of the Church : Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity* (L'apostolicité de l'Église : document d'étude de la Commission luthéro-catholique romaine sur l'unité), (Minneapolis, 2007). Chap.1.

⁴ Apologie de la Confession d'Augsbourg VII, VIII. In : *La foi des Églises Luthériennes* (Ed. A. Birmelé et M. Lienhard), Paris/Genève, 2003, p. 159, para. 189.

⁵ « *Res maxima et necessaria est omnibus ecclesiis ministerium ecclesiae et a deo solo datum et conservatum* », WA 38, 423, 21-25.

⁶ Cf. aussi les remarques de Melanchthon sur le *Regensburger Buch* in *Corpus Reformationum* 4, 367f.

⁷ *Des Conciles et de l'Église* WA 50, 634.

⁸ Bien que l'expression *de iure divino* ne soit utilisée dans la Confession d'Augsbourg qu'en relation avec le pouvoir des évêques, cela ne signifie pas que la charge de l'évêque est distincte du ministère ordonné de droit divin. La manière dont CA 28 spécifie les domaines dans lesquels les évêques ont autorité de droit divin ou « selon l'Évangile », montre qu'il s'agit seulement de domaines pour lesquels le ministère ordonné en tant que tel a été institué, c'est-à-dire « prêcher l'Évangile, pardonner ou retenir le péché... » etc.

⁹ Martin Luther, « Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs », WA 11, 408-416.

¹⁰ Une tradition de l'Église ancienne a compris Marie comme « apôtre des apôtres ». Ainsi Hippolyte parle dans son commentaire du Cantique des Cantiques de Marthe et de Marie (Madeleine) comme « apôtres des apôtres, envoyées par Christ » (G.N.Bonwetsch, *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des Grusinischen Textes* [Texte und Untersuchungen, N.F. VIII 2c], Leipzig 1902, 67.68). Dans un sermon contesté Augustin parle en passant de Marie Madeleine comme « apôtre des apôtres » (*apostola apostolorum*) (Ad Fratres in Eremo Sermo XXXVI [Migne Patrologia Latina 40, 1298]). Au IX^e siècle Hrabanus Maurus rédigea une « Vie de Marie Madeleine ». Il y constate que Jésus l'avait instituée comme apôtre des apôtres (MPL 112, 1474). Il souligna qu'elle n'avait pas hésité à exercer son apostolat qui l'honorait (1475) et qu'elle avait annoncé à ses co-apôtres la bonne nouvelle de la résurrection du Messie (1475 cf. 1479). Dans une transcription d'un cours sur l'Évangile de Jean, Thomas d'Aquin déclare que Marie Madeleine « est devenue apôtre des apôtres (*apostola apostolorum*) par son mandat de proclamer aux disciples la résurrection du Seigneur » (Reportatio super Evangelium Johannis, cap.20, lectio 3, S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, hg. v. Robert Busa S.I., Bd. 6, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980, 354f). « Dans la tradition ecclésiale occidentale l'honneur incombait à elle (Marie Madeleine) d'être, à côté de la Mère de Dieu, la seule femme pour laquelle était priée la confession de foi le jour de sa fête patronale parce qu'elle était considérée comme apôtre – 'apôtre des apôtres' (*apostola apostolorum*) » (R. E. Brown, *Roles of Women in the Fourth Gospel*, in : *Theological Studies* 36.4, 1975, 693 [Trad.]).

¹¹ *De la captivité babylonienne de l'Église* MLO 2,251; WA 6, 566.

¹² Cf. *Le ministère diaconal dans la mission de l'Église*, Documents FLM 01/2006. Cet ouvrage renferme la déclaration et les principaux exposés présentés lors d'un colloque international sur le ministère diaconal. Les Églises sont invitées à réexaminer la manière dont elles conçoivent et structurent le ministère diaconal en tant qu'élément essentiel de la mission de l'Église dans le monde.

¹³ Les évêques /ministres de l'*episkopé* luthériens ont fréquemment exercé une fonction de cet ordre dans le domaine des affaires publiques. Jusqu'à présent, cette fonction n'a pas été suffisamment élaborée d'un point de vue théologique ou juridique ecclésial. C'est une tâche à laquelle le luthéranisme devra encore s'atteler.

Source :
documentation-unitedeschretiens.fr

Les ministères en perspective œcuménique

Quelques citations clés tirées des divers dialogues œcuméniques de ces dernières décennies.

Cette sélection n'a aucune prétention à l'exhaustivité. Elle cherche simplement à donner envie d'aller lire les textes complets et propose ainsi nous replacer dans le cadre de l'Eglise universelle dont chaque Eglise est l'expression particulière.

Gill DAUDE - juin 2003

Sommaire :

- Dans les dialogues luthéro-réformés : nationaux, internationaux et Européens (communion de Leuenberg)
- Dans les accords Anglicans/luthéro-réformés dit « de Reuilly »
- Dans les dialogues Alliance Réformée Mondiale/Eglise catholique conclu en 1977 et 1990
- Dans le document « Baptême, Eucharistie, Ministères » de Foi et Constitution (COE 1982)
- Dans le document des Dombes « Pour une réconciliation des ministères » de 1973.

Le Ministère dans les dialogue luthéro-Réformés

SUR LE CHEMIN DE LA COMMUNION ECCLESIALE, 1989 ¹

Au sein de ce sacerdoce de tous les croyants, Dieu a donné un ministère particulier de la Parole et des sacrements qu'il confère par ordination à des hommes et des femmes et qui s'exprime dans la prédication publique de l'Evangile, l'administration des sacrements et le service pastoral.

Le sacerdoce de tous les croyants ne saurait exister indépendamment du ministère de la Parole et des Sacrements, et inversement, il ne saurait y avoir de ministère de la Parole et des sacrements indépendamment du sacerdoce de tous les croyants (...) **Le ministère ne peut exister sans cadre, ordre, structure, fonction et surveillance** (...) Tout ministère participe au ministère de la foi apostolique (...)

Le ministère est **un don de Dieu mais aucune forme ou structure n'a été établie une fois pour toutes** par le témoignage biblique (§66).

Il est impératif pour la réalisation de la communion ecclésiale que dans tous les domaines, nous soyons assurés que les structures ecclésiales et les traditions existantes ne compromettent en aucun cas le consensus sur Parole et Sacrements ni ne masquent notre unité en Christ (§68).

CONCORDE de LEUENBERG 1973 (adoptée par l'ERF en 1974) ²

Les Eglises se fondant sur l'accord auquel elles sont parvenus dans la compréhension de l'Evangile, se déclarent mutuellement en communion quant à la prédication et à l'administration des sacrements et s'efforcent de parvenir à la plus grande unité possible dans le témoignage et le service envers le monde (§29).

Cela inclut **la reconnaissance mutuelle des ordinations** et la possibilité d'inter-célébrations (§33). Les Eglises auront à tenir compte de la Concorde dans l'établissement de leurs règlements (§42).

La déclaration (...) ne porte pas atteinte aux dispositions en vigueur dans les Eglises concernant l'engagement au ministère pastoral, l'exercice de ce ministère et l'organisation de la vie paroissiale (§43)

L'EGLISE DE JESUS CHRIST... adopté en 1994 par l'AG de la CL à Vienne

Consensus fondamental (sur la base des thèses de Tempéré) pour affirmer que : **chaque chrétien a**

par la foi et le baptême part au ministère du Christ, prophète, prêtre et roi, et est appelé à témoigner de l'Evangile, à le transmettre et à intercéder pour les autres devant Dieu (sacerdoce de tous les croyants)...

Le ministère de la prédication publique de l'Evangile et de l'administration des sacrements est fondamental et essentiel pour l'Eglise. **Là où il y a Eglise, il faut un « ministère structuré »** (= l'ensemble des services de l'Eglise) pour l'annonce de l'Evangile et la transmission des sacrements.

Il y a différentes manières de comprendre et d'organiser ce ministère (par ex. ministère épiscopal historique ou système presbytérien synodal).

Le ministère de la prédication publique de l'Evangile est **transmis par ordination** (cf document de Lima ³). Il est fondé sur une **mission particulière confiée par le Christ** mais il ne saurait être sans le sacerdoce universel (Thèse des Neuendettelsau).

THESES NEUENDETTELSAU sur ministère et ordination, adoptées en 1987 par l'AG de la CL ⁴

Il est impossible d'établir une structure unique du ministère à partir du NT (§2)... Les Réformes luthériennes et calvinistes ont dès le début souligné le **sacerdoce de tous les croyants** (1 Pie 2,9) (I,A)... Les Eglises liées à la CL reconnaissent la **spécificité du ministère de la Parole et des sacrements** au sein d'une diversité des ministères... Il incombe au ministère particulier de proclamer publiquement à la communauté le ministère de Jésus Christ accompli dans la rédemption et constitutif de l'Eglise. Il lui appartient de s'en acquitter fidèlement en préparant la communauté à sa mission dans le monde... la Parole constitue le ministère et non l'inverse ; le ministère comporte des fonctions diaconales par rapport à la Parole et à la foi ; il se veut au service de la justification du pécheur, non de celle de l'Eglise ou des circonstances ; le ministère se réfère à la **continuité apostolique** et à l'**unité de l'Eglise**, à sa liberté et à son amour. **L'Eglise n'est pas fondée sur le ministère** (malentendu traditionnel de la hiérarchie catholique), **pas plus que le ministère n'est issu du sacerdoce universel** ou institué par la communauté elle-même « pour sauvegarder l'ordre » (malentendu protestant fort répandu). Le ministère particulier est **une institution du Seigneur** confiée à l'Eglise (Eph 4,11). Le ministère ne domine pas l'Eglise, il est **un service dans l'Eglise**. Il est en même temps **un vis-à-vis et un élément interne de la communauté** dans l'acte de proclamation publique de la parole et la distribution des sacrements. Cette communauté atteste le sacerdoce de tous les croyants par la prière, le témoignage et le service de chacun.

THESES DE TEMPERE sur le ministère aujourd'hui (reçues en 1987 par l'AG de la CL) ⁵

Le ministère ordonné fait parti de l'être de l'Eglise (en tant que ministère qui annonce l'Evangile et administre les sacrements). Cependant, la tâche de la prédication et la responsabilité pour la prédication de cette Parole et la bonne administration des sacrements n'incombent pas seulement au ministère ordonné mais à la communauté toute entière. Le ministère ordonné **ne garantit pas, seul et en lui-même, le véritable être de l'Eglise**, il demeure soumis à la Parole de Dieu (Thèse 1). Aujourd'hui encore, **la spécificité du ministère pastoral réside dans le service de la Parole, en dépit de toutes les attentes qui assaillent l'Eglise et ses pasteurs** dans nos sociétés modernes... il comprend également le service des sacrements (Thèse 4). La « crise du ministère ecclésial » est due au fait que pendant des siècles les porteurs du « ministère ordonné » ont considéré leur mission comme un pouvoir, non comme un service... **Aujourd'hui le pasteur est sans cesse renvoyé à sa communauté et aux autres ministères en son sein**. Malgré cette dépendance, le pasteur demeure souvent seul... les exigences du ministère le dépassent. La crise actuelle du ministère pastoral est liée à la **crise du sacerdoce universel de tous les croyants** (Thèse 6). La prédication doit se rapporter à la réalité concrète et aux problèmes de l'homme d'aujourd'hui... la Parole doit se rapporter aux expériences multiples et au savoir des spécialistes actuels ; les ministres ordonnés, chargés de la prédication, n'en possèdent pas le monopole, pas plus que les chrétiens à titre individuel ; c'est la communauté tout entière avec tous ses membres qui en dispose en partage (Thèse 7).

THESES SUR L'ORDINATION (1961) ⁶ reçues par l'ERF en 1961 ⁷

Le Seigneur JC, en vivant dans et pour son corps qui est l'Eglise, lui **donne** des ministres divers... C'est donc **lui qui appelle**, par l'action du St Esprit, à tout ministère particulier dans l'Eglise... Il appartient à l'Eglise de reconnaître (...) les vocations qui apparaissent en son sein... C'est elle qui les **ordonne** dans le ministère, c'est à dire qui introduit chacun dans sa fonction particulière... L'ordination solennelle ne constitue pas une action par laquelle un pouvoir serait transmis par les ministres au nouvel ordonné en vertu d'une succession matérielle. L'acte d'ordination n'introduit pas dans un état clérical qui distinguerait du peuple de l'Eglise et ne confère pas un caractère particulier. Le Seigneur JC reste la seule source de l'autorité du ministère, et celui-ci est **une fonction de toute l'Eglise, confiée d'une façon particulière à l'un des membres de la communauté**. Toutefois, il reste vrai qu'en accueillant (...) un nouveau ministre, ceux qui le reçoivent dans leur ordre le reconnaissent inséré dans la succession des ministres de l'Eglise, garantie par la fidélité de J.C.

LA CENE DU SEIGNEUR, adoptée par l'Assemblée luthéro-réformée de 1981 au Liebfrauenberg).

C'est le Seigneur lui-même qui nous invite à sa table et nous permet d'anticiper le Repas du Royaume. Cependant, la question de la présidence humaine n'est pas indifférente. En demandant que la cène soit **présidée par un ministre ordonné de l'Eglise ou par une personne mandatée par l'Eglise**, nous voulons rappeler que la célébration eucharistique n'est pas seulement une célébration individuelle ou celle d'une groupe particulier, mais qu'elle nous met en communion avec l'Eglise universelle.

COMMENTAIRES

Dans ces dialogues les questions de ministères (comme bien d'autres : l'ordonnance du culte, l'expression de la piété, la discipline...) sont le lieu de différences légitimes et non séparatrices. Il y a unité, pleine communion ou pleine reconnaissance lorsque l'on constate une même compréhension de l'Evangile transmis dans la prédication de la Parole et la célébration des sacrements. La conséquence en est l'interchangeabilité des ministères. (GD)

¹ Texte international entre l'Alliance Réformée Mondiale et la Fédération luthérienne mondiale. Accords et dialogues œcuméniques, Textes édités par André Birmelé et Jacques Termès,, Bergers et Mages 1995. Partie II.1.1

² Texte européen, Op. cit. Partie II,a

³ Il s'agit du Document « Baptême, Eucharistie, Ministère », 1982, de la Commission Foi et Constitution du Conseil Œcuménique des Eglises – En français, Ed le centurion/presses de Taizé 1982 - Voir fiches suivantes.

⁴ Op. Cit. partie II, 2.2.2.2, A. page 47

⁵ Op. Cit. partie II, 2.2.2.2, B. page 52 . Ces thèses sont reprises dans le document de la CL adopté en 1994 à l'assemblée de Vienne « L'Eglise de Jésus Christ, contribution des Eglises issues de la Réforme au dialogue œcuménique sur l'unité de l'Eglise ». Op. Cit. Partir II, 2.2.2.5 page 81.

⁶ Dialogue luthéro-réformé français. Thèses proposées par Albert Greiner et Jean Bosc. Op. Cit. partie II, 2.3.2 page 178. Elles sont préalables à la Concorde de Leuenberg et y ont préparé.

⁷ Thèses reçues avec reconnaissance. Sans en discuter tous les termes, le synode constate leur accord fondamental avec les textes doctrinaux et disciplinaires faisant autorité dans l'E.R.F.

Affirmation commune de REUILLY

Le Ministère dans les accords anglicans / luthéro-réformés

Affirmation commune de REUILLY / adoptée par le synode ERF en Mai 2001 après consultation des synodes régionaux.

EXTRAITS de la DECLARATION

Nous reconnaissons que nos ministères ordonnés respectifs sont donnés par Dieu comme des instruments de grâce en vue de la mission et de l'unité de l'Eglise, et en vue de la proclamation de la Parole et de la célébration des sacrements (A,IV)

Nous reconnaissons que nos ministères ordonnés respectifs possèdent non seulement la vocation intérieure de l'Esprit mais aussi le mandat du Christ par l'intermédiaire de l'Eglise, et nous attendons le jour où l'unité toujours plus visible de nos Eglises rendra possible l'interchangeabilité de nos ministres (A,V)

Nous reconnaissons qu'une vigilance pastorale personnelle, collégiale et communautaire (episcopè) est incarnée et exercée dans toutes nos Eglises dans des formes variées, comme une signe visible qui exprime et sert l'unité de l'Eglise et la continuité dans la vie, la mission et le ministère apostolique (A,IV)

Nous nous engageons (...) à accueillir les ministres ordonnés de nos Eglises à servir dans d'autres Eglises en accord avec la discipline des Eglises concernées et dans les limites du présent accord (B,V)

COMMENTAIRES

Trois conditions font la pleine unité visible des Eglises (à ne pas confondre avec l'uniformité) : la participation à l'unique baptême, la célébration de l'unique eucharistie, et le service d'un ministère commun (y compris un ministère de vigilance, l'episkopè) ²

Ce ministère commun des fidèles (sacerdoce universel) est premier, l'apostolicité étant celle de toute l'Eglise. Le ministère ordonné ou reconnu ³ est considéré comme un don de Dieu à son Eglise et au service de cette vocation commune :

Nous croyons que tous les membres de l'Eglise sont appelés à participer à sa mission apostolique et reçoivent du St Esprit des dons divers pour le ministère ... Tel est le sacerdoce que partage tout le peuple de Dieu, appelé au ministère et au service (1Pierre2,5). Au sein de la communauté de l'Eglise, le ministère ordonné existe pour être au service du ministère de l'ensemble du peuple de Dieu. Dans ce but le ministère ordonné de la Parole et des sacrements est un don de Dieu à son Eglise et, par conséquent, peut être décrit comme étant d'institution divine ⁴.

Il y a donc une reconnaissance mutuelle de l'authenticité de la parole, des sacrements et des ministères.

Pour les Eglises réformées et luthériennes, cela est suffisant pour entraîner l'interchangeabilité des ministres. Pas d'autre condition à la pleine unité visible des Eglises.

Pour les anglicans, reconnaissance ne signifie pas encore interchangeabilité de ministères. Il faut une étape ultérieure pour constituer un ministère réconcilié et commun dans la succession épiscopale historique (qui ne garantit pas par elle-même la fidélité de l'Eglise mais est un signe de son apostolicité, de son unité et de la fidélité de Dieu). Ce sera alors seulement *la pleine unité visible de l'Eglise* ⁵, *la réconciliation des Eglises et des ministères* ⁶, déjà réalisée par exemple entre les Eglises luthériennes scandinaves et anglicanes.

Il faut donc poursuivre le travail, sur la base d'acquis importants déjà validés puisque *nous croyons qu'un ministère de vigilance pastorale – episkopè – exercé de manière personnelle, collégiale et*

communautaire, à tous les échelons de la vie de l'Eglise, est nécessaire au témoignage et à la sauvegarde de l'unité et de l'apostolicité de l'Eglise ⁷.

(G.D.)

¹ « Appelés à témoigner et à servir », l'affirmation commune de Reuilly, dialogue entre les Eglises anglicanes de Grande-Bretagne et d'Irlande et les Eglises luthériennes et réformée de France. Les bergers et les Mages, 1999. Trois notes de fin de livre sont fort utiles, l'une sur le ministère et l'épiscopat dans l'Eglise réformée de France par J.P. Monsarrat, l'autre sur le ministère dans les Eglises luthériennes par André Birmelé, la dernière sur l'Ordination et les thèses de Lyon validées par les synodes.

² IV,A,23, page 19

³ La note 50 de bas de page 25 indique bien que le contenu théologique de la reconnaissance de ministère correspond bien à celui de l'ordination dans les autres Eglises de la Concorde de Leuenberg.

⁴ Op. cit. V,31,h mais aussi VI, 33, pages 25-26

⁵ Op. cit. VI, 37.

⁶ Op. cit. IV, B, 27, page 21.

⁷ Op. cit. V, 31, i et VI,33, page 25-26. On retrouve la même idée en III,19 page 17, avec des références à la Concorde de Leuenberg § 2 et 13, ainsi qu'au texte 1994 (AG de Vienne) y faisant suite. Pour l'épiscopat, cf annexe des accords de Reuilly sur les différentes formes de l'épiscopat. Sujet qui sera traité au colloque de Viviers en 4-7 mai 2004.

Le Ministère dans les dialogues

Alliance Réformée Mondiale – Eglise catholique romaine - I

PRESENCE DU CHRIST DANS L'EGLISE ET DANS LE MONDE (1977)

EXTRAITS :

L'Eglise fonde sa vie sur l'envoi du Christ au monde et sur l'envoi de l'Esprit-Saint dans le but que hommes et femmes puissent être associés au Christ dans son service. L'autorité de l'Eglise est inséparable du service qu'elle a à accomplir dans le monde (...). **Serviteurs de leur Seigneur-serviteur, les ministres de l'Eglise doivent servir le monde avec sagesse et patience** (...). En même temps, ceux qui sont chargés d'un office dans l'Eglise, doivent s'appuyer sur l'assurance donnée par le Seigneur que son dessein est de bâtir une communauté à l'aide de serviteurs même imparfaits. Notre effort commun en vue d'une compréhension commune plus profonde de la nature du ministère dans l'Eglise doit aussi être motivé par le service de l'Eglise dans le monde (§93)

L'Eglise tout entière est apostolique... L'Eglise est envoyée par le Christ... La mission du St Esprit fait partie de la construction de l'Eglise et de son ministère... **Trop souvent des déséquilibres dans la théologie du ministère sont la conséquence et le signe d'une insuffisance de théologie trinitaire.** C'est par la puissance de l'Esprit que le Seigneur soutient son peuple dans l'accomplissement de sa vocation apostolique. Cette puissance se manifeste par divers moyens qui sont les charismes (1 Co 12,4-11)... **L'Eglise est de nature charismatique.** (§94)

L'Eglise est apostolique, parce qu'elle vit la foi des premiers apôtres, qu'elle continue la mission que le Christ lui a donnée et reste fidèle au service et à la manière de vivre dont les apôtres sont

témoins. Les Ecritures canoniques sont l'expression normative de cette apostolicité. C'est dans l'expression normative de cette apostolicité, contenue dans le Nouveau Testament, qu'est donné un témoignage du ministère spécial confié par le Christ aux Douze et, parmi les douze, à Pierre. (§95)

Il appartient **à tous les membres** du Corps du Christ de prolonger son ministère y compris son office sacerdotal (1 Pierre 2, 5-9)... Que tous ceux qui, par le baptême, font partie du Corps du Christ, soient appelés au sacerdoce ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, dans le corps du Christ, certaines **fonctions particulières** propres à un ministère spécial. (§96).

Dans le cadre général de l'apostolicité, il existe un ministère spécial auquel est confié l'administration de la parole et du Sacrement. Ce ministère spécial est l'un des charismes donnés pour l'exercice de services particuliers au sein de l'ensemble du Corps. L'ordination, qui met à part pour l'accomplissement de ces services spéciaux se fait en présence de la communauté des fidèles. De là vient que la consultation faite auprès de la communauté, la profession de foi prononcée devant elle et la part que la communauté prend à la cérémonie liturgique font partie du rite de l'ordination. Il est important de le souligner parce qu'il nous faut dépasser une conception de l'ordination qui laisse supposer que ceux qui sont consacrés à ce ministère spécial sont dotés d'une potestas et revêtus d'une dignité par le Christ sans référence à la communauté des fidèles. (§97)

Ce n'est pas de la communauté que provient le ministère ordonné, ni d'elle que le sujet reçoit autorité pour l'exercer, mais bien du Christ vivant qui en fait don à la communauté et l'insère dans sa vie ... La continuité de ce ministère spécial de la Parole et du sacrement fait partie intégrante de cette dimension de la présence souveraine et gracieuse du Christ à laquelle l'Eglise sert de médiatrice. (§99)

L'expression « **succession apostolique** » a plusieurs sens ; mais dans le sens habituellement donné qui la réfère à la continuité du ministère spécial, il est clair qu'elle se situe à l'intérieur de l'apostolicité qui appartient à l'Eglise tout entière. Les uns et les autres, réformés et catholiques romains, croient qu'il y a une succession apostolique qui est essentielle à la vie de l'Eglise, bien qu'ils situent différemment cette succession. Nous sommes d'accord que nul n'assume un ministère spécial de sa seule initiative personnelle, mais que c'est par l'appel de la communauté et l'acte d'ordination accompli par d'autres ministres qu'on entre dans le ministère spécial permanent de la parole et du sacrement. (§100).

La succession apostolique consiste, pour le moins, dans la continuité de la doctrine apostolique ; mais cela ne s'oppose pas à une succession dans la continuité d'un ministère ordonné . La continuité de la doctrine authentique est assurée par l'assiduité à recourir à la sainte Ecriture et elle est transmise par la continuité de la fonction d'enseignement du ministère spécial... Cette succession exige à la fois une continuité avec les premiers apôtres et une action contemporaine gratuitement renouvelée du St Esprit. L'Eglise vit de la continuité du libre don de l'Esprit conformément aux promesses du Christ, ce qui exclut à la fois une conception ritualiste de la succession, la conception d'une continuité mécanique et une succession isolée de la communauté historique. (§101)

Les divergences qui existent entre la doctrine catholique romaine et la doctrine réformée sur le ministère proviennent souvent moins de conceptions objectivement différentes que de mentalités diverses qui portent à accentuer différemment des éléments faisant partie d'une tradition commune. (§105)

La théologie catholique romaine et la théologie réformée sont, l'une et l'autre, particulièrement conscientes de **l'importance des structures** pour que l'Eglise puisse s'acquitter de son mandat. (§106)

Il y a une **différence** dans la façon dont chaque tradition aborde la question de savoir dans quelle mesure et de quelle manière l'existence de la communauté des fidèles, son union avec le Christ et, en particulier, la célébration de l'Eucharistie, nécessitent qu'il y ait dans l'Eglise des membres porteurs d'un office conféré par ordination. Dans quelle mesure est-il nécessaire d'être en liaison

institutionnelle avec l'office de Pierre et l'office d'un évêque pour avoir un ministère régulièrement installé dans l'Eglise ? Pour les Catholiques Romains, la liaison avec l'Evêque de Rome joue un rôle décisif dans l'expérience de la catholicité. Pour les Réformés, c'est par l'appartenance à une communauté particulière que le sentiment de la catholicité est le plus immédiatement éprouvé. Quand il s'agit de la relation entre ministère et sacrement, les Catholiques Romains trouvent que les Réformés minimisent la mesure dans laquelle, dans son plan de salut, Dieu s'est lié lui-même à l'Eglise, au ministère et aux sacrements. Les Réformés trouvent que, trop souvent, la théologie catholique romaine minimise la manière dont l'Eglise, le ministère et les sacrements dépendent de la liberté et de la grâce de l'Esprit Saint. (§107)

Alliance Réformée Mondiale – Eglise catholique romaine - II

SUR LE CHEMIN D'UNE COMPREHENSION COMMUNE DE L'EGLISE (1990)

Bien que Trente ait accordé la plus grande importance à la responsabilité des évêques dans la proclamation de la Parole de Dieu (cf. session XXIV, 11 novembre 1563, can. IV De Reformatione ; COD (1973) p. 763), la doctrine du sacrement de l'ordre, promulguée quelques mois plus tôt de la même année, ne laissait aucune place au ministère de la Parole, tant le Concile était soucieux de défendre la doctrine des sacrements (Session XXIII, 15 juillet 1563, de Ordine COD (1973), p. 742 ss.). Ce fait masque ce qui se passa réellement au sein du catholicisme de ce temps et durant plusieurs siècles après. En réalité, **le ministère de la Parole était énergiquement exercé**, non pas tant à cause des critiques des Réformateurs que parce qu'à cet égard **les mêmes idéaux de réforme stimulaient à la fois Protestants et Catholiques**, même si bien des prédications catholiques peuvent ne pas avoir été bibliques au sens où pouvaient l'entendre les Réformés. (§46)

La justification des disciples de Jésus, pécheurs gratuitement justifiés par sa grâce sans aucun mérite de leur part, a été l'une des expériences constitutives de la foi chrétienne dès l'origine de l'Eglise. La justification par la grâce au moyen de la foi nous est donnée dans l'Eglise. Cela ne veut pas dire que l'Eglise exerce une médiation complémentaire de celle du Christ, ou qu'elle soit revêtue d'un pouvoir indépendant du don de la grâce, mais que **l'Eglise est à la fois le lieu, l'instrument et le ministre choisis par Dieu pour faire entendre la Parole du Christ et pour célébrer les sacrements au nom de Dieu à travers les siècles**. (§86)

Le rôle ministériel et instrumental de l'Eglise dans la proclamation de l'Evangile et dans la célébration des sacrements n'enlève rien à la souveraine liberté de Dieu. Si Dieu choisit d'agir à travers l'Eglise pour le salut des croyants, il ne limite pas la grâce salvifique à ces moyens. La souveraine liberté de Dieu peut toujours appeler quiconque au salut, indépendamment de ceux-ci. Mais, il est vrai de dire que l'appel de Dieu est toujours lié à l'Eglise, parce que **l'appel de Dieu a toujours pour objectif l'édification de l'Eglise qui est le Corps du Christ** (1 CO 12, 27-28 ; Ep 1, 22-23). (§87)

Cette mission que le Christ ressuscité a confiée aux "onze" (Mt 28, 16) et d'où a surgi l'Eglise, implique que l'on doit distinguer ceux qui annoncent l'évangile ("vous") de ceux à qui il est proclamé ("Faites des disciples"). Elle comporte de plus **un ministère de la Parole, des sacrements et de vigilance donné par le Christ à l'Eglise, pour être assumé par certains de ses membres en vue du bien de tous. Cette triple fonction du ministère rend l'Eglise capable d'accomplir sa mission dans le monde**. (§132)

Cette structure ministérielle se manifeste par-dessus tout dans le ministère de la Parole, c'est-à-dire dans la prédication de l'Evangile. (§133)

La structure ministérielle trouve aussi son expression dans les rites ecclésiaux, traditionnellement appelés sacrements. Nous croyons qu'en eux le Christ lui-même agit par l'Esprit au milieu de son peuple. (§134)

La nature de l'ordination cause toujours des difficultés entre nous. L'imposition des mains est-elle un envoi en mission, la transmission d'un pouvoir ou l'intégration dans un ordre ? D'un autre côté,

un défaut de forme peut-il mettre en question ou invalider le ministère comme tel – ou peut-on y remédier "par préférence à la foi de l'Eglise" ? (§141)

Les catholiques insistent sur le fait que le ministère ordonné est un don de Dieu fait à des personnes "mises à part" (cf. Rm 1,1) dans la communauté. Par le sacrement de l'ordre, le ministre est uni au Christ, l'unique grand Prêtre, d'une manière nouvelle qui l'habilite à le représenter et pour la communauté. Celui qui est ordonné peut donc agir "in persona Christi" : son ministère est une ambassade au nom du Christ au service de la Parole de Dieu (cf. 2 CO 3,5). L'ordination au sacerdoce habilite celui qui la reçoit à représenter l'Eglise devant Dieu, dans le don d'elle-même au Père, par le Christ, dans l'Esprit. Tous les aspects de ministère se vérifient particulièrement dans la célébration eucharistique. Le ministère ordonné met l'Eglise en totale et actuelle dépendance de son unique Seigneur. (§142a)

Les Eglises réformées soulignent aussi l'importance du ministère ordonné de la Parole et des sacrements pour la vie de l'Eglise (cf. Ep 4, 11-16). La compréhension réformée du ministère est en général plus "kerygmatic" que "sacerdotale" ; cela correspond à la conscience du fait que la Parole de Dieu est la puissance qui fait vivre l'Eglise. Dans cette perspective, il existe cependant un sens valable selon lequel **le ministre réformé agit "en la personne du Christ" – par exemple dans la prédication, l'administration des sacrements, la charge pastorale – et représente aussi le peuple dans l'ordonnance et la direction de son culte**. Pour cette raison, les Eglises Réformées abordent la préparation et l'ordination des ministres avec beaucoup de soin, soulignant la nécessité du bon ordre et de l'imposition des mains par des ministres dûment ordonnés. (§142b)

COMMENTAIRES

La longueur de ces extraits souligne un certain consensus qu'il faut aller chercher au-delà des a priori ou d'une lecture sélective de l'autre, et au-delà des explications traditionnellement données (mais pas toujours affinées) de nos différences.

Il existe des points communs sur bien des aspects concernant les ministères, y compris dans des éléments que l'on croit parfois trop hâtivement spécifiquement catholiques : succession apostolique, le ministre comme « représentant du Christ » (in persona christi), le ministère don du Christ plus qu'émanation de la communauté, etc...

Peut-être, plus que le ministère en tant que tel, ce sont les liens sacrement-Eglise (avec ses ministères) qui posent problème.

(G.D.)

Le Ministère dans le B.E.M.

Document « Baptême, Eucharistie, ministères »

Commission « Foi et Constitution » du Conseil Œcuménique des Eglises.

Présenté aux Eglises à Lima, 1982

EXTRAITS

Bien que les Eglises soient d'accord dans leur compréhension générale de la vocation du peuple de Dieu, elles diffèrent dans leurs conceptions de la structure de la vie de l'Eglise. En particulier, il y a des différences à propos de la place et des formes du ministère ordonné.

En s'engageant dans l'effort pour surmonter leurs différences, il est nécessaire que les Eglises prennent leur point de départ dans la vocation du peuple de Dieu tout entier. Les Eglises doivent chercher une réponse commune à la question suivante : **comment, selon la volonté de Dieu et sous la conduite de l'Esprit, la vie de l'Eglise doit-elle être conçue et structurée, en sorte que l'Evangile puisse se répandre et la communauté être construite dans l'amour ?** (I-6)

Afin d'accomplir sa mission, l'Eglise a besoin de personnes qui soient responsables publiquement et de façon continue pour mettre en évidence sa dépendance fondamentale par rapport à J.C. et qui ainsi constituent, parmi la multiplicité des dons, un foyer ¹ de son unité. Le ministère de telle personnes, qui, depuis des temps très anciens, ont été ordonnées ², **est constitutif de la vie et du témoignage de l'Eglise.** (II,A,8)

Tous les membres de la communauté croyante, ordonnés et laïques, sont étroitement liés. D'une part la communauté a besoin de ministres ordonnés (...) d'autre part, le ministère ordonné ne peut pas être considéré comme isolé par rapport à la communauté (II,A,12).

La fonction spécifique du ministère ordonné est de rassembler et construire le Corps du Christ par la proclamation et l'enseignement de la Parole de Dieu, par la célébration des sacrements, et pas la direction de la vie de la communauté dans sa liturgie, sa mission et sa diaconie.

Ces fonctions ne sont pas exercées par le ministre ordonné d'une manière exclusive... (II,A,13).

C'est tout spécialement dans la célébration eucharistique que le ministère ordonné est le foyer visible de la communion profond qui unit le Christ et les membres de son corps, et qui embrasse toute la réalité. Dans la célébration de l'eucharistie, le Christ rassemble, enseigne et nourrit l'Eglise. C'est le Christ qui invite au repas et le préside. Dans la plupart des Eglises, **cette présidence du Christ a pour signe celle du ministre ordonné, qui la représente.**

Le N.T. dit peu de choses sur l'ordination de l'Eucharistie. Il n'y a pas d'indication explicite sur la présidence de l'eucharistie. Très tôt, il est évidemment qu'un ministre ordonné a la fonction de présider la célébration. S'il est vrai que le ministère ordonné constitue un foyer d'unité de la vie et du témoignage de l'Eglise, il est naturel de donner à un ministre ordonné cette tâche de présidence eucharistique. Elle est intimement liée à la responsabilité de conduire la communauté, c'est à dire de veiller sur sa vie (épiscopè) et de fortifier sa vigilance par rapport à la vérité du message apostolique et en relation avec la venue du Royaume. (II,A,14)

L'acte d'ordination par ceux qui ont la charge de ce ministère atteste que l'Eglise est liée à J.C. et au témoignage apostolique ; il rappelle que c'est le Seigneur ressuscité qui est le vrai célébrant de l'ordination et qui accorde le don du ministère. **En ordonnant, l'Eglise veille, sous la conduite du Saint-Esprit, à la proclamation fidèle de l'évangile et à l'humble service au nom du Christ. L'imposition des mains est le signe du don de l'Esprit, qui rend visible le fait que le ministère a été institué dans la révélation accomplie en Christ, et qui rappelle à l'Eglise de regarder à lui comme à la source de sa mission.** (39)

COMMENTAIRE

Le B.E.M. est le fruit d'un dialogue multilatéral protestants/anglicans/orthodoxes/catholiques romains.

Il propose des convergences et invite les Eglises à un changement dans le sens de ces convergences.

Les Eglises ont réagi diversement et de manière critique à ce texte ³.

Il demeure cependant est un jalon important dans le dialogue œcuménique.

On peut aujourd'hui se référer au nouveau texte de Foi et Constitution « **Nature et but de l'Eglise : vers une conception commune** » proposé aux Eglises (pour réaction) depuis 1998 ⁴. La partie « D » notamment aborde la question des ministères.

Sur la responsabilité principale du ministère ordonné, le document reprend le BEM mais insiste :

C'est toute l'Eglise et chacun de ses membres qui, avec l'aide du ministère ordonné, participent à la transmission fidèle de l'Evangile. Ce qui est essentiel à ce témoignage de l'Eglise, ce ne sont pas seulement ses paroles mais aussi l'amour mutuel de ses membres, la qualité du service apporté aux démunis, une vie menée dans la justice et le bon ordre, ainsi qu'une façon équitable de répartir et

d'exercer le pouvoir (§86).

Le document pointe ensuite les points à clarifier encore :

La fonction principale du ministère (présider l'Eucharistie ? Prédication de la Parole ? Les deux ?), le caractère représentatif du ministère (si le ministre s'adresse au nom du Christ, représente-t-il le Christ ?), le triple ministère (épiscopal, presbytéral, diaconal) comme expression de cette unité et moyen d'y parvenir, la nature de l'ordination, les moyens qui expriment la continuité apostolique de l'Eglise (succession apostolique), les ministères féminins... et conclut : *l'une des raisons de ces différences réside dans la manière dont les Eglises définissent la relation entre l'initiative de Dieu et la réponse humaine.*

¹ Foyer au sens optique du terme (Focus), vers lequel les rayons convergent.

² Le terme ministère ordonné se rapporte aux personnes qui ont reçu un charisme et que l'Eglise institue pour un service par ordination, par invocation de l'Esprit et imposition des mains (II,7)

³ Voir actes du Synode National ERF de 1985 qui reprend les conclusions du colloque luthéro-réformé de Francheville (1985).

⁴ Accessible sur le site du COE, Foi et Constitution.

Le Ministère dans le document des Dombes

Pour la réconciliation des ministères, éléments d'accord entre catholiques et protestants .¹

EXTRAITS des points IV et V

Quelles que soient, dans une communauté chrétienne, la diversité et la multiplicité des charismes et des fonctions, le propre du ministère pastoral est **d'assurer et de signifier la dépendance de l'Eglise envers le Christ, source de sa mission et fondement de son unité.** (§20)

Membre de la communauté chrétienne, le ministre est aussi auprès d'elle un « envoyé » qu'elle reçoit du Christ. Ses fonctions marquent dans l'existence ecclésiale la priorité de l'initiative et de l'autorité divines, la continuité de la mission dans le monde, le lien de communion établi par l'Esprit entre les diverses communautés dans l'unité de l'Eglise. Cela implique l'union des ministres avec ceux des autres temps et des autres lieux, au sein d'un même collège issu des apôtres. (§21)

Cette dépendance à l'égard de l'unique Seigneur et Sauveur s'exprime et se vit dans **la dépendance réciproque de la communauté et du ministre.** Leur interdépendance manifeste que l'Eglise n'est pas maîtresse de la Parole et des sacrements, ni source de sa foi, de son espérance et de son unité ; que le ministre, de son côté, n'existe pas par lui-même et pour lui-même, ni ne peut disposer à son gré du peuple chrétien. (§22)

Les tâches essentielles du ministère pastoral qui hérite des éléments transmissibles de la charge apostolique, sont indissolublement liées entre elles : **annonce de la Parole, célébration des sacrements et rassemblement de la communauté.** (§25)

Ce ministère ne se borne pas à répéter ce qui fut dit autrefois ; **il l'interprète et l'actualise**, guidé par l'Esprit-Saint, dans la communion de toute l'Eglise. Il s'efforce aussi d'indiquer les points de rencontre et de tension entre le message de J.C. et les problèmes, les situations et la culture du monde contemporain. (§26)

Par le ministère des sacrements, le Christ communique le don de sa personne et de sa vie. En célébrant les sacrements, **le ministre signifie que c'est le Christ lui-même qui les préside** et leur

donne l'efficacité promise. (§27)

Par le ministère du rassemblement de la communauté, le Christ restaure et construit sans cesse l'unité de son peuple en marche vers le Royaume. Ce ministère s'accomplit **dans le respect de la liberté de l'Esprit-Saint et dans la co-responsabilité effective des chrétiens.** (§28)

Le ministère pastoral, dans ces trois fonctions, **tient son autorité de ce qu'il est au service du Christ**, lui qui, Seigneur et Tête de son Corps, l'édifie en la puissance de l'Esprit. (§29)

Dans ces trois tâches du ministère, la relation d'autorité reste incluse dans l'aide fraternelle et la responsabilité commune du peuple chrétien envoyé au monde par le Christ. Ainsi, **fidèles et ministres sont liés les uns aux autres dans ces relations différenciées d'inter-dépendance et de réciprocité.** (§30)

COMMENTAIRE

Sur cette base, le document propose ensuite des pistes de réconciliation et de reconnaissance mutuelle des ministères par imposition réciproque des mains entre ministres d'une même ville, ou entre un diocèse et une région ecclésiastique protestante (c'est la pratique entre Anglicans et Luthériens en Europe du Nord ou en Amérique).

Aujourd'hui me semble-t-il, la question se pose autrement avec l'Eglise catholique romaine. Les dialogues sont internationaux. C'est à ce niveau qu'il faut envisager d'aller plus loin. Cependant, au plan local ou national, rien n'empêche de pousser le plus loin possible la clarification des préjugés et autres arguments justifiant les séparations ecclésiales. (GD)

¹ Edition Presse de Taizé, 1973. Ré-édité au CERF

Femmes, protestantes et ... pasteurs !

(2002)

Une des principales réponses que peuvent fournir les néophytes en matière de protestantisme, c'est : « les pasteurs peuvent se marier et les femmes devenir pasteur ». Un peu court certes, et nous vous invitons à naviguer sur www.protestants.org pour découvrir la foi animant les protestants qui les pousse à vivre des engagements dans la société française, en particulier dans le domaine social.

Le ministère féminin ou comment les femmes ont accédé à la fonction pastorale

[Le rôle des femmes protestantes au XXe siècle en France](#)

Déjà très investies à la fin du XIXe siècle dans la création d'œuvres à caractère social, les femmes protestantes vont dès le début du XXe siècle animer des associations ou des regroupements qui prendront peu à peu position dans des débats qui les concernent directement.

[Les femmes pasteurs de 1900 à 1960](#)

L'entrée des femmes dans le ministère pastoral s'inscrit dans le mouvement général d'émancipation commencé avec l'entrée des jeunes filles dans les différentes facultés. Elle fut aidée par la nécessité de remplacer les hommes durant les deux Guerres mondiales.

[La montée des femmes pasteurs de 1960 à 2000](#)

A partir des années 1960, les femmes sont définitivement reconnues comme pasteurs à l'égal des hommes dans les Églises luthériennes et réformées. Au tournant du siècle, elles sont de plus en plus nombreuses dans tous les postes pastoraux et des théologiennes acquièrent une renommée internationale.

Réflexions et témoignages

Témoignage de Paulette Stiegelmann, une des premières femmes pasteurs de l'Eglise réformée de France : **1965 ou la préhistoire des ministères féminins.**

Propos recueillis par Danielle Morel-Vergniol * pour le Journal Ensemble de l'Eglise réformée de France , région Sud-Ouest, Novembre 2002

Paulette Stiegelmann a fait partie des premières femmes consacrées au ministère pastoral après la décision synodale de l'Eglise réformée de France en 1966. Pourtant son ministère avait commencé bien avant cette date et, avec d'autres, elle a travaillé pour y arriver.

1966, même pour les plus jeunes, c'était "hier"... voici quelques réflexions livrées par Paulette sur cette période historique.

- Que faisiez-vous ensemble, c'est-à-dire entre femmes désirant être reconnues comme pasteurs, dans la période préliminaire à 1965 ?

Nous avons eu des rencontres entre Françaises et Suissesses, des réunions d'"assistantes de paroisses", titre que nous avions toutes à l'époque, même si nous assumions toutes les responsabilités pastorales.

- En poste, étiez-vous seule ?

Après mes études de théologie, on m'a proposé un poste à Oléron parce qu'il fallait un pasteur

pour les estivants. Le Conseil régional m'a seulement demandé de choisir le pasteur que je voulais comme répondant. Avec obligation que ce soit ce pasteur qui préside, chaque année, l'assemblée générale. Après deux ans de travail, j'ai constaté que je faisais tout, que j'avais une fonction tout à fait pastorale et que j'aimerais bien que mon ministère soit reconnu par l'Église.

- Est-ce que le titre d'assistante de paroisse vous convenait ?

Avec les paroissiens, il n'y avait pas de problèmes, mais je tenais à ce qu'il y ait une reconnaissance officielle par mon Église. J'en avais besoin pour moi-même, pour savoir personnellement où j'en étais. Mais je pensais aussi aux autres femmes qui se trouveraient dans la même situation. Encore que lors des rencontres d'assistantes de paroisse, il y en avait un certain nombre qui étaient satisfaites de leur sort même si elles devaient se contenter d'être secrétaire de paroisse. À l'époque, cela représentait une trentaine de personnes.

- Qui étaient les autres femmes ? Quelle était leur formation ?

En fait nous n'avions pas toutes fait les mêmes études. Quand j'ai demandé à faire de la théologie, on m'a signifié que je pouvais, soit faire les "ministères féminins" à Genève, soit suivre quelques cours pour devenir assistante. On pouvait aller à Montpellier pour que toutes les femmes soient au même endroit. On ne pouvait pas aller à Paris où il y a bien eu cependant quelques femmes mais sans projet ministériel. Pour avoir un ministère il fallait choisir Genève ou Montpellier. À Genève, cela durait deux ans.

À Montpellier le cursus était normal sauf qu'on nous répétait que nous ne pourrions pas devenir pasteurs. Il y avait des consignes assez cocasses, notamment lors des exercices concernant les actes pastoraux. En cas de mariage par exemple, on n'avait pas le droit de revêtir la robe pastorale. Mais on pouvait concevoir la cérémonie.

- Qui étaient vos vis-à-vis ?

Le pasteur Babut, qui était président de la Commission Des Ministères à l'époque, venait nous rencontrer, tout malheureux de devoir nous dire qu'il ne pourrait pas nous donner un autre poste que celui d'assistante de paroisse ou de missionnaire. Il le regrettait, mais c'était comme ça (années 1953-54).

- Malgré tous ces obstacles, le fait qu'elles ne pourraient pas exercer, il y a quand même toujours eu des candidates en théologie ?

Oui, mais il y avait aussi dans nos rencontres des femmes plus âgées qui avaient été formées aux ministères féminins chez les diaconesses. Une des sœurs avait espéré créer une formation au ministère féminin à côté du noviciat de la communauté. Ça n'a duré que quelques années. Les femmes étaient plutôt formées sur le tas, puis réquisitionnées.

- Au cours de ces réunions, comment s'est fait le passage de la réflexion entre le fait que des femmes étaient étudiantes en théologie et le fait que l'Église prenne en main les débats qui ont mené à l'acceptation de la consécration pour les femmes ?

Il y a eu une insistance flagrante de la part de Tania Metzel et de moi-même. On ne se connaissait pas à l'époque, on ne s'était jamais écrit, jamais parlé mais, sans le savoir, l'une et l'autre nous avons bombardé de lettres les autorités concernées pour expliquer que nous exerçons un ministère pastoral, que nous étions heureuses de l'exercer et qu'il manquait juste que notre ministère soit reconnu. Toutes les premières réponses étaient négatives. Je me rappelle ce président de région, très intéressé par le travail des femmes, très proche de nous, comprenant que nous étions dans le vrai mais qui m'a dit un jour : ne vous faites pas d'illusions, il est impossible que vous deveniez pasteur. Ensuite, c'est le pasteur Babut qui est venu me voir à Oléron et qui m'a fait comprendre qu'il ne fallait pas trop en demander... tout en reconnaissant que nous exerçons un vrai ministère pastoral...

- Quand les choses ont-elles commencé à changer ?

Un jour, il m'a annoncé une bonne nouvelle : une commission était créée pour étudier la question ! Là, on a commencé à avoir quel qu'espoir... mais il n'y avait aucune femme dans

la commission. Chaque trimestre, un théologien était invité. Enfin on m'a demandé de venir dans le groupe et ça a été affreux ! On disait que ça ferait reculer l'Église, que la femme était trop fragile pour exercer un ministère, bref beaucoup de réactions assez pénibles à entendre. Enfin il y a eu les synodes régionaux, puis le national en 1965 mais, à cause d'un défaut juridique la décision a été reportée en 1966.

Le doyen Cadier m'a dit : "Je pars à ce synode mal à l'aise à cause de vous parce que j'ai toujours voté contre l'accession des femmes au pastorat, mais comme vous êtes mon amie, je vais être obligé de voter oui !". On l'a vraiment chahuté à cause de son vote "parce que j'en connais quelques-unes..."

- Comment la décision synodale d'admettre les femmes au ministère pastoral a-t-elle été reçue ?

Certains n'ont pas du tout accepté la décision synodale. Dans la région de Nice où j'étais, des pasteurs ont cessé de me saluer après la décision ! C'était très pénible. J'ai compris alors que les laïcs étaient prêts à accepter mais pas les pasteurs de notre génération, ni d'ailleurs les plus jeunes... mais c'était surtout ceux de notre génération qui étaient contre. On ne peut pas savoir qui des pasteurs ou des laïcs a voté pour ou contre.

- À cause de la concurrence directe ?

Peut-être à cause de l'idée que les femmes pouvaient faire des visites, du secrétariat, de l'école biblique, mais pas le reste. En fait les problèmes des premières femmes médecins ou avocates étaient semblables. Mais l'Église réformée est un microcosme par rapport à la société.

- Y a-t-il des arguments qui t'ont ébranlée ?

Non, mais qui m'ont peinée. Certains voulaient poser beaucoup de conditions, le célibat par exemple. Pour moi, j'avais décidé de ne pas me marier, mais c'était personnel, il ne fallait pas en faire une règle. Malgré la décision, restait l'idée qu'il ne fallait pas qu'une femme soit seule dans un poste pour qu'il y ait complémentarité. Or pour moi, ça s'est très mal passé et je n'ai pas été seule dans ce cas. Plusieurs se sont trouvées dans des situations difficiles parce qu'elles avaient exercé un ministère pastoral seules auparavant, et elles avaient l'impression d'un retour en arrière à cause de pasteurs qui ne comprenaient pas bien la situation.

- C'était vraiment aussi dur de se faire accepter ?

Pour ma part, j'étais à Nice, avec trois autres pasteurs dont un ne comprenait pas mais acceptait, et deux qui me voyaient comme leur domestique. Durant quatre ans de ministère je n'ai célébré aucun mariage, je ne faisais que les enterrements et on ne me confiait pas tous les catéchumènes. Trois ans sur quatre, je n'ai pas célébré la sainte Cène... il fallait essuyer les plâtres ! Pendant des années, même après ma consécration qui est intervenue très vite après la décision synodale, j'ai préféré me taire par prudence dans les synodes, pour passer inaperçue.

- Et après la consécration, comment avez-vous vécu les choses, d'autres femmes ont été consacrées, il y a eu davantage d'étudiantes, vous avez continué à vous rencontrer entre femmes ?

Un couple nous a beaucoup aidées, André et Francine Dumas : ils avaient organisé à Taizé une rencontre de femmes travaillant dans l'Église, deux par catégorie, deux assistantes de paroisse, deux femmes de pasteur, deux travaillant au diaconat, deux militantes jeunes femmes... pour discuter de la consécration. Cela nous a beaucoup aidées de voir ce couple s'intéresser à cette question, la considérer comme une étape importante pour la vie de l'Église. On a senti que quelqu'un prenait les choses au sérieux.

- Les années 1960, c'est aussi les débuts de l'œcuménisme avec les catholiques. Est-ce que votre situation y a joué un rôle ?

Si on a "servi" à quelqu'un, c'est bien aux catholiques. Je n'ai jamais reçu autant de lettres de catholiques qu'à cette période de ma consécration, même de religieuses catholiques. On m'écrivait, "comment avez-vous fait ?" Une religieuse est venue me voir, j'ai été reçue par les

Carmélites de San Remo où une novice m'a dit : "Je viens de Toulon, je suis heureuse de vous rencontrer. J'ai souvent prié pour des vocations féminines dans l'Église et je suis exaucée chez les protestants", c'était touchant.

* Ne pas reproduire sans autorisation et mention du nom de l'auteur.

Votre pasteur sera-t-il une femme ? Aujourd'hui, la chose n'étonne plus.

*Par Olivier Brès **

Pour le Journal Ensemble de l'Eglise réformée de France –région Sud-Ouest – Novembre 2002

Ces deux dernières années la région Sud-Ouest a accueilli cinq pasteurs débutants (proposants), dont trois femmes. Et sur ses 46 pasteurs, 10 sont des femmes. Si cette proportion reflète à peu près la réalité nationale actuelle, la moitié des pasteurs qui débutent aujourd'hui sont des femmes.

Ensemble : Olivier Brès, vous êtes président du Conseil régional de notre région. Vous accompagnez souvent les processus de nomination des ministres. L'accueil de femmes comme ministres pose-t-il des problèmes particuliers ?

Olivier Brès : Il ne me semble pas. Bien des Églises du Sud-Ouest ont déjà accueilli une femme comme ministre. Et je n'ai entendu aucune Église dont le poste est vacant demander spécialement un homme comme futur ministre. Une Église m'a demandé que son futur pasteur manifeste beaucoup d'autorité (c'était même formulé plus trivialement), mais nous avons convenu que cela pouvait aussi bien se réaliser avec une femme qu'avec un homme. Il n'y a pas aujourd'hui de réticence des Conseils presbytéraux.

Ensemble : Est-ce que la "gestion des carrières" des ministres change avec le nombre de femmes ministres ?

Olivier Brès : Il y a certainement un phénomène qui se révèle encore plus fortement avec le ministère pastoral féminin, c'est la place du conjoint. Déjà, pour la nomination ou le changement de poste d'un ministre homme, le travail de l'épouse et ses contraintes entraînent de plus en plus de difficultés. Or pour un ministre femme, il arrive parfois qu'elle choisisse de suivre les priorités professionnelles de son mari. Et il n'y a pas toujours un poste pastoral là où il doit aller, ou là où il a décidé de faire toute sa carrière.

Il y a donc aujourd'hui des négociations nécessaires dans les couples, car l'Église ne peut pas à tout coup trouver une solution qui convienne absolument au conjoint du ministre, homme ou femme. Mais il me semble que c'est une situation que doivent connaître d'autres couples.

Ensemble : Alors, vraiment, rien de particulier ?

Olivier Brès : Peut-être faut-il mentionner les questions qui se posent vis-à-vis des couples de ministres, quand la femme et le mari souhaitent tous les deux exercer un ministère pastoral : il y a d'abord les difficultés concrètes d'emploi du temps et de disponibilité pour les enfants quand les deux membres du couple ont les mêmes horaires. Et puis s'ils sont au service de la même Église, cela veut dire que tout est en commun, vie professionnelle et vie familiale. Et les couples où les conjoints travaillent ensemble savent que cela peut être périlleux... ou merveilleux. Il faut dire que souvent l'Église et les couples eux-mêmes cherchent des solutions qui permettent à l'un(e) d'exercer un ministère paroissial et à l'autre un ministère plus spécialisé. Mais ce n'est pas toujours possible. Et il arrive que l'un(e) ou l'autre cherche à exercer un autre métier.

Ensemble : Et les congés maternité !?

Olivier Brès : Rien à en dire. Ou plutôt d'abord s'en réjouir. Quand je dirigeais des travailleurs sociaux au Diaconat de Bordeaux, des assistantes sociales et des éducatrices m'annonçaient régulièrement une future maternité. C'est vrai que c'était un souci d'organisation. Mais j'avais appris à d'abord les féliciter, me réjouir avec elles, et ensuite à chercher des solutions. Et des solutions on en trouve toujours. Dans l'Église aussi.

Ensemble : Alors, vivent les femmes ministres !?

Olivier Brès : Oui. Et je voudrais noter une dernière chose : je constate souvent que nos assemblées du dimanche sont vraiment mixtes. Il y a une bonne moitié d'hommes dans la plupart de nos cultes. C'est une autre manière d'affirmer que notre foi réformée n'est pas réservée à des femmes que des ministres hommes dirigeraient, mais qu'elle fait place à chacun, quel que soit son sexe, quelle que soit sa vocation.

*Président du Conseil Régional de l'Église Réformée en Sud-Ouest.

Le sociologue Jean-Paul Willaime livre un premier aperçu d'une **enquête effectuée auprès des pasteurs femmes dans les années 1995-1998**, en France.

Les pasteurs femmes et les mutations contemporaines du rôle de pasteur

Premier aperçu d'une enquête effectuée auprès des pasteurs femmes dans les années 1995-1998, en France

Quelle est la condition des pasteurs femmes aujourd'hui et en quoi leur façon même d'assumer le pastorat et de l'exercer révèle-t-il certaines mutations du rôle de pasteur ? Telles sont les questions qui sont au centre des enquêtes quantitatives et qualitatives qui ont été effectuées en 1995-1998 auprès des pasteurs femmes exerçant dans l'une ou l'autre Église rattachée à la Fédération Protestante de France ¹. Dans cet article, il s'agit de donner un premier aperçu des résultats de ces enquêtes en insistant sur le cadre général d'interprétation qui permet de les éclairer.

¹ Cette enquête, qui a été financée par l'*Association des Pasteurs de France*, a été double : une enquête quantitative par questionnaire et une enquête qualitative par entretiens semi-directifs. Un ouvrage, en préparation, présentera l'analyse détaillée des résultats de ces enquêtes et les réflexions auxquels ils peuvent donner lieu. L'objectif étant d'analyser les mutations contemporaines du rôle de pasteur à la lumière de la situation et du vécu des femmes pasteurs.

Rappelons tout d'abord qu'historiquement, les périodes de fondations, de crises, de réveils, de guerre ont été favorables à la prise de pouvoir religieux des femmes. Au XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, les femmes se sont particulièrement illustrées dans l'évangélisation, l'éducation, l'action sociale et sur le terrain missionnaire. Mais l'étape essentielle pour l'accès des femmes au pastorat fut franchie avec l'accès des femmes aux études de théologie au début du XX^{ème} siècle dans plusieurs facultés de théologie protestante en Europe. L'accès à la pleine responsabilité pastorale et sans discriminations aucunes se fera cependant très progressivement et par étapes successives. D'un point de vue historique, on peut schématiquement distinguer les quatre étapes suivantes :

- 1) un « ministère féminin » à côté du ministère pastoral et d'un rang inférieur à lui ;
- 2) un ministère centré sur certaines formes (non paroissiales) du pastorat ou sur certaines de

- ses dimensions (la catéchèse, la prédication dans certains cas et pour un public particulier, ...)
;
3) un ministère pastoral à part entière, mais à condition d'être célibataire ;
4) le ministère pastoral dans toutes ses attributions en tant que femme mariée.

Aujourd'hui, on assiste à une cinquième étape avec la réaffirmation de la différence de genre de la part des femmes pasteurs elles-mêmes, une différence qui se manifeste dans l'accentuation, par ces femmes, de certaines formes ou dimensions du ministère pastoral (celles auxquelles, souvent, on avait voulu les cantonner au départ) et la revendication d'une certaine spécificité féminine dans la façon même d'exercer le ministère de pasteur.

L'hypothèse centrale de notre recherche est que l'accès des femmes au pastorat représente une seconde sécularisation du rôle du clerc, après la première sécularisation du rôle de clerc qu'a représenté la Réformation du XVI^{ème} siècle elle-même. Le protestantisme représente une étape importante dans le mouvement de sécularisation interne du christianisme, une sécularisation interne qu'au XX^{ème} siècle, un sociologue comme François-André Isambert a bien repéré dans l'évolution même du catholicisme post-conciliaire ². L'émergence du pastorat, au XVI^{ème} siècle, représente incontestablement une certaine sécularisation du clerc, une sécularisation caractérisée par le **passage d'un pouvoir sacré à un pouvoir intellectuel et moral**. Avec le pasteur protestant en effet, le clerc n'est plus un personnage sacré jouissant d'un statut ontologique autre, il est un homme parmi les autres et peut donc se marier et vivre en famille comme tout laïc. Cette première sécularisation contribua à réintégrer le clerc dans la société et la vie quotidienne. Mais l'important magistère intellectuel et moral exercé par le pasteur, ajouté au fait que tout pouvoir sacré n'avait pas disparu – notamment à travers le monopole de l'administration des sacrements du baptême et de la sainte cène –, limita les effets de cette première sécularisation.

L'accès des femmes au pastorat peut, selon nous, être vu comme une seconde sécularisation du rôle du clerc, une seconde sécularisation caractérisée par la perte de pouvoir du clerc et la dissolution de son statut d'exception. L'accès des femmes s'inscrit dans cette seconde étape, c'est-à-dire que la féminisation du pastorat est constitutive de ce processus, même si ce processus, qui touche aussi les hommes pasteurs, ne s'y réduit pas. Quels sont les éléments indiquant cette sécularisation plus poussée du clerc et dans quelle mesure l'accès des femmes au pastorat y a-t-il contribué ?

² François-André ISAMBERT, « La sécularisation interne du christianisme », Revue Française de Sociologie, XVII, 1976 n°4, p.576-589.

L'évolution de la figure du pasteur du « prédicateur-docteur » à « l'animateur-écoutant », le passage d'un rôle d'autorité à celui d'accompagnateur, d'un rôle d'enseignant à celui de communicateur et médiateur est un premier aspect important. Cette évolution profonde, que nous avons déjà relevée dans notre enquête auprès des pasteurs ³, contribue à encore plus banaliser le pastorat, à en faire quelque chose comme une profession sociale à dimension spirituelle. Si c'était l'image de l'enseignant qui, les siècles précédents, se rapprochait le plus de celle du pasteur, c'est aujourd'hui celle de l'animateur social ou du psychothérapeute « conseiller de vie » (Lebensberater, dit-on en Allemagne). Ce faisant, le pastorat se rapproche de la vie quotidienne. C'est beaucoup moins le pasteur-évêque, maître en doctrine et gardien de la morale, que le laïc théologien qui accompagne les autres laïcs dans leur recherche de sens et leur quête de repères éthiques. Or, **c'est au moment même où le pastorat évolue d'un rôle didactique et autoritaire à un rôle d'écoute et d'accompagnement que les femmes y accèdent en nombre ; au moment donc où le pastorat se rapproche d'une profession**

sociale, centrée sur la relation et l'animation. L'on constate à propos du pastorat, ce que l'on observe dans le monde d'autres professions, en particulier les professions de l'enseignement et de la santé : il se féminise relativement au moment même où il a perdu de son prestige social et où il se banalise. Les femmes deviennent pasteurs alors même que le pastorat se « féminise » par son statut social et les fonctions qu'il remplit. Nous mettons des guillemets pour souligner qu'il s'agit ici d'un stéréotype selon lequel une profession se « féminiserait » en perdant du pouvoir – ce qui revient à associer genre masculin et rôle de pouvoir – et en se focalisant sur des activités d'écoute et de relation, activités réputées, toujours selon ce stéréotype, plus « féminines ». En ce sens, il est clair que les hommes participent tout autant à cette « féminisation » du pastorat. Dans une autre enquête effectuée en 1988 auprès de 25 femmes-pasteurs de l'E.C.A.A.L. et de l'E.R.A.L.⁴, Anne Muller-Heitzmann constate que les femmes ne veulent pas perpétuer l'image du pasteur « autoritaire, paternel et austère » et souhaitent être « au milieu du groupe et pas au-dessus ». Les femmes pasteurs disent qu'elles « désautérisent » le ministère pastoral⁵. Plusieurs des témoignages apportés en 1995 par des femmes pasteurs à la session sur « la condition pastorale au miroir des femmes » organisée par l'*Association des Pasteurs de France*⁶ vont dans le même sens : les femmes pasteurs valorisent elles-mêmes les aspects relationnels, d'accompagnement et d'écoute du ministère pastoral et ont tendance à minorer la dimension d'autorité de ce ministère. Si les femmes se sentent particulièrement en affinité avec cette façon d'assumer le ministère pastoral, la proportion des femmes pasteurs pourrait continuer à augmenter sensiblement, d'autant plus que cette façon de voir la ministère pastoral correspond aux attentes des laïcs à l'égard des clercs.

³ Jean-Paul WILLAIME, Profession : pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XXe siècle, Genève, Labor et Fides, 1986.

⁴ E.C.A.A.L. = Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine (l'Église luthérienne) ; E.R.A.L = Église Réformée d'Alsace et de Lorraine (NDLR).

⁵ Anne MULLER-HEITZMANN, La condition des Femmes Pasteurs en Alsace-Moselle, Mémoire de maîtrise, Faculté de Théologie Protestante, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1988.

⁶ Cahiers de l'Association des Pasteurs de France, N°26, Septembre 1995 : Pastorale Nationale Villebon sur Yvette (Essonne) des 5-7 février 1995 sur « La condition pastorale au miroir des femmes », p. 4-53.

Cette sécularisation du pastorat s'inscrit dans une professionnalisation du rôle pastoral qui se manifeste tout particulièrement par le fait qu'on tend plus à identifier le pastoral à un faire qu'à un être, à une pratique sociale qu'à un statut. La distinction entre vie professionnelle et vie privée s'accroît et les pasteurs ne se considèrent plus pasteurs 24 heures sur 24 (insistance sur le jour hebdomadaire de congé et sur les vacances). C'est la fin du presbytère : le logement même du pasteur se privatise et se distingue des locaux paroissiaux et du bureau qu'il y occupe. Les temps de congé et de loisirs sont mieux distingués des temps de travail et les pasteurs reçoivent sur rendez-vous. En mettant en avant son rôle de mère et en demandant des congés pour les périodes de maternité, la femme pasteur mariée accentue cette distinction vie privée/vie professionnelle (alors que la femme pasteur célibataire, au contraire, peut quelquefois les assimiler, la paroisse devenant, comme déclare l'une d'entre elles, « sa famille »). De fait, nombre de femmes pasteurs, ayant de réelles difficultés à articuler leur métier de pasteur et ses horaires spécifiques (réunions en soirée, activités le week-end) avec leurs responsabilités familiales – d'autant plus que les foyers pastoraux continuent à donner une assez nombreuse progéniture – décident de se mettre en congé pour une durée variable. Sur soixante femmes pasteurs dans l'E.R.F. en 1991, douze étaient ainsi en congé (dont dix

mariées avec des pasteurs)⁷.

Le fait d'exercer le pastoralat par intermittence, les périodes de congés de maternité ou pour convenances personnelles succédant à des périodes d'activités, tend en tout cas à séculariser encore le ministère pastoral, à en faire une pratique professionnelle comme une autre et non plus un statut lié à un engagement à vie.

⁷ Cf. enquête de Arina VAN DE KERK auprès de « ministres, mères de jeunes enfants » dans l'Église Réformée de France, 1991. L'auteur insiste également sur les difficultés financières : la majorité des femmes pasteurs mères de jeunes enfants « dépensent la plus grande partie de leur rémunération pour la garde des enfants. Certaines parlent de deux tiers, d'autres de trois quarts, d'autres d'opération blanche ! ».

Alors qu'au début, nombre de femmes pasteurs étaient célibataires, ce taux a très nettement diminué aux générations suivantes : en 1991, dans l'Église Réformée de France, sur 60 femmes-pasteurs, on dénombrait 15 célibataires (soit 25%) et, sur les 45 autres mariées, 27 l'étaient avec un pasteur. En 1995, sur l'ensemble des femmes pasteurs exerçant en France dans l'une des Églises rattachées à la Fédération Protestante de France, 23% étaient célibataires et 30% étaient mariées avec un pasteur. On observe ainsi une forte croissance du nombre de couples pastoraux, ce qui ne va pas sans entraîner divers problèmes, notamment financier. À côté des femmes pasteurs célibataires et des couples pastoraux, on a aussi de plus en plus, en France, le cas de femmes pasteurs mariées avec des époux occupant une bonne position professionnelle (ingénieur, architecte, comptable, professeur...) : en 1995, 23% des femmes pasteurs étaient mariées avec des cadres supérieurs ou professions libérales. Une évolution sensible s'est faite dans la situation socioprofessionnelle des couples où l'un des conjoints est pasteur : on passe du couple homme-pasteur/femme au foyer ou femme-enseignante, infirmière ou assistante sociale (cas typique du couple pastoral dans les années soixante-dix)⁸ au couple homme-ingénieur/femme-pasteur comme on est passé du couple homme-instituteur ou professeur/femme au foyer au couple homme-cadre/femme institutrice ou professeur de collège. Le pastoralat devenant dans ce cas une profession d'appoint dans le couple, les principaux revenus étant assurés par le mari dans une profession séculière.

⁸ Cf. *Profession : pasteur*, op. cit., p. 99-100 : en 1978-1979, les épouses de pasteurs exerçaient ou avaient exercé surtout les professions d'infirmière (ou autre profession paramédicale) : 16%, d'institutrices : 13%, de secrétaires : 11%, d'assistante sociale (ou autre profession sociale) : 9%.

Il y a d'autre part un déplacement de pouvoir, une ségrégation verticale qui s'effectue dans le partage du pouvoir religieux. D'un côté les « grands clercs », ceux que nous appelons les « théologiens de société », qui élaborent leurs discours et leur action en vis-à-vis avec la société globale, tentant d'y assurer la place du christianisme et de répondre aux défis contemporains. Ceux aussi qui occupent les positions dirigeantes dans l'appareil ecclésiastique. De l'autre, les clercs de proximité qui gèrent la religion dans la vie quotidienne au plus près du vécu et des préoccupations des gens. Le pastoralat n'échappe pas à cette dualisation de la religion et l'on peut se demander si l'accès des femmes au pastoralat ne participe pas, de façon privilégiée, à cette religion de proximité, humaine et chaleureuse, qui se met en place alors même que le pouvoir religieux s'est déplacé en se focalisant beaucoup plus sur les responsabilités ecclésiastiques (ce qui permet d'exercer, même de façon très souple et dialoguée, un certain pouvoir sur les autres pasteurs) et sur la gestion du face-à-face avec la société (à travers les médias notamment). **La féminisation du pastoralat serait congruente avec la demande sociale d'une religion apprivoisée, une religion du vécu, près du foyer, tendances**

auxquelles les hommes n'échappent pas eux-mêmes. Quant à la religion sociétale, celle qui concerne la place et le rôle de la religion dans le système institutionnel de la société globale, elle reste plus investie par les hommes pasteurs, même si quelques femmes s'y investissent aussi. Bien qu'une femme pasteur ait été présidente d'Église (Thérèse Klipffel, qui fut Présidente de l'E.R.A.L. de 1982 à 1988), les femmes pasteurs sont encore sous représentées dans les responsabilités ecclésiastiques supérieures. Par contre, la forte attention médiatique dont elles sont l'objet dans un pays de culture catholique comme la France assure à quelques-unes d'entre elles une visibilité sociale certaine.

Cette ségrégation verticale, on a pu également l'observer dans l'enquête franco-suisse de 1985-1986 sur les conseillers presbytéraux, ces laïcs qui dirigent l'église locale avec le pasteur. Si 37% des conseillers presbytéraux (ou conseillers de paroisse en Suisse) sont des femmes – ce qui est une proportion remarquable comparée à celle concernant la présence des femmes dans maintes instances et associations séculières –, on dénombrait seulement 21% de femmes exerçant une fonction de présidence ou de vice-présidence ⁹. Dans les Églises protestantes d'Alsace et de Lorraine, on dénombre 29% de femmes conseillères presbytérales, 25% de femmes lecteurs et 14% de femmes-pasteurs : plus le rôle religieux est important, moins la proportion des femmes est élevée ¹⁰.

⁹ Roland J. CAMPICHE, François BAATARD, Gilbert VINCENT, Jean-Paul WILLAIME, *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme. Les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 105.

¹⁰ Daniel REIST, *Le ministère de lecteur et de prédicateur laïc au sein de l'E.C.A.A.L. et de l'E.R.A.L.*, Mémoire de maîtrise, Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg, 1993.

L'accès des femmes au pastorat s'inscrit dans des mutations profondes du pastorat lui-même, dans ce qu'il devient dans la pratique. Dans le protestantisme, il participe d'une sécularisation encore plus poussée du rôle clérical, une sécularisation qui s'accompagne d'un déplacement de la différenciation sexuelle pour le partage du pouvoir. Quant à la revendication d'égalité comme thème ayant joué un rôle important dans l'accès des femmes au pastorat, elle apparaît plus comme une interprétation post-eventum, comme une rationalisation intellectuelle sous la pression de la société séculière, comme s'il fallait obligatoirement coder l'accès des femmes au pastorat dans ces termes. Or, si les femmes ont conquis ce rôle et si, ce faisant, elles ont effectivement mis les femmes et les hommes à égalité devant le ministère pastoral, ce n'est pas prioritairement au nom d'une revendication d'égalité et d'aspirations féministes, mais au nom de leur compétence théologique et parce qu'elles désiraient s'engager au service d'une Église. Dans le catholicisme, c'est plus le refus de l'institution que les femmes catholiques elles-mêmes, qui fait de l'accès au sacerdoce une revendication d'égalité. Car l'accès des femmes à la prêtrise menacerait le pouvoir des évêques et ébranlerait tout un édifice hiérarchique en faisant du catholicisme un peu plus une religion de laïcs. Dans l'accès des femmes aux responsabilités sacerdotales, c'est aussi la sécularisation interne du christianisme qui est en jeu. Et c'est bien parce que le protestantisme a été un vecteur essentiel de cette sécularisation qu'il a aussi été le premier, parmi les confessions chrétiennes, à admettre les femmes au pastorat.

Les *verbatim* de la trentaine d'entretiens semi-directifs qui ont été effectués en 1997 auprès de pasteurs femmes exerçant en France dans l'une des Églises de la Fédération Protestante de France sont extrêmement riches et l'analyse détaillée de ces entretiens figurera dans une prochaine publication. Annonçons d'ores et déjà ici qu'ils confirment que si, dans la phase de conquête du ministère pastoral par les femmes, la distinction masculin/féminin était effacée

(ou utilisée par les pasteurs hommes pour s'opposer au ministère pastoral des femmes), les pasteurs femmes d'aujourd'hui revendiquent sans complexe une spécificité féminine dans la façon même d'exercer leur ministère. Les résultats de cette enquête confirment assez bien les constats faits par Janine Mossuz-Lavau et Anne de Kervasdoué dans leur ouvrage : *Les femmes ne sont pas des hommes comme les autres* (1997). Les femmes pasteurs insistent particulièrement sur la distinction entre leur vie professionnelle au service d'une Église et leur vie privée, et ce aussi bien dans l'espace (logement) que dans le temps (congés, vacances). Bien que ces tendances à la professionnalisation et à la sécularisation du rôle pastoral soient également observables chez les pasteurs hommes, les pasteurs femmes les accentuent. De même que leur insistance sur l'écoute et le relationnel dans l'exercice du ministère pastoral. C'est un Dieu de proximité, proche des gens et de la vie quotidienne que les femmes pasteurs veulent signifier. Remettant en cause l'image du Dieu Tout Puissant et de la théologie qui est sous-jacente à cette représentation, certaines femmes pasteurs privilégient un Dieu faible. On découvre dans les plis de certains discours un autre rapport au divin et une autre façon de se positionner comme « professionnel du religieux ». Diverses spécificités se dégagent également de la situation des couples pastoraux (où les deux conjoints sont pasteurs). L'examen de ces entretiens permet également de déceler les difficultés rencontrées par telle ou telle femme pasteur : contrairement à ce qu'une certaine image médiatique de la femme pasteur indique, les femmes pasteurs ne sont pas toutes satisfaites de leur condition et quelques-unes éprouvent des difficultés réelles à combiner leur vie familiale avec leur rôle de pasteur.

Jean-Paul WILLAIME

(sociologue, professeur à l'École Pratique des Hautes Études)

Du côté des Églises

L'ordination des femmes dans la communion luthérienne, une histoire passionnante relatée par la théologienne Elisabeth Parmentier

Elisabeth Parmentier

L'ordination des femmes dans le dialogue oecuménique multilatéral

La question de l'ordination des femmes ne prend de l'importance dans le mouvement oecuménique qu'après 1976, lorsqu'elle quitte le domaine protestant pour s'introduire dans les dialogues interconfessionnels. Elle a la réputation d'être un facteur de séparation entre les Églises. Pourtant cette question séparatrice n'occupe que fort peu de place dans les documents officiels : 8 pages d'un ouvrage de 700 pages récapitulant l'ensemble des dialogues (de 1931 à 1982), 4 pages sur 760 pour les dialogues de 1982 à 1990 ! ¹ Cela met en évidence le trouble des Églises qui n'ont pas encore osé aborder réellement la problématique.

Celle-ci avait été soulevée dès 1927 à la première Conférence de Foi et Constitution à Lausanne, où les 7 femmes (sur 400 délégués) proposèrent que la question de la place de la femme dans l'Église soit présente dans les esprits et les cœurs. La première Assemblée du Conseil oecuménique des Églises (COE) en 1948 se déclara prête à répondre à cette demande : « Les Églises ne sont pas d'accord sur l'importante question du pastorat féminin. Quelques

Églises, pour des raisons théologiques, ne veulent pas étudier cette question ; d'autres n'ont pas d'objection de principe, mais font des réserves d'ordre administratif ou social ; certaines Églises acceptent que la femme participe partiellement au ministère; dans d'autres enfin, les femmes sont éligibles à toutes les fonctions dans l'Église. Mais même dans ce dernier cas, la tradition et l'opinion publique créent encore des obstacles (...). Nous pensons que le Conseil oecuménique des Églises est l'organisme tout indiqué pour réunir les informations indispensables et donner les directions attendues dans ce domaine (...) et c'est pourquoi nous demandons que la question du 'rôle de la femme dans l'Église' demeure une de ses préoccupations particulières ² ».

La première conséquence concrète de ces demandes intervint en 1963, lorsque Foi et Constitution publia avec le « Département pour la Coopération des Hommes et des Femmes dans l'Église, la Famille et la Société » une étude, *De l'ordination des femmes* ³, qui présente les positions des Églises issues de la Réforme et de l'Église orthodoxe. Le représentant de l'Église anglicane affirmait à ce moment-là encore que le ministère féminin ne saurait aller au-delà de celui des diaconesses ⁴. En 1968, une commission d'études reprit la question en lien avec toute la problématique du ministère et envoya le document d'étude aux Églises ⁵.

Le véritable processus d'étude débuta à la rencontre de Foi et Constitution à Louvain en 1971, à partir du rapport d'une consultation organisée en 1970 à Cartigny ⁶. Louvain conclut que le temps était mûr pour poser la question d'une modification de la tradition en ce qui concerne le ministère des femmes. Il fut aussi décidé là que le sujet de la « participation des hommes et des femmes dans l'Église » devait être intégré à l'étude sur « L'unité de l'Église et l'unité de l'humanité », ce qui sera repris à Accra en 1974.

Parallèlement l'ordination des femmes fut mentionnée dans la discussion oecuménique sur le ministère ⁷.

La consultation la plus importante et prometteuse sur cette question s'est tenue en préparation du processus de Sheffield, sur la « Nouvelle Communauté des Femmes et des Hommes », et elle a eu lieu en Alsace, à Klingenthal en 1979 ⁸. Cette consultation se distingue des précédentes, parce qu'elle ne confronte pas seulement les points de vue des différentes Églises, mais tente de situer la question à partir de la problématique des femmes. Ainsi, elle renvoie à d'autres difficultés : « Le langage concernant Dieu : la tension entre son expression divine et humaine » et « Les images et expressions féminines de Dieu : quelques exemples de l'Écriture et de la tradition ». Elle fait également une large place à l'expérience des femmes (ordonnées ou laïques) dans le travail pastoral ⁹. Enfin, elle propose six points sous forme de questions pour un dialogue ultérieur :

« 1- Comment la manière dont une tradition ecclésiale décrit la nature de l'Église affecte-t-elle sa conception de la possibilité d'une ordination des femmes ?

2- Quelle est la signification de la variété des ministères dans le Nouveau Testament (...) pour la compréhension du ministère ?

3- Quelle est la relation entre la compréhension de la succession apostolique et de la tradition pour la compréhension du ministère et la question de l'ordination des femmes ?

4- La masculinité du Jésus historique est-elle essentielle à l'incarnation ?

5- Les femmes ont-elles des contributions particulières à apporter à la vie de l'Église (...) ? La réponse à cette question (...) a-t-elle des implications pour l'ordination des femmes ?

6- Quelle est la relation entre la vocation personnelle et les critères du ministère appliqués par l'Église ?¹⁰ »

Par la suite, les positions des Églises participant au COE se précisèrent et se durcirent. Pour l'Église orthodoxe, le problème était apparu en 1973 aux USA dans le dialogue avec l'Église épiscopaliennne, où l'Église orthodoxe avait affirmé sa difficulté pour un dialogue futur en cas d'ordinations de femmes anglicanes. Dans le dialogue anglican-orthodoxe international, une déclaration orthodoxe faite à Athènes en 1978 prévint qu'elle aurait à reconsidérer sa reconnaissance de l'apostolicité de l'Église anglicane, car la succession apostolique ne serait plus préservée en cas d'ordinations de femmes. Or, en même temps que la Conférence orthodoxe à Rhodes annonçait publiquement son opposition à l'ordination des femmes au ministère sacerdotal, la Conférence anglicane de Lambeth encourageait celle-ci ! C'était en 1988, et la décision officielle de la communion orthodoxe fut annoncée lors du Congrès interorthodoxe sur « la place de la femme dans l'église orthodoxe et la question de l'ordination des femmes »¹¹. Les arguments sont l'exemple du Seigneur, la Tradition et la pratique apostoliques, la représentation du Christ par le ministre ordonné. C'est ce dernier argument, développé doublement à l'aide de la typologie Christ-Adam et Marie-Ève (le Christ devant être représenté par le ministre-homme, Marie étant la manifestation de la vocation des femmes) qui devient quasiment le fondement même du refus. En revanche ce texte ne fait plus mention des questions d'impureté rituelle qui empêcheraient l'accès des femmes à l'autel et donc au sacerdoce, argument encore utilisé en 1979 à la consultation de Klingenthal. Le document manifeste son ouverture à une revitalisation du diaconat féminin, l'ordre des diaconesses ayant été florissant en Orient jusqu'à la fin de la période byzantine. Pourtant, depuis 1988 cet ordre n'a toujours pas été remis en vigueur, d'autre part, même s'il l'était, il n'est pas acquis qu'il s'agirait là d'une ordination sacramentelle, et donc même la discussion avec des Églises ordonnant les femmes au diaconat (comme l'Église vieille-catholique) serait malgré tout impossible.

L'Église catholique annonça un « non » prudent en 1976, dans la « Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel » (*Inter Insigniores*)¹² : « La Congrégation pour la Doctrine de la foi estime devoir rappeler que l'Église, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale »¹³.

Le refus catholique se fondait sur le respect de l'exemple du Christ dans le choix des Douze, ainsi que sur la Tradition. Un argument secondaire venait renforcer cette décision: le Christ doit être « représenté » dans la célébration de l'eucharistie par un ministre mâle qui agit « in persona Christi » (le terme latin de « persona » renvoyant justement au « rôle ») à cause de la « ressemblance naturelle » entre le Christ et un homme. Mais le document précise qu'il ne s'agit pas là de la réflexion théologique fondamentale, elle n'apporte qu'un autre éclairage et « n'engage pas le magistère »¹⁴.

Le refus se fit plus catégorique dans la Lettre Apostolique « Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes » (*Ordinatio sacerdotalis*)¹⁵ : la persévérance de l'Église dans cette décision (la Tradition) a le même grade d'autorité que la parole même du Christ et « personne, pas même l'autorité suprême de l'Église, ne peut donc s'opposer à cet enseignement sans aller contre la volonté et l'exemple du Christ lui-même »¹⁶.

Le refus de l'ordination des femmes continue aussi à être manifesté par certaines Églises de type « professant » ou « libre » faisant partie du protestantisme. Leur argumentation repose sur l'autorité de l'Écriture comme Parole inspirée de Dieu, qui ne saurait être remise en question par les contextes culturels de ses auteurs humains. Aussi la parole de Paul est-elle à mettre sur le même plan que les évangiles, car son enseignement sur les rapports mari-femme n'est pas contextuel mais « fondé sur l'ordre de la création » et donc « permanent ».

Face à ces difficultés, la réflexion oecuménique multilatérale s'engage dans des domaines

moins périlleux : la violence envers les femmes, leur participation à la vie de l'Église, le combat contre le racisme, la réflexion sur le travail des femmes. La question de l'ordination des femmes au ministère sacerdotal est gelée, thème tabou.

L'on peut pourtant constater que malgré les menaces répétées des Eglises refusant d'ordonner les femmes, les dialogues n'ont pas été interrompus à la suite de la décision de l'Eglise d'Angleterre, et aucune Église ne s'est retirée du COE malgré le soutien de celui-ci à l'ordination des femmes. Aucune division nouvelle et grave n'est intervenue jusqu'ici du fait de l'ordination des femmes. C'était pourtant l'accusation formulée contre la décision de l'Église d'Angleterre, qui finalement a subi bien moins de défections que prévu. Si les médias mentionnent surtout les passages de prêtres et d'évêques vers l'Église catholique, on ne parle pas des passages des ministres catholiques vers l'Eglise anglicane, qui par exemple pour le diocèse de Gibraltar (Europe continentale) sont six fois plus importants depuis l'ordination des femmes ¹⁷ ! Cette réflexion a permis en tout cas un questionnement plus approfondi sur l'engagement des laïcs dans l'Église, sur le partenariat, sur le sens du ministère. Et la situation d'origine s'est inversée : à présent ce sont les Églises ne pratiquant pas l'ordination des femmes qui sont sommées de justifier leur position.

II La discussion dans les Eglises luthériennes

Au sein du protestantisme, la discussion a été longue, elle n'est pas encore close, et de grandes disparités subsistent selon les familles confessionnelles, les cultures et les situations historiques des Églises. Il est même impossible de définir une orientation générale à cette discussion. En effet, si au départ les Églises ayant pris une décision positive étaient surtout des communautés congrégationalistes, aujourd'hui celles-ci se caractérisent par une plus forte institutionnalisation et présentent plus d'objections au ministère féminin. La première femme pasteur a été Antoinette Brown, de l'Eglise congrégationaliste aux États-Unis. En Grande-Bretagne l'Union Congrégationaliste admit les femmes au « ministère plénier de la Parole et des sacrements » à partir de 1917. L'Union Baptiste fit de même l'année suivante. La Conférence Méthodiste britannique fournit un exemple particulièrement intéressant des aléas de cette décision : l'ordination des femmes fut acceptée entre 1933 et 1945, puis refusée de 1948 à 1960. Puis on considéra qu'il n'y avait plus de raison d'exclure les femmes du ministère du fait de leur sexe. Mais il restait à prouver qu'il y avait une demande de la part des paroisses et des intéressées ! ¹⁸

Dans les Églises luthériennes, si les débuts de la discussion ont été houleux, la majorité d'entre elles est à présent acquise au principe de l'ordination des femmes. L'Église Évangélique luthérienne du Royaume des Pays-Bas a été la première en Europe à s'y engager, en 1920. D'après les chiffres officiels, aucune Église luthérienne européenne ne l'aurait suivie avant 1960. Cela n'est pas exact, l'Église de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine ayant pris la décision en 1929 (sans pour autant la mettre en vigueur avant 1944). Des Eglises luthériennes en Asie et en Afrique ont commencé à ordonner les femmes dans les années 70. Les Églises allemandes sont entrées dans le processus de réflexion après la seconde Guerre Mondiale, et c'est là qu'a eu lieu une réflexion théologique plus poussée. Les réticences ne s'expliquent pas toujours par des données culturelles, quoique les Églises d'Europe et d'Amérique du Nord aient eu moins de difficultés à atteindre un consensus que les Églises d'Afrique ou d'Asie.

Un questionnaire élaboré par la Fédération Luthérienne Mondiale (FLM) en 1992 indique que sur les 106 Églises luthériennes membres répertoriées, 63 pratiquent l'ordination des femmes, 14 n'ont pas encore pris de décision, une seule la refuse (« l'Église luthérienne du Nigeria », alors que l'« Église luthérienne du Christ au Nigeria » la pratique depuis 1987). Parmi les 28 réponses manquantes, l'on peut supposer aussi un certain nombre de réponses négatives qui

n'ont peut-être pas osé s'exprimer ¹⁹. Depuis, la situation a évolué, mais une comparaison avec des chiffres plus anciens montre une nette augmentation de cette pratique. Le dernier questionnaire de la FLM date de 1984. À l'époque, 51% des Églises de la FLM n'ordonnaient pas les femmes. Mais celles qui le faisaient représentaient 76 % des luthériens. 62 % des Églises pratiquant l'ordination des femmes étaient en Europe, 55 % en Afrique et 40 % en Asie ayant répondu « non ». En 1980 un questionnaire analogue de la KEK avait répertorié 75 Églises pratiquant cette ordination, 42 y étant opposées. Mais ces chiffres ne traduisent pas la réalité du nombre des croyants concernés par cette décision ²⁰.

La réflexion sur l'ordination des femmes semble avoir été favorisée par plusieurs facteurs culturels. Ainsi, dans son étude sur l'ordination des femmes dans l'Église de Bade-Wurtemberg, Erika Reichle montre l'interaction entre l'ouverture des universités aux femmes, le contexte social permettant le travail féminin et le manque d'hommes pasteurs après la seconde Guerre Mondiale ²¹.

Le questionnement théologique semble avoir suivi seulement dans un second temps, toutes les Églises n'ayant pas fait cette démarche. Dans la communion luthérienne le consensus n'a pas été immédiat, et même l'argumentation a évolué au fil du temps.

Dans les années 50-60, la discussion luthérienne a été dominée par les opposants à l'ordination des femmes, dont les plus connus sont Peter Brunner et Joachim Heubach ²².

Cette argumentation reposait sur l'idée de la « représentation du Christ », (qui peut à certains égards être comparée à celle de la théologie catholique et orthodoxe, mais qui est développée différemment). Le ministère est institué par le Christ, qui est à l'origine de la vocation pastorale. Le ministre, en répondant à cette vocation, prend la place du Christ comme son « image », en acceptant la charge pastorale : il est le « berger » de la communauté. Heubach argumente à partir de la métaphore du « corps et des membres » en affirmant que l'ordination conférée dans l'Église correspond à l'« envoi du Fils par le Père », Brunner accentue le « *praeesse ecclesiae* ». Pour tous deux, la conception de la relation « berger-troupeau » implique une relation hiérarchisée entre le ministre et la paroisse, caractérisée aussi par la tête dirigeant le corps. Or, dans ce concept, la participation des femmes au sacerdoce commun ne signifie pas qu'elles puissent accéder au ministère, à cause de l'« ordre » inhérent à la création et déterminé par la christologie, nécessitant que le ministre représentant le Christ soit un homme, celui-ci étant la « tête » aussi dans le couple. Les femmes ne peuvent prendre part qu'aux ministères qui respectent leur soumission naturelle ²³. Cette conception tente de mettre en valeur l'insistance luthérienne sur le ministère comme vis-à-vis de la communauté, comme garant de l'extériorité de la Parole manifestant la volonté de Dieu. Le ministère n'est pas une émanation de la communauté locale, dans la mesure où il a la charge de transmettre l'Évangile annonçant la justification du pécheur. Mais cette insistance, que partagent toutes les Églises luthériennes, va de pair dans ce cas avec l'autorité conférée uniquement au sexe masculin dans le couple, ainsi qu'à sa capacité de « représenter » le Christ dans sa situation d'autorité comme « tête de l'Église ».

Cette argumentation est maintenue aujourd'hui encore dans quelques Églises luthériennes telles que l'Église du Synode du Missouri, qui n'est pas membre de la FLM. Cette Église a publié en 1985 un texte interdisant catégoriquement aux femmes tout exercice d'autorité dans l'Eglise, à partir de cette interprétation de Brunner d'un ordre de la création établi par Dieu, qui implique la soumission de la femme à l'homme. Cet ordre de la création, affirme le document, n'est pas aboli, mais « sanctifié » (!) par la rédemption. La subordination de la femme à l'homme n'implique pas son infériorité, elle n'est que fonctionnelle, et analogique, liée à la typologie Christ/Église. Néanmoins, parce que le ministère pastoral représente l'autorité de Dieu sur son peuple, celui-ci ne peut être rempli que par l'homme qui a autorité sur la femme. S'y ajoute toute une série de conséquences explicitées dans le document : les

femmes ne devraient pas faire les lectures bibliques au culte, parce que c'est la fonction du pasteur, ni faire une méditation même lors d'autres moments culturels exceptionnels. Elles ne peuvent présenter un exposé que si c'est là une exception dans les habitudes de la communauté, et dans ce cas, cela ne devrait pas être lié au culte. Elles peuvent éventuellement enseigner le catéchisme, mais sous l'autorité du pasteur, et il faudrait éviter de les laisser distribuer la Cène à cause de la confusion que cela risque d'entraîner dans les esprits des paroissiens ²⁴.

Les Églises protestantes littéralistes sont les seules à défendre encore cette position. L'Église catholique n'utilise l'argument de la « représentation » du Christ par le ministre ordonné mâle que comme argument secondaire, et uniquement en lien avec le sacrifice eucharistique. L'insistance sur l'autorité de l'homme sur la femme dans l'ordre de la création n'y intervient pas.

L'Église orthodoxe fait certes intervenir la typologie : le ministre-homme représente icôniquement le Christ dans sa relation à l'Église. Mais l'autre partie de la typologie est basée sur Marie, représentante de l'Église, réceptrice de la grâce et « type » des femmes. Parce que Marie n'a pas appelée au ministère, ce n'est pas là la vocation des femmes. L'argumentation orthodoxe ferme ainsi aux femmes le ministère sacerdotal, mais ne les soumet pas pour autant à l'autorité des hommes dans l'économie du salut.

III La réflexion contemporaine à la fédération luthérienne mondiale

« Nous remercions Dieu de ce don généreux et enrichissant découvert par nombre de nos Églises membres, que constitue l'ordination des femmes au ministère, et nous prions pour que tous les membres de la FLM - et d'autres Églises de la famille oecuménique - reconnaissent et fassent leur ce don divin qu'est le ministère ordonné des femmes et leur accession à d'autres postes de responsabilités dans l'Église du Christ » ²⁵.

Ce ton au contraste si prononcé avec celui des Églises précédemment citées, montre l'évolution contemporaine radicalement différente au sein de la FLM : le ministère des femmes n'y est plus accepté comme un pis-aller (lorsque les hommes manquent) ou une décision démagogique prise sous la pression du contexte culturel et de l'opinion publique, mais comme un don, comme une expression de la fidélité à l'Évangile ! C'est là une véritable révolution de l'argumentation, qui prend toute son ampleur ces dix dernières années.

C'est à partir de la publication du Document de Lima *Baptême-Eucharistie-Ministère* (B.E.M) en 1982 que la FLM s'engagea dans un processus de réflexion sur le ministère pastoral et épiscopal, qui est aussi un thème actuel des discussions bilatérales. Une série de consultations sur le ministère (1983) verra sa réception effectuée aux Assemblées générales de Budapest (1984) et Curitiba (1990), et débouchera sur une consultation concernant le ministère ordonné des femmes et le ministère épiscopal à Cartigny en 1992. C'est ce document récent, reprenant à son compte les résultats des études antérieures de la FLM, des dialogues bilatéraux et des conclusions de Foi et Constitution, sous le titre *Ministry - Women - Bishops* (Ministère - Femmes - Evêques) qui manifeste toute l'audace et la nouveauté de la réflexion luthérienne contemporaine ²⁶.

L'argumentation repose sur l'unité réalisée entre différents fondements théologiques : la vocation baptismale du peuple de Dieu, le concept de « communion » (koinonia), la relation théologie/culture, le critère de fidélité à l'Évangile.

• La vocation baptismale du peuple de Dieu

C'est le baptême qui pose le fondement de l'ensemble des ministères du peuple de Dieu, peuple « royal, prophétique et sacerdotal » (1 P 2, 5,9). Le ministère pastoral (et féminin) ne peut être séparé du ministère de l'ensemble du peuple de Dieu (10).

Le document précédent issu des consultations en 1983 avait déjà précisé le sens du sacerdoce universel selon Luther : le baptême est une ordination, tous les baptisés sont prêtres (p. 65), de même que tous sont laïcs, faisant partie du « laos », le peuple de Dieu (p.64). Mais si par le baptême tous ont la capacité d'être ministres de l'Église, le ministère ordonné représente un service particulier, la proclamation de la Parole et la célébration des sacrements, dans la fidélité à l'Évangile. Il ne s'agit pas d'une conception uniquement fonctionnelle du ministère : les ministres ordonnés répondent à une vocation divine, tout comme à un appel de la communauté des croyants. Ils accomplissent leur service « in persona Christi » (p.67), le service de la Parole et des sacrements fondant et constituant l'Église, qui y est soumise. Néanmoins, l'ordination ne confère pas un statut privilégié par rapport aux autres baptisés, l'autorité dernière demeurant celle de la Parole de Dieu (p.68). L'autorité liée au ministère ordonné demeure soumise à la vérification de toute l'Église, qui partage la responsabilité de l'authenticité du témoignage de l'Évangile (ibid.).

Un autre fil de l'argumentation conduit les auteurs à préciser que l'ordination au ministère épiscopal est de même nature que la précédente et que l'on ne saurait remettre en question l'accession d'une femme au ministère épiscopal si elle est ordonnée (19). La réflexion fondamentale concernant l'épiscopat entre ainsi dans la réflexion sur le ministère sacerdotal.

• L'Église comme communion

La réflexion sur le ministère va de pair avec une évolution significative au sein de la FLM, qui se définit à présent comme « communion d'Églises ». En 1990 à l'Assemblée de Curitiba la Constitution de la FLM a été reformulée ainsi : « La Fédération Luthérienne Mondiale est une communion d'Églises qui confessent le Dieu trinitaire, s'accordent dans la proclamation de la parole de Dieu et sont unies dans la communion de chaire et d'autel »²⁷. Toutes les confessions chrétiennes ont fait de ce concept leur leitmotiv, et tous les programmes récents du COE et des dialogues bilatéraux voient dans cette notion la clé pour l'avenir de l'unité. Ce concept de *koinonia* ne concerne pas seulement les structures de ces Églises mais leur vie tout entière, leur témoignage commun et leur recherche de l'unité²⁸ : « L'enjeu central est la « qualité » et l'approfondissement de notre vie commune de chrétiens et d'Églises »²⁹. La *koinonia* est plus profonde que l'unité parce qu'elle va jusqu'à intégrer les croyants dans la vie en Dieu. C'est là un pas important, qui dans l'interprétation luthérienne, ouvre à une vie ecclésiale sans hiérarchie de valeurs ou de rôles, et à la diversité la plus grande possible. Ceci a des répercussions sur la participation des femmes à la vie de l'Église. Le texte affirme qu'« à cause du rôle constitutif du baptême, le concept de communion remet en question toutes les séparations au sein de l'Église basées sur des distinctions sociologiques ou culturelles. C'est un facteur remettant en question la restriction de l'ordination aux seuls mâles » (6).

La différence essentielle dans l'argumentation intervient ici : le texte de la FLM affirme que le refus de l'ordination est lié à des facteurs sociologiques ou culturels, alors que pour les autres Églises, ce sont là des facteurs ontologiques et théologiques.

• Les défis réciproques de la théologie et de la culture

Contrairement à la tradition catholique et orthodoxe, la tradition luthérienne ne met pas en avant l'obéissance à la pratique millénaire de l'Église, mais la liberté accordée par l'Évangile à l'Église de changer sa pratique en fonction des nécessités du temps. C'est là qu'intervient une affirmation qui ne pourrait qu'être vivement contestée par d'autres familles chrétiennes : l'ordination des femmes manifeste l'interrelation entre les facteurs théologiques et culturels, qui se défient les uns les autres. La précision que la théologie ne doit pas rester prisonnière des données culturelles est ici entendue à l'inverse des autres confessions : la culture peut nous pousser vers des changements salutaires.

Les données culturelles jouent un rôle important. Deux tentations sont dénoncées par le document : l'emprisonnement de la théologie par la culture (nous devrions ordonner les femmes à cause des droits qu'elles ont acquis dans la société), comme l'emprisonnement de la théologie par la pratique ecclésiale en vigueur (nous ne pouvons ordonner les femmes parce que l'Église ne l'a jamais fait) (14). Aucun de ces facteurs ne saurait être déterminant, ils doivent être lus à la lumière des convictions de l'Évangile.

• La fidélité à l'Évangile

Pour la question de l'ordination des femmes, c'est à l'Écriture que revient l'autorité dernière, mais à l'Écriture interprétée à partir de son « centre », l'Évangile. Or, c'est l'obéissance à cet Évangile de Jésus-Christ qui justement commande l'ouverture de l'ordination aux femmes : « Sur la base de notre compréhension actuelle de l'Écriture et de l'Évangile, nous sommes convaincus que le ministère ordonné doit être ouvert à la fois aux hommes et aux femmes »(13).

La conviction centrale exprimée par le document de 1992 est déterminée par l'affirmation de Galates 3, 26-28 : « Dans chaque contexte culturel concret nous devons contester ce qui empêche l'Église de devenir un signe réel du Royaume de Dieu. Toutes les barrières dressées à partir des différences de race, de classe, de statut social ou de sexe, qui sont en contradiction avec la communauté humaine, disparaissent dans le Royaume de Dieu. Ces barrières ne sont pas de mise dans l'Église qui est un signe de ce Royaume. Les distinctions sexuelles créées par Dieu subsistent dans l'Église, enrichissant la communauté et le ministère. Mais de telles distinctions ne devraient pas empêcher la participation des femmes à tous les aspects de la vie missionnaire de l'Église, y compris le ministère ordonné » (16). Les autres familles confessionnelles pourraient sans doute acquiescer à cette phrase, exception faite du dernier élément.

La spécificité de l'approche luthérienne intervient dans la précision que ce passage de Galates ne saurait être lu pour soi, mais selon la vision d'ensemble du Nouveau Testament. C'est une manière implicite de rappeler l'Évangile comme « centre de l'Écriture ». Cette affirmation débouchera plus loin sur une phrase essentielle : « Dans ce document nous affirmons notre accord sur le fait que la pratique de l'ordination des femmes au ministère pastoral est une expression de notre obéissance à l'Évangile » (33). Cette affirmation relativise complètement la crainte que les femmes puissent représenter un obstacle dans les avancées oecuméniques (25).

Il est intéressant de constater que ce texte ne prend pas la peine de contredire tous les arguments bibliques empruntés par les opposants, ce que font plus amplement d'autres documents. A partir de son centre herméneutique, qui est la libération de la pratique de l'Église par l'Évangile, et la vision de la communauté des croyants comme communion selon

Ga 3,26-28, cette étude conclut avec force : « Nous pensons que la mission contemporaine de l'Église a besoin des dons autant des hommes que des femmes dans le ministère ordonné. Une Église qui dans le monde d'aujourd'hui restreint le ministère ordonné aux seuls mâles voile sa nature même, qui est d'être un signe eschatologique » (18).

• Le retournement de la question

Le document de 1983 sur le ministère considérait déjà le problème à l'inverse des autres confessions : puisque le ministère appartient à tous les baptisés, il faudrait un argument très fort pour en fermer l'un des aspects aux femmes : « Puisque les divers ministères sont des aspects du ministère unique du Christ, dont la responsabilité revient à toute l'Église, et puisque les hommes et les femmes sont membres de l'Église à part entière du fait de leur baptême, il faudrait un argument très valable pour écarter les femmes d'un ministère, quel qu'il soit » ³¹.

À partir de là, toute la problématique s'inverse : la question n'est plus pour le luthéranisme : « pourquoi ordonner les femmes ? », mais « y a-t-il une raison valable pour leur refuser l'ordination ? » ³²

Enfin, ce document se caractérise par un souci très pastoral : pour les femmes, les difficultés de la reconnaissance de leur identité et de leur rôle ne s'arrêtent pas après l'ordination. Les femmes ordonnées se voient confinées dans des ministères spécialisés ou des paroisses peu importantes, elles ne peuvent être « pasteur principal » lorsqu'il y a un collègue homme, leurs salaires sont quelquefois inférieurs, elles rencontrent des réactions mitigées de la part de leurs supérieurs ou collègues (28). Le texte va très loin, en présentant la question de l'ordination comme étape et non comme arrivée : « Cette réalité signifie que la décision d'ordonner les femmes ne conclut pas pour autant la question de la position des femmes dans l'Église. Lorsque les Églises franchissent ce pas, elles doivent aussi développer des stratégies concrètes afin de permettre la pleine intégration des femmes dans le ministère ordonné » (29). Cette intégration des femmes ne doit pas consister en une adaptation de leur part, mais bien plus en une transformation du contexte ecclésial masculin, afin que le ministère pastoral puisse s'en trouver transformé également : « Les dons et valeurs particuliers que doivent apporter les ministres ordonnés au collège des autres doivent exercer leur influence sur ce collège pour qu'il puisse être différent de ce qu'il a été auparavant » (30).

C'est là une affirmation très courageuse : des femmes ministres qui se couleraient simplement dans le moule de leurs homologues masculins ne sont pas souhaitées, elles doivent être les artisans d'une réforme du ministère !

IV Chances et limites de l'argumentation théologique

Pourquoi la communion luthérienne, qui au départ présentait des arguments très radicaux contre l'ordination des femmes au ministère, a-t-elle pu évoluer jusqu'à l'affirmation que le ministère féminin est une expression de la fidélité à l'Évangile ? Y a-t-il une spécificité de l'approche luthérienne qui lui facilite la tâche, ou cette évolution est-elle liée à un ensemble de données ?

Nous risquerons l'hypothèse qu'il s'agit d'un écheveau de données de type différent :
- d'une réflexion théologique spécifique, liée à la manière de conférer autorité à l'Écriture et à la Tradition, mais qui pourrait être partagée par d'autres Églises ;

- d'une attitude d'ouverture face à l'influence culturelle et contextuelle, à laquelle s'ajoute la possibilité d'évolutions diversifiées selon les régions qui fait la force, mais aussi la faiblesse de la communion luthérienne ;
- d'une évolution non seulement théologique, mais aussi psychologique, en ce qui concerne les typologies et les attributions des rôles masculins et féminins.

• **L'interprétation de l'Écriture et de la Tradition**

Le facteur théologique le plus déterminant dans cette réflexion semble être l'attitude de l'Église par rapport à l'Écriture et à la Tradition, ou plus exactement par rapport à la manière de les interpréter. En effet, le concept biblique de l'Église comme Corps du Christ, tout comme l'affirmation du sacerdoce universel des baptisés ne permettent pas, en soi, d'encourager l'ordination des femmes. Ils peuvent tout autant servir à une argumentation négative, comme le montre l'utilisation des typologies dans l'Église orthodoxe et l'affirmation d'un ordre de la création non aboli par la rédemption dans le protestantisme littéraliste. Ce qui l'emporte en faveur de l'ordination des femmes, au-delà des spécificités confessionnelles, est l'ouverture à la théologie et à l'exégèse libérales. En effet, la théologie et l'exégèse biblique libérales ont contribué à affirmer que l'ordre de la création n'est pas hiérarchique mais qu'il y a une égalité fondamentale entre l'homme et la femme, et que les inégalités découlent du péché. L'acceptation de la méthode historico-critique a relativisé l'autorité des passages pauliniens sur la soumission de la femme, en montrant que l'intention du Christ ne s'identifie pas à l'ordre social.

Certains auteurs ont déjà démontré dans quelle mesure l'apport de la théologie et de l'exégèse libérales ont été décisives. La féministe américaine Rosemary Radford Ruether en veut pour preuve l'évolution des Églises fondamentalistes : « Aujourd'hui les Églises qui rejettent l'ordination des femmes ne sont pas seulement les Églises catholiques traditionnelles, mais aussi les Églises fondamentalistes qui rejettent la théologie et l'exégèse libérales (...). Bien que la vision charismatique du ministère ait souvent permis aux femmes l'accès à la chaire dans les assemblées irrégulières, aucune Église institutionnelle n'a ordonné les femmes sans avoir aussi adopté une version de la théologie et de l'exégèse libérales ». 33 Elle cite en exemple la situation du XIXe siècle, où les femmes prêchaient dans deux contextes : les Églises d'inspiration libérale telles que les Congrégationalistes et les Unitariens, et dans les communautés du renouveau évangélique et pentecôtiste. À l'époque, ces courants se conjugaient souvent avec un engagement réformiste, féministe ou abolitionniste. Actuellement, la situation est différente, les Églises de type charismatique et évangélique ayant adopté une théologie et exégèse littéralistes et anti-libérales.

Effectivement, l'on peut constater, à la lecture des réactions en faveur de l'ordination des femmes, qu'il y a dans chaque Église un courant favorable qui s'inspire de l'exégèse historico-critique et d'une position plus libérale vis-à-vis de la Tradition. Ce second aspect; l'interprétation de la Tradition; est tout aussi crucial que celui de l'Écriture.

Le choix de l'ordination est lié à une liberté de l'Église de confronter toujours à nouveau la Tradition avec l'Évangile, dans un souci d'actualisation.

À cela s'ajoute la spécificité de l'interprétation luthérienne de l'Écriture, qui se fonde sur l'affirmation du centre herméneutique qu'est Jésus-Christ mort et ressuscité pour nous. À partir de ce fondement christocentrique, les affirmations pauliniennes et la réflexion sur

l'ordre de la création sont soumises à la rédemption déjà accomplie, qui s'exprime notamment dans l'affirmation de Ga 3,26-28.

• L'influence culturelle et contextuelle

Les textes protestants présentent comme autre facteur de décision l'influence culturelle et contextuelle. Celle-ci paraît effectivement décisive dans tous les contextes. Dans l'Église anglicane, l'ordination de la première femme prêtre, la diacre Li Tim Oi, a eu lieu à Hong Kong le 25 janvier 1944 dans une situation d'urgence liée à la guerre. En Europe la réflexion fut consécutive au manque d'hommes pasteurs pendant et après la guerre. Il est également intéressant de constater que ce fut là l'élément décisif notamment pour les pays de l'Est et de la Baltique, dont certains font à présent marche arrière à cause du manque de postes disponibles pour les hommes ! Les Églises se sentirent davantage autorisées à ordonner les femmes dans des continents dont la culture accepte l'émancipation féminine, et celles-ci furent mieux intégrées dans les paroisses. L'argumentation théologique atteint ici sa limite, car ce n'est pas là un problème théologique, mais contextuel et sociologique.

C'est là, dans un premier temps, une chance pour la communion luthérienne, où se réalise une progression de l'ordination par étapes régionales selon l'état de la discussion et de la société dans les différents contextes, les Églises membres demeurant libres d'agir en fonction de leur propre contexte.

Une telle démarche est impensable pour l'Église catholique qui ne peut que prendre une décision au niveau mondial, ce qui complique considérablement le choix, car ce qui serait envisageable sur le continent nord-américain où les femmes catholiques occupent des positions de grande responsabilité dans l'Église, n'est pas imaginable en Afrique ou en Asie. L'Église orthodoxe aurait plus de facilités à procéder par étapes, dans la mesure où les Églises qui la composent sont autonomes. Mais elle refuse l'idée d'un facteur social et contextuel déterminant cette réflexion, et toute décision exigerait de toute façon une approbation de l'ensemble de la communion orthodoxe.

Le revers de cette chance réside dans la fragilité liée à une telle liberté. Un exemple récent manifeste cette difficulté : le nouvel archevêque de l'Église luthérienne de Lettonie, Janis Vanags, refuse l'ordination des femmes (qui était acquise dans cette Église auparavant) depuis son arrivée en 1993, et cette décision semble rencontrer l'approbation d'une majorité dans son Église, puisque son élection n'a pas été entravée. Son argumentation repose sur l'Ancien Testament, l'exemple de Jésus-Christ, l'enseignement de Pierre et Paul et la patristique, les théologiens de l'Église médiévale, les Réformateurs, et l'orientation ecclésiale du XIX^e siècle. Il considère que l'argumentation en faveur de l'ordination des femmes est un produit socioculturel. Ceci montre bien que l'ordination en soi ne signifie pas toujours, pour le moment, la reconnaissance pleine et définitive du ministère des femmes, et que certaines Églises peuvent revenir sur leur décision sans pour autant avoir le souci de consulter les autres Églises avec lesquelles elles sont pourtant en pleine communion ecclésiale !

De telles évolutions risquent-elles de s'étendre, alors que se profile une situation de concurrence entre hommes et femmes et que menace le manque de postes pastoraux disponibles ? Les femmes seront-elles traitées comme les hommes, à compétences égales (comme c'est le cas en Allemagne) ou seront-elles sommées de laisser leur place aux théologiens hommes (comme cela s'esquisse dans des Églises de l'Est ?) et reléguées dans des postes d'assistantes de paroisse ? La communion luthérienne est confrontée à un problème qui

se pose moins dans l'Église catholique et orthodoxe : elle doit conjuguer l'engagement et la solidarité des Églises entre elles avec leur liberté et multiplicité contextuelle.

• Le rôle et le pouvoir féminin

La question du ministère féminin ne devrait pas être analysée seulement avec les arguments de la théologie ou la sociologie, mais prendre également en compte la dimension psychologique, voire même psychanalytique, qui n'est jamais explicitement mentionnée, mais pèse pourtant sur la réflexion. Elle apparaît dans l'angoisse liée à une prise de pouvoir des femmes, et elle est particulièrement vive dans le domaine sacramentel.

Pourquoi ?

Rosemary Radford Ruether, dans l'article évoqué auparavant, constate à juste titre qu'il y a eu moins de résistances au ministère féminin de la prédication qu'à la prêtrise. Cela ne vaut pas, précise-t-elle, pour la période médiévale où l'interdiction pour les femmes de prêcher a été vive dans toutes les confessions. Pourtant cette possibilité était ménagée dans les traditions plus centrées sur la prophétie et les dons de l'Esprit. Elle disparut avec l'institutionnalisation. La crainte d'une prêtrise de femmes, qui existe dans l'Ancien Testament, par opposition aux cultes païens, s'expliquerait dans les Eglises, selon elle, par les archétypes sexuels. La prédicatrice remplit un rôle masculin, en transmettant la Parole de Dieu qui descend (du haut de la chaire, symbole phallique) vers l'assemblée, dont l'attitude est la réceptivité. La femme en tant que telle disparaît en s'absorbant dans ce rôle masculin.

Le prêtre en revanche, transmet le corps du Christ, qui nourrit et réconforte. De même, dans le baptême, il convie à entrer dans le sein de la Mère-Église pour une nouvelle vie en Christ. Cela correspond à des archétypes maternels. Ainsi, le prêtre remplit lors des sacrements un rôle maternel, en étant d'ailleurs revêtu de vêtements féminins. Si l'on suit cette logique, on aboutirait ainsi, sur la base d'un raisonnement typologique analogue à celui du prêtre masculin représentant le Christ, à une conclusion opposée, montrant que les femmes seraient plus naturellement aptes à représenter le sens maternel et nourricier des sacrements !

D'où une difficulté psychologique considérable : s'il était naturellement plus évident que les femmes remplissent le rôle sacramentel, alors elles menacent davantage les hommes dans ce service que dans le service de la Parole. Ceux-ci doivent donc, consciemment ou inconsciemment, se défendre contre l'appropriation de la maternité sacramentelle par les femmes, afin de ne pas retomber dans l'Église dans une forme de dépendance par rapport à la mère !

L'opposition farouche au ministère des femmes d'une frange de croyants présente dans toutes les familles confessionnelles s'expliquerait-elle par cette angoisse face à un nouveau pouvoir des femmes ? Deux exemples permettent en tout cas de le supposer. Ainsi, dans un livre académique paru aux États-Unis en 1991, deux auteurs issus d'Églises évangéliques affirment tout - à - fait sérieusement un lien existant entre la volonté des femmes d'accéder aux rôles masculins et le développement de l'homosexualité³⁴ ! Dans ce texte, l'argumentation biblique et théologique vise à combattre l'angoisse d'une possible confusion des identités des hommes et des femmes, à cause de la confusion des rôles, qui serait favorisée par l'accession des femmes au ministère : « Une pensée erronée et confuse à propos de l'identité sexuelle conduit : 1 ° à des vies de couple qui ne sont pas à l'image de la relation Christ - Église (...) ; 2 ° à une éducation des enfants qui gomme la différenciation sexuelle ; 3 ° à un développement, voire à

une justification, des tendances homosexuelles (...) ; 4° à la nomination de femmes à des fonctions de direction dans l'Église ». ³⁵ Voilà les femmes suspectées d'un nouveau péché : la responsabilité de l'échec des couples et de l'homosexualité, parce que le changement des rôles introduit la confusion de l'identité.

Dans le même esprit, dans l'Église d'Angleterre, le groupe d'opposition «Ecclesia», n'a pas hésité à affirmer, au lendemain de l'ordination des trente-deux premières femmes à la prêtrise à Bristol : « Ce ne sont pas trente-deux nouveaux prêtres qu'on ordonne, mais trente-deux membres d'un nouvel ordre de travesties, déguisées en prêtres ». ³⁶ Le registre est exactement le même, et l'argument est fallacieux. À bien y réfléchir, ce sont les prêtres qui sont « travestis » par rapport à leur identité d'hommes, et non les femmes, dont l'identité correspondrait naturellement au rôle sacramentel. Ici s'exprime donc bien la même angoisse face à la confusion des identités sexuelles. Or, l'argument se fonde justement sur une confusion entre l'identité et le rôle. Cette même confusion se retrouverait dans l'argumentation d'autres Églises : par exemple, dans l'aveu quelquefois mentionné de la crainte d'une « virilisation » des femmes engagées dans le ministère, qui serait plutôt, en réalité, la crainte inavouée d'une féminisation des hommes, et donc au fond, d'un transfert de pouvoir des hommes aux femmes.

Il est indéniable que de telles craintes sont présentes dans toutes les familles confessionnelles. Dans ce cas, pourquoi les dissimuler sous des joutes théologiques fondées sur les épîtres pauliniennes et les évolutions de la Tradition ? Pourquoi ne pas oser aborder une réflexion anthropologique prenant en compte les questions modernes liées à l'identité des hommes et des femmes, à la sexualité, à la corporéité et leurs liens avec les rôles des hommes et des femmes dans la famille et dans l'Église ? La psychanalyse, la sexologie, la sociologie y auraient également leur place. S'y ajouterait nécessairement une réflexion sur la relation entre sexualité, pouvoir et culpabilité, qui pourraient bien être des menaces plus réelles pour la grande majorité que l'homosexualité.

Ainsi, le ministère, en plus de la problématique spécifique qu'il soulève, est aussi révélateur d'autres difficultés : le pouvoir dans l'Église, l'articulation entre le ministre et la communauté, entre l'Écriture et la Tradition, entre l'Église et le monde, la participation de l'Église au salut, la relation hommes - femmes. Il constitue l'un des plus grands enjeux oecuméniques à cause de l'imbrication de ces différents aspects.

Nous venons d'énoncer l'hypothèse que s'y ajoutent ces fameux « facteurs non théologiques » qui jouent un rôle essentiel et souvent occulté dans toute discussion oecuménique. Ici, en l'occurrence, il s'agit de l'angoisse face au pouvoir et à l'emprise des femmes.

Mais parmi ces facteurs non théologiques, il en est un qui, contrairement aux autres, n'est pas séparateur, mais unificateur d'Églises : le refus de l'ordination des femmes au ministère joue aussi un rôle de stabilisation des relations entre les Églises qui partagent cette opinion, notamment l'Église catholique et l'Église orthodoxe.

De la même manière, on peut alors se demander jusqu'où iront la solidarité et la « communion » des Églises pour lesquelles l'ordination des femmes fait partie intégrante de leur vision de ce qu'est une communion. Certes, pour les Églises issues de la Réforme, le ministère ne fait pas directement partie de la définition de l'unité de l'Église, dans la mesure où celle-ci repose (d'après l'article VII de la Confession d'Augsbourg) sur la prédication fidèle de l'Évangile et la juste administration des sacrements. Néanmoins, le ministère y est indissolublement lié. Ainsi,

comment la FLM, qui affirme que sa décision en faveur de l'ordination des femmes est une expression de la fidélité à l'Évangile, gèrera-t-elle le refus d'ordonner les femmes venant de certaines Églises luthériennes, en particulier des Églises membres de la FLM ? Ce refus sera-t-il interprété comme une rupture de communion ? En arrivera-t-on alors, comme ce fut le cas à l'encontre des Églises sud-africaines, à une déclaration officielle de rupture, pour cause de «status confessionis» ?

NOTES

¹ Cf. *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Harding Meyer, Jbrg Urban, Lukas Vischer (Hrsg.), Paderborn 1983. La question de l'ordination des femmes est apparue dans cinq documents : dans le dialogue Anglicans/Orthodoxes (1978), Anglicans/Catholiques-romains (1973), Luthériens/Catholiques-romains (1981), Méthodistes/Catholiques-romains (1976), Foi et Constitution (Lima 1982: Dans ce texte il ne s'agit que de deux petites allusions à l'ordination des femmes comme réflexion à poursuivre). Le 21 volume concerne 1982-1990, Paderborn 1992. Huit documents y sont mentionnés à propos de cette question : le dialogue Vieux-Catholiques/Orthodoxes (1985 et 1987), Anglicans/Orthodoxes (1984 et 1987), Anglicans/Réformés (1984), Disciples du Christ/Réformés (1987), Anglicans/Catholiques-romains (1989 et 1990), Réformés/Catholiques-romains (1984-1990).

² Amsterdam, Première Assemblée du COE, 22 août - 4 septembre 1948, « Désordre de l'homme et dessein de Dieu », Rapport officiel W.A Visser't Hooft (Ed), vol V, Neuchâtel/Paris 1948, in : *Rapport du 41 Comité* (« Questions soulevées par les Églises »), § 4, p. 188s.

³ Départements de Foi et Constitution et Coopération des hommes et des femmes dans l'Église, la famille et la société, *De l'ordination des femmes*, Genève, 1964 (texte original: *Concerning the Ordination of Women*).

⁴ Henry R.T. Brandreth, « The Ordination of Women. An Anglican View », in: *The Ordination of Women*, op.cit., p. 65-70 dans le texte anglais.

⁵ « The Meaning of Ordination : a Study Paper of the Faith and Order Commission », in: *Study Encounter*, vol.4, n°4, 1968.

⁶ Département pour la Coopération des Hommes et des Femmes dans l'Église, la Famille et la Société, Brigalia Barn (Ed.), *What is Ordination coming to ? Report of a consultation on the Ordination of Women* Cartigny, 21-26 septembre 1970, Genève 1971.

⁷ Par exemple lors d'une consultation de Foi et Constitution à Marseille en 1972 : « The Ordained Ministry in Ecumenical Perspective », in : *Study Encounter*, vol.8, n°4, 1972, et dans les documents préparatoires du BEM.

⁸ Constance Parvey (Ed), *Ordination of Women in Ecumenical Perspective. Workbook for the Church's Future*, Genève 1980 (non traduit en français). Marie-Louise Caron était alors Inspecteur ecclésiastique dans l'ECAAL, et la préface précise qu'elle était la première femme évêque dans le monde luthérien. Ce fait est toujours oublié dans les documents officiels parlant des premières femmes évêques luthériennes.

⁹ Ibid., p. 48-53.

¹⁰ Ibid., p. 54-59.

¹¹ Gennadios Limouris (Ed.), *The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women*. Interorthodox Symposium Rhodos, Grèce, 30 oct. - 7 nov. 1988, Katerini 1992. La version en français (discutable par endroits) se trouve dans *Contacts*, vol. XXXXI/1989, p.95-108 et dans *Episkepsis* N° 412, février 1989, p. 8-17.

¹² Congrégation pour la doctrine de la foi, « Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel », in : *La Documentation Catholique* N° 1714, 20 février 1977 (le texte latin de la Déclaration fut présenté à la presse le 27 janvier 1977 et publié dans *L'Osservatore Romano* du 28 janvier). Cf. aussi le « Commentaire au sujet de la Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi » in : *DC* N° 1714, op.cit., p. 165-173.

¹³ *Inter Insigniores*, in : *DC* N° 1714, op.cit., p. 159 (il n'y a pas de paragraphes dans le document, aussi seront citées ici les pages).

¹⁴ Commentaire au sujet de la Déclaration de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, p. 171.

¹⁵ Jean-Paul II, Lettre apostolique « Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes », in: *La Documentation catholique* N° 2096, 19 juin 1994.

¹⁶ Pour ces deux citations, cf. la « note de présentation de la Lettre », in: *DC* N° 2096, p. 553.

¹⁷ Ce chiffre a été évoqué lors d'une discussion avec l'évêque de Gibraltar, M^r Hind, pourtant opposé à l'ordination des femmes.

¹⁸ Pour une présentation très détaillée de cette évolution, cf. Jacqueline Field-Bibb, *Women towards Priesthood. Ministerial Politics and Feminist Praxis*, Cambridge (USA), 1991, « The Methodist Church in England », p. 7-66.

¹⁹ « The Ordination of Women within LWF member Churches », (non publié), réponses des Églises-membres à un questionnaire en trois points: Quand fut prise la décision d'ordonner les femmes dans votre Eglise ? Quand fut ordonnée la première femme ? Quel est le nombre de femmes-pasteurs en activité par rapport au nombre des pasteurs hommes ? Cf. aussi la revue *Women Magazine* de la FLM éditée par le Département pour la Mission et le Développement, qui présente dans le N° 44, en octobre 1995, la situation des femmes laïques et ordonnées dans 36 Églises de la FLM.

²⁰ « Die Ordination der Frau in lutherischen Kirchen. Ergebnisse einer Umfrage des LWB », in: *LWB- Dokumentation* N° 18/mars 1984.

²¹ Erika Reichle, « Frauenordination. Studie zur Geschichte des Theologinnen-Berufs in den evangelischen Kirchen Deutschlands (BRD) », in : *Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problembereiche zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche*, Projekt « Frauen als Innovationsgruppen » des Deutschen Nationalkomitees des LWB, Gelnhausen/Berlin, 1978, p. 105-180.

²² Peter Brunner, « Das Hirtenamt und die Frau » (1959), in : *Pro Ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie*, Bd 1, Berlin/Hambourg 1962, p. 310-340. Joachim Heubach, *Die Ordination zum Amt der Kirche*, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Bd.2, Berlin 1956.

²³ Pour une réflexion plus détaillée sur l'argumentation théologique des années 50-60, cf. Christine Globig, *Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie*, Göttingen, 1994, notamment p. 111-122.

²⁴ *Women in the Church. Scriptural Principles and Ecclesial Practice*, A Report of the Commission on Theology and Church Relations of the Lutheran Church - Missouri Synod, September 1985. Cf. notamment III. B. « Women and the Pastoral Office », p. 40-42 et D. « Additional Practical Applications », p. 44-47.

²⁵ Message de la 81 Assemblée de la FLM à Curitiba, 1990, « J'ai entendu les cris de mon peuple ». Texte français in : *Positions Luthériennes* 38e année N° 3/1990, p. 250, § 22.

²⁶ *Ministry. Women. Bishops. Report of an International Consultation*, Cartigny 1992, Genève 1993 (non traduit, traduction personnelle).

²⁷ *Positions Luthériennes* 38 e année N ° 3/1990, p. 278s.

²⁸ Cf. par exemple la 51 Conférence mondiale de Foi et Constitution à Saint-Jacques-de-Compostelle en 1993. *On the Way to Fuller Koinonia*, Thomas Best, Günther Gassmann (Eds.), WCC Publications, Genève 1994.

²⁹ *Communio-Koinonia. Un concept du Nouveau Testament et de la chrétienté antique aujourd'hui repris. Son sens et sa portée*. Une prise de position du Centre d'études œcuméniques de Strasbourg 1990, Strasbourg, 1990, p. 7.

³⁰ Cf. par exemple *Frauenordination und Bischofsamt. Eine Stellungnahme der Kammer für Theologie*, Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD, Hannover 1992, dont l'argumentation est essentiellement biblique, mais s'élève contre une interprétation littéraliste des péripécies, rappelant le centre de l'Écriture qu'est l'œuvre de salut en Jésus-Christ.

³¹ « The Lutheran Understanding of Ministry », Appendice 1 de l'étude de 1992, § 33 p. 47.

³² Cette question était déjà posée dans l'étude de 1983, figurant en appendice de celle-ci. En 1983, la proposition était la suivante : « As the basic mission of the church is to proclaim the gospel, the church should not exclude any members from discharging this ministry only on the basis of sex. Therefore the question should no longer be asked whether women should be ordained, but the question should rather be whether there is any reason why women may not be ordained ? ». « Women in the Ministries of the Church » 1983, Appendice 3 de l'étude citée à la note précédente, p. 71.

³³ Rosemary Radford Ruether, « The Preacher and the Priest : Two Typologies of Ministry and the Ordination of Women », in : *Ordination of Women in Ecumenical Perspective: Workbook for the Church's Future*, Constance Parvey (Ed.), Genève 1980, p. 71.

³⁴ Wayne Grudem, John Piper, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood. Response to Evangelical Feminism*, 1991. Un extrait a été publié en français dans un article récent : La Revue Réformée, N° 176 - 1993/1, t. XLIV, p. 1-36.

³⁵ Ibid., Question I.

³⁶ Opinion du groupe extrémiste des opposants dirigé par le prêtre Francis Brown. Cf. l'article « L'Église d'Angleterre au bord d'un schisme », Henri Tincq, in : *Le Monde*, samedi 12 mars 1994, p. 1.

Parmi les Eglises évangéliques, l'Union des Eglises réformées évangéliques indépendantes, l'Union des Eglises évangéliques libres et la Fédération des Eglises évangéliques baptistes de France reconnaissent le ministère féminin. Pour la Fédération baptiste, c'est récent, mai 2005, après un processus de concertation avec les Eglises locales. Les professeurs Alain Nisus et Hubert Goudineau retracent un **bref historique des ministères féminins** y compris dans les Eglises évangéliques.

Bref historique sur la question des ministères féminins

Par Alain NISUS et Hubert GOUDINEAU ¹

Paru dans les Cahiers de l'Ecole Pastorale Baptiste (Hors série 53)

La théologie chrétienne affirme clairement la commune dignité de l'homme et de la femme : tous deux sont créés en image de Dieu, sauvés par l'œuvre rédemptrice du Christ appropriée par la foi, et habités par l'Esprit Saint.

Dans le Nouveau Testament, on souligne l'attitude très positive du Christ à l'égard des femmes. Ces dernières faisaient partie de son groupe de disciples, bénéficiaient de son enseignement, et ont été les premiers témoins de sa résurrection.

Le Nouveau Testament signale aussi qu'elles reçoivent différents charismes, et qu'elles furent des missionnaires très actives (cf. Rm 16.9ss).

¹ Nous sommes redevables aux textes suivants : S. FATH, « La prédication féminine en protestantisme évangélique », *Hokhma* 74, 2000, p. 23-60 ; H. LEGRAND, art. « femme », in *Dictionnaire critique de théologie*, sous. dir. Jean-Yves Lacoste, PUF, 1998 ; S. TUNC, *Brève histoire des femmes chrétiennes*, Paris, Cerf, coll. « Parole Présente », 1989.

L'Église ancienne

La question de l'accès des femmes aux responsabilités de gouvernement de l'Église ne paraît pas se poser dans l'Église ancienne : on ne trouve pas de traces de controverses sur la question. Il semblerait que seules certaines sectes, en particulier celle des montanistes l'aurait pratiqué, mais les « orthodoxes » ont réfuté cette pratique comme contraire à l'enseignement paulinien.

Par contre, dans l'Église ancienne, on trouve des traces de controverses sur le désir des femmes de baptiser et d'enseigner. Différents textes ² de l'Église ancienne interdisent aux femmes (en particulier les veuves qui étaient honorées et consacrées) de prêcher pour des raisons de convenances, apologétiques et missionnaires : il ne faudrait pas que cette pratique discrédite l'Évangile aux yeux des païens. Associé aux raisons de convenance on retrouve assez

souvent l'argument « théologique », selon lequel, Marie n'ayant pas été appelée à l'apostolat ou à la prêtrise, aucune femme ne peut prétendre à un tel privilège !

² En particulier La didascalie des apôtres (texte originaire de Syrie et datant du III^e siècle), et Les constitutions apostoliques (compilé à Antioche ou Constantinople autour de 380).

Le Moyen Âge

Au Moyen Âge, il n'était pas question qu'une femme puisse être ordonnée à la prêtrise. Le discours des hommes d'Église sur les femmes est marqué par l'ambivalence : des propos positifs, voire élogieux, côtoient des affirmations misogynes et négatives. Thomas d'Aquin en constitue un des meilleurs exemples. Fortement influencé par Aristote, il soutenait que la femme ne pouvait être ordonnée, car l'égalité homme-femme n'existe que « dans l'ordre de la grâce et du salut », mais pas « dans l'ordre de la nature ». Il a pu affirmer que la femme est un « homme manqué », « quelque chose de défectueux, d'avorté (*mas occasionatus*) ». Mais cela ne l'empêcha pas de décerner à Marie-Madeleine le titre d'« apôtre des apôtres », parce qu'elle fut le témoin privilégié de la résurrection, et de louer la fidélité et la charité des femmes qui, contrairement aux apôtres, n'avaient point quitté le sépulcre du Seigneur. Notons également que le statut de vierges consacrées a permis à certaines moniales de jouer un rôle public, parfois d'envergure : certaines abbesses ont aussi gouvernés les monastères masculins adjacents aux leurs (tel fut le cas notamment du prestigieux monastère de Fontevraud) ³.

³ Cf. Anne-Marie PELLETIER, *Le Christianisme et les femmes, Vingt siècles d'histoire*, coll. « Histoire du Christianisme », Paris, Cerf, 2001, p. 100-102.

La Réforme « magistérielle »

Avec la Réforme protestante, le sacerdoce universel des croyants est remis à l'honneur, le célibat obligatoire des ministres est aboli, les couvents dénoncés, la femme est davantage valorisée (le modèle reste néanmoins « la femme vaillante » de Proverbes 31). Beaucoup de femmes ont appris à lire pour avoir accès directement à la Bible, elles ont joué un rôle considérable pour la diffusion de la Réforme (pensons notamment aux martyres prédicantes). Cependant, Luther et Calvin excluent les femmes de l'accès au ministère pastoral. Il y eut certes un mouvement de prédicantes, certaines femmes ayant ainsi pu exercer un rôle d'enseignement ou de prédication, mais ce mouvement fut marginal et rapidement canalisé.

La Réforme « radicale »

En revanche, le courant de la Réforme radicale fut plus audacieux à l'égard de la participation des femmes aux responsabilités. La Réforme radicale radicalise le principe du sacerdoce universel : l'égalité presque complète entre l'homme et la femme est affirmée. La formation de petites communautés locales autonomes, d'Églises de maison et l'abolition du clergé spécialisé ouvrent aux femmes de sérieuses perspectives d'engagement. Par le truchement de l'accueil, elles ont eu un rôle de direction spirituelle important : elles dirigent les moments de prière, exhortent les assistants, etc.

Les Réveils

Les réveils (méthodistes, piétistes...) furent aussi des périodes de « dynamiques émancipatrices des femmes » (beaucoup de femmes prophétesses, certaines prêchent dans les maisons, en pleine rue devant un auditoire nombreux).

En particulier, lors du réveil de 1734-1744 (en Grande-Bretagne et dans les colonies américaines), les femmes jouent un grand rôle. Beaucoup de femmes se convertissent, d'autres se mettent à prêcher et reçoivent le soutien de John Wesley lequel situe leur vocation dans le cadre d'un « appel extraordinaire ». Elles furent particulièrement actives dans le domaine de l'action caritative et aux premières loges dans le débat social.

Au niveau de la prédication féminine, l'Armée du Salut fut à la pointe du mouvement, sous l'impulsion notamment de Catherine Booth (1829-1890), co-fondateur avec son mari William de l'Armée du salut. Elle publie en 1859 *Le ministère des femmes ou leur droit à prêcher l'Évangile*. Et elle-même assura de nombreuses prédications dans des temples, lors de cultes dominicaux et anima de nombreuses campagnes d'évangélisation.

La Mission

À partir du début du XX^{ème} siècle, les femmes ont eu un rôle prépondérant au sein des Églises évangéliques, dans deux domaines particuliers : les écoles du dimanche et la mission Outre-mer. Leur capacité d'enseignement et de prédication se trouva reconnue et acceptée en terre missionnaire (cela se passe loin des métropoles !), notamment en Afrique, en Inde, en Chine.

La situation actuelle

L'Église catholique romaine et l'Église orthodoxe n'ont pas, à ce jour, de prêtre femme et leurs autorités respectives s'y opposent fortement, malgré les nombreux partisans qu'elles comptent en leur sein. Du côté des Églises issues de la Réforme, on peut observer au cours de ce siècle une notable évolution. Depuis les années soixante, de nombreuses Églises luthériennes et réformées ont consacré des femmes pasteurs. Ainsi, l'Église réformée de France compte-t-elle des femmes pasteurs depuis 1949. Beaucoup plus récemment et toujours en France (en 1993) l'Union nationale des Églises Réformées Évangéliques Indépendantes (E.R.E.I.) a adopté (à une voix de majorité !) la décision d'une ouverture du ministère pastoral aux femmes (mais compte tenu du manque de consensus, elle a estimé plus sage de ne pas précipiter les choses). On connaît la décision prise, en 1992, par le Synode général de l'Église d'Angleterre (Église anglicane) de permettre l'ordination de femmes à la prêtrise (mais pas à l'épiscopat). Il faut savoir que depuis des décennies d'autres Églises membres de la Communion anglicane ordonnent des femmes (la première ordination, en Chine, remonte à 1944).

Qu'en est-il des Église évangéliques ?

Comme le signale John Stott, le théologien anglican évangélique bien connu : « Parmi les Églises indépendantes britanniques, les congrégationalistes ont eu des femmes pasteurs depuis 1917. Les méthodistes et les baptistes les ont suivis plus récemment ». En effet, en Angleterre, la première femme pasteur baptiste fut Edith Gates qui commença à exercer le ministère pastorale à partir de 1918 et qui fut consacrée en 1922⁴.

⁴ Cf. le texte « Les ministères féminins dans l'Union Baptiste en Angleterre » de Jan COLLICUTT et Robert SOMERVILLE.

Au niveau mondial, on note aujourd'hui une grande diversité parmi les Églises évangéliques. Pour nous cantonner aux Églises baptistes, on observe que certaines Unions ou Fédérations

Baptistes étrangères comptent en leur sein nombre de pasteurs femmes (c'est le cas, par exemple, de la Convention Baptiste du nord des États-Unis (American Baptist Convention), des Unions Baptistes de Grande-Bretagne, de Suède ⁵ et d'Italie), tandis que d'autres n'en comptent aucune (pays de l'Est).

⁵ À noter qu'en Suède une femme a occupé le poste de secrétaire générale de l'Union baptiste, et qu'en 1997 les baptistes d'Angleterre et du Pays de Galles ont nommé, pour la première fois, une femme « surintendante » (fonction qui consiste à être « pasteur auprès des pasteurs » et de leurs familles, à promouvoir l'unité entre communautés locales et à représenter l'Union auprès des personnes et instances extérieures).

En ce qui concerne la France, John Stott rappelle que :

« Madeleine Blocher-Saillens, a été la première femme pasteur. Elle a exercé son ministère à partir de 1929/1930 pendant vingt-trois ans à l'Église baptiste du Tabernacle à Paris, et a écrit un vibrant plaidoyer en faveur du ministère féminin : *Libérées par Christ pour son Service*. Le cas de Madeleine Blocher-Saillens est cependant exceptionnel, car, à notre connaissance, aucune Église évangélique française n'a recours, à l'heure actuelle, au pastorat féminin. Par contre, plusieurs emploient des “assistantes de paroisse” qui travaillent au sein d'une “équipe pastorale” et prêchent parfois le dimanche matin. »⁶.

⁶ Le chrétien et les défis de la vie moderne, p. 158.

La situation a un peu évolué depuis que Stott a écrit ces lignes (1984). Les Églises évangéliques ayant une femme pasteur sont cependant très minoritaires. Notons que dans l'Union des Églises Évangéliques Libres de France (proche de notre Fédération sur bien des points et avec laquelle nous avons des liens étroits), quatre femmes exercent à l'heure actuelle un ministère pastoral, reconnu par l'Église locale et par la Commission Synodale de l'Union (mais non par le Synode national).

Concernant notre propre Fédération Baptiste, durant de nombreuses années dans un passé récent une femme a exercé le ministère pastoral en collaboration avec son mari également pasteur (mais son ministère n'était pas reconnu par tous). Certaines missionnaires femmes, ordonnées pasteurs dans leur pays, ont exercé ou exercent un ministère de type pastoral aux côtés de leur mari, sans cependant avoir, ici, le titre de pasteur. Notons également que certaines femmes ont exercé dans un passé récent ou exercent aujourd'hui un ministère d'« assistante pastorale ».

Il n'existe pas à l'heure actuelle, au sein de la FEEBF, de position officielle, chaque Église locale étant libre d'agir selon ses convictions (système congrégationaliste). La Commission des ministères de notre Fédération a agréé la candidature au ministère pastoral de certaines femmes. Un tel agrément ne signifie pas de sa part une prise de position sur le plan théologique, mais la reconnaissance de l'aptitude des personnes concernées à exercer un ministère de type pastoral. Étant donné qu'il existe des avis différents au sein de la FEEBF, la Commission des ministères propose des postulants hommes ou femmes laissant aux Églises la responsabilité de se déterminer. Certaines femmes ayant reçu une formation théologique et estimant avoir reçu un appel au ministère pastoral ont aspiré ou aspirent à pouvoir exercer au sein de la FEEBF.

Concernant les Églises de la MIB, étant donné qu'elles sont soutenues par l'ensemble des Églises de la FEEBF et certaines missions, il a été décidé jusqu'à présent de ne pas y affecter

de femme. On notera que le texte sur la reconnaissance du ministère pastoral qui a été voté lors du Congrès de Nîmes 2000 distingue clairement entre l'agrément par la Commission des ministères et la reconnaissance du ministère, laquelle a lieu plusieurs années après.

A noter depuis mai 2005, la Fédération des Eglises baptistes reconnaît le ministère féminin... le document que vous venez de lire était un document préparatoire.

Quel regard un protestant peut-il porter sur l'ordination des femmes dans l'Eglise catholique ? Le pasteur Gill Daudé, responsable du service œcuménique de la Fédération protestante de France s'est livré à l'exercice.

Regard protestant : L'ordination des femmes dans l'Eglise catholique

C'est bien connu, ni l'Eglise catholique ni l'Eglise orthodoxe ne permettent l'accès des femmes au ministère sacerdotal, de même qu'un certain nombre d'Eglise évangéliques d'ailleurs.

Or ce n'est pas seulement parce qu'ils sont ringards, rétrogrades ou machistes. Il y a des raisons qu'il faut au moins entendre avant de juger.

Quand on veut assumer sans trahir 2000 ans de traditions, on ne prend pas un tournant en quelques années ! Et il est bien difficile de faire le tri entre ce qui relève de la Tradition apostolique à laquelle chacun est appelé à être fidèle, et ce qui ressort des traditions ecclésiales tellement inculturées qu'on a du mal à les dissocier du message qu'elles veulent porter. Ce discernement prend du temps car il n'est pas facile de distinguer le fond de la vérité évangélique et son expression. Ceci est vrai au plan théologique autant qu'au plan pastoral, disciplinaire et sacramentel, au croisement desquels se situe la question du ministère féminin pour l'Eglise catholique.

Quand on choisit de marcher d'un même pas d'un bout à l'autre de la planète, on avance lentement ! Il faut en effet tenir compte de l'adhésion de tous (ou de leur résistance) aux quatre coins de la planète.

Dans la logique catholique romaine, il faut donc trouver une cohérence avec l'histoire, une continuité avec la Tradition comme avec les Ecritures, il faut ensuite tenir compte de l'universalité de l'Eglise et du *sensus fidelium*.

Tout cela dans la ligne du principe de Vincent de Lérins (+450) qui posa les bases en Occident : *nous tenons ce qui est cru partout, toujours et par tous*¹, principe duquel les Réformateurs protestants se sont aussi réclamés...

Et c'est ainsi que le ministère féminin devient un véritable casse-tête pour une Eglise dont la plus grosse partie des membres se situe aujourd'hui dans des pays de culture peu égalitaire quant aux sexes.

¹ *id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditur est.*

Dans cette perspective là, et si l'on se place à l'échelon planétaire, on imagine mieux l'avancée importante de la lettre de Jean Paul II lorsqu'il affirme fortement l'égalité de l'homme et de la femme et *leur radicale parité : l'égalité évangélique, la parité de la femme et de l'homme vis-à-vis des « merveilles de Dieu », telle qu'elle s'est manifestée d'une*

*manière si claire dans les œuvres et les paroles de Jésus de Nazareth, constitue le fondement le plus évident de la dignité et de la vocation de la femme dans l'Eglise et dans le monde.*²

² Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, 15 août 1988, § 16

Première étape donc pour faire bouger les mentalités : travailler l'Eglise, au niveau planétaire, sur le thème d'une égalité hommes/femmes pas encore acquise.

Deuxième étape, insister sur l'égalité homme/femme (et leur complémentarité) dans la participation au sacerdoce de tous les croyants : tous les membres de l'Eglise forment un royaume de prêtres, participent à la mission sacerdotale, prophétique et royale du Christ-Messie... Cela concerne les femmes comme les hommes.³ On est loin de cette participation.

³ Ibid, §27

Un pas de plus sera de donner une place plus importante aux femmes engagées dans la vie consacrée. Dans son exhortation apostolique⁴, Jean Paul II y parle *des dons de Dieu répandus aussi bien sur les hommes que sur les femmes, tous mis en valeur dans leur égale dignité*. Reconnaisant même le bien-fondé de beaucoup de revendications concernant la position de la femme dans divers milieux sociaux et ecclésiaux. Il invite les hommes à changer leurs *schémas mentaux et à éliminer certaines conceptions unilatérales, qui entravent la pleine reconnaissance de la dignité de la femme, de son apport spécifique à la vie et à l'action pastorale et missionnaire de l'Eglise*.

Bref, conclut-il, il est donc **urgent de faire quelques pas concrets**, en commençant par ouvrir aux femmes des espaces de participation dans divers secteurs et à tous les niveaux, y compris dans les processus d'élaboration des décisions, surtout pour ce qui les concerne.

⁴ Exhortation apostolique sur la vie consacrée, Mars 1996, §57-58. Il ajoute : les femmes jouent un rôle unique et sans doute déterminant : il leur revient de **promouvoir un nouveau féminisme** qui, sans succomber à la tentation de suivre les modèles masculins, sache reconnaître et exprimer le véritable génie féminin dans toutes les manifestations de la vie en société, travaillant à dépasser toute forme de discrimination, de violence et d'exploitation...

Egalité, parité, complémentarité, participation aux instances de décision : jusque-là, le protestant favorable au ministère féminin se dit que l'Eglise romaine est sur une bonne voie ; que Jean Paul II a utilisé des mots aussi forts pour faire avancer sa « pachydermique » Eglise ; qu'il a fait preuve d'une certaine audace biblique et théologique ; et que la recherche d'une égalité hommes/femmes qui cultive les dons de chacun est sans doute toujours aussi à développer chez nous.

Alors, **dans sa logique ecclésiale et occidentale, le protestant tire spontanément la conséquence : rien sur le fond, ne semble empêcher que les femmes accèdent un jour au ministère sacerdotal catholique**. C'est tout au plus une question de temps et de maturation générale. Il peut même comprendre qu'il faut une certaine mesure, qu'aller trop vite casserait le processus et générerait la division. C'est d'ailleurs comme cela qu'ont procédé les protestants et anglicans.

Est-ce ainsi qu'il faut comprendre le refus actuel d'ordination des femmes dans l'Eglise catholique ? Une simple histoire de patience ? Et bien non. C'est là que le débat se complique... Car le débat met en jeu **la compréhension particulière du ministère ordonné** non seulement basé sur le sacerdoce universel mais qui requiert un charisme spécifique,

confirmé et validé à l'ordination par l'imposition des mains d'autres évêques dans la succession historique. On ne plaisante pas avec cela : quand on est ministre, on l'est vraiment ; et quand on ne l'est pas, on ne l'est pas du tout ! Contrairement au monde protestant, pas de porosité entre les deux. C'est une question d'ordre, de discipline et de prise au sérieux du charisme reçu imposition des mains.

Pourquoi les femmes n'y ont pas accès ?

Il faut ici se tourner vers la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* du 22 mai 1994, qui réagit à l'ordination des femmes dans l'Anglicanisme. Elle s'appuie sur une lettre de Paul VI⁵ et sur un débat à la Congrégation pour la doctrine de la foi⁶.

Tout en se défendant de faire du ministère un problème de supériorité masculine (le ministère est service par excellence, et *les plus grands dans le Royaume des Cieux ne sont pas les ministres, mais les saints*), on y retrouve

- **L'argument de tradition** : *dans l'Église catholique depuis l'origine, l'ordination est exclusivement réservée à des hommes*. Et le magistère a soutenu cette position de manière continue à travers l'histoire.

- **L'argument d'unanimité** : *les Églises d'Orient ont, elles aussi, fidèlement conservé cette tradition*.

- **L'argument de l'imitation du Christ** : Il a choisi uniquement des hommes comme apôtres (et les apôtres ont fait de même avec leurs collaborateurs). Si cela avait été un problème culturel, le Christ qui a par ailleurs donné une place inespérée aux femmes de son temps, aurait au moins nommé Marie et quelques femmes témoins de la résurrection. Rien de l'empêchait de le faire.

- **L'argument du mystère de la volonté du Christ** : le Christ *n'obéissait pas à des motivations sociologiques ou culturelles propres à son temps. Il a donc agi d'une manière totalement libre et souveraine. Il l'a fait dans la liberté même avec laquelle il a mis en valeur la dignité et la vocation de la femme par tout son comportement, sans se conformer aux usages qui prévalaient ni aux traditions que sanctionnait la législation de son époque*.⁷

⁵ Réponse de Paul VI à la lettre de Sa Grâce le Très Révérend Dr Frederick Donald Coggan, Archevêque de Cantorbery, sur le ministère sacerdotal des femmes, 30 novembre 1975.

⁶ Déclaration *Inter insigniores* sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel, 15 octobre 1976.

⁷ Ibid §2 – faisant écho à la Lettre apostolique *Mulieris Dignitatem*, 15 août 1988, § 26

Et si ces arguments ne vous ont pas convaincus, voici

- **L'argument d'autorité** qui sonne comme un coup de semonce : *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*⁸

⁸ Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* du 22 mai 1994, § 4.

Analysons l'argument.

L'autorité lui vient de la Mission qui lui est confiée. Ici, le pape ne met pas en jeu son infaillibilité mais sa mission de confirmer ses frères dans la foi, c'est à dire de confirmer l'unanimité sortie de la collégialité de l'ensemble des évêques.

Il est sans doute arrivé dans l'histoire, que Rome confirme ses frères et que sa décision soit infirmée par l'histoire (cf. les condamnations passées sur le modernisme ou l'œcuménisme).

Ce type de prise de position est donc définitif... jusqu'à nouvel ordre !

Mais il est exprimé en même temps une limite à cette autorité puisque l'Eglise catholique ne s'octroie pas le pouvoir de changer les choses, le Pape et le Magistère non plus. Il y a une autorité plus forte qu'eux, qui les contraint... à ne rien changer. Nous sommes renvoyés là aux arguments précédents qui font autorité sur le Magistère. Nous sommes renvoyés surtout à la conception de l'Eglise et à sa « constitution divine ».

Diviniser l'Eglise, c'est finalement n'en rien changer, surtout dans ce qui constitue son armature : les ministères. La boucle est bouclée, **nous sommes ramenés à l'ecclésiologie.**

Le protestant malin pourrait suggérer de ne rien changer effectivement sur les ministères masculins... mais de rajouter des ministères féminins comme on a su « compléter » à Vatican I le ministère de l'évêque de Rome par une infaillibilité que Jésus Christ n'a pas explicitement instituée non plus ! On peut en dire autant de bien des dogmes non explicites dans les Ecritures (immaculée conception, assomption pour les plus récents) qui font partie du « développement de la tradition » selon l'Eglise romaine. Puisqu'ils sont implicitement contenus dans les Ecritures, pourquoi pas aussi le ministère féminin, tant il est facile de montrer le souci de Jésus de valoriser les femmes et celui des Evangiles de leur donner une place non négligeable dans l'annonce de la Parole (comme le souligne Jean Paul II lui-même). Si l'Eglise se l'octroie d'un côté, pourquoi pas de l'autre ?

Le protestant n'est donc pas convaincu. Il comprend que les Anglicans ne l'aient pas été. Il se dit que le débat ressurgira forcément un jour ou l'autre dans cette Eglise. Il n'a d'ailleurs pas cessé, y compris dans les cercles théologiques romains, puisque Jean Paul II lui-même y fait allusion ⁹.

⁹ Ibid §4, où le Pape fait état (et y met fin) d'un débat sur le caractère dogmatique ou simplement disciplinaire de l'accès des femmes au ministère. Car si cela ne relève pas du dogme, cela peut changer plus facilement.

Il y a enfin **une réflexion menée par la commission théologique internationale catholique de 1992 à 1997** (au milieu de laquelle tombe la lettre de Jean Paul II) sur le Diaconat, comprenant l'accession ou non des femmes à ce ministère considéré aujourd'hui comme ministère ordonné.

Selon le document, on sait que le ministère de diaconesse a existé et qu'elles recevaient l'imposition des mains. Mais, selon cette commission, les données historiques sont trop faibles pour savoir s'il s'agissait d'une véritable ordination (§79). Oui répond un certain nombre en étudiant les théologiens depuis le XIIe siècle. Ce qui tendrait à ouvrir la brèche d'une ordination possible pour les femmes, au moins au diaconat. Mais l'accession à l'un affaiblira l'interdiction à l'autre. La commission reste prudente : on ne peut faire purement et simplement l'assimilation. Elle s'en remet finalement au « *ministère de discernement de l'Eglise* » et se refuse à trancher.

En juin 2002, alors que des schismatiques catholiques s'apprêtaient à ordonner des femmes, le cardinal Joseph Ratzinger, alors préfet pour la Congrégation pour la doctrine de la foi, rappelait ¹⁰ la lettre de Jean Paul II et dénonçait ces ordinations comme *des simulations de sacrement, invalides et nuls, comme une offense grave à la constitution de l'Eglise et une sérieuse attaque contre l'unité de l'Eglise, et même une atteinte à la dignité de la femme dont le rôle spécifique dans l'Eglise et la société est distinct et irremplaçable*. L'argument de complémentarité homme/femme est ici retourné en faveur d'une interdiction, au nom de la non-confusion des sexes.

¹⁰ *Monitum de la Congrégation pour la doctrine de la foi, à propos de la soi-disant ordination sacerdotale des femmes. 10 juillet 2002.*

Le problème est donc complexe.

Nous voyons qu'au fond, le débat n'est pas vraiment tranché mais **qu'il prendra du temps**. On peut imaginer, dans cette logique, que l'accès des hommes mariés au ministère autre que diaconal, sera un pas préalable.

Nous devrions dire les débats car l'accès des femmes au ministère dans cette Eglise **croise bien des débats œcuméniques** : sur l'Eglise, le magistère et les ministères ; sur la tradition et sur l'herméneutique, sur la hiérarchie des vérités et la règle de la foi, sur nos conceptions de la communion ecclésiale dans nos relations avec les autres Eglises...

Il y a peut-être **d'autres résistances qui échappent au protestant** et au théologien. Par exemple, au-delà des questions théologiques, une compréhension plus féminine de l'Eglise qui fonctionne notamment dans l'image mariale de celle-ci (l'Eglise comme Marie : épouse, Mère, vierge). Dans cette structure, le prêtre « épouse » l'Eglise (comme tout croyant en est l'enfant, et comme elle reste au fond « sans péché ». **Le barrage n'est plus seulement théologique mais fortement symbolique** et la symbolique s'inscrit dans la « chair » de l'Eglise. Plus la structure ecclésiale est féminisée, plus la structure ministérielle est masculinisée ¹¹.

¹¹ A l'inverse, l'Eglise protestante fonctionne sur le mode de la Parole et du débat (de la coupure symbolique). Cette structure plus masculine intègre en son cœur de la différenciation, une altérité, une diversité, une pluralité. Il n'y a donc pas de barrage symbolique quant à l'intégration du ministère féminin : dès que les pressions culturelles baissent, l'accès des femmes au ministère devient possible.

Conclusion

Après ce parcours, pourtant trop rapide, le protestant favorable au ministère féminin pousse un « ouf » de soulagement... de ne pas être catholique ou orthodoxe, et de pouvoir vivre une certaine liberté évangélique non seulement individuelle mais ecclésiale.

Mais il peut aussi louer le sérieux de cette Eglise qui, dans sa cohérence propre,

- porte un souci de fidélité au message et à la pratique apostolique,
- cherche à approfondir le rôle et la fonction, le don et le charisme spécifique de la femme dans l'Eglise et la société,
- sans céder à une contextualisation facile et changeante,

- et tente, avec ses défauts (que le protestantisme sait si bien pointer !) de marcher d'un pas universel.

Le protestant peut l'encourager, avec tendresse et humour, en reprenant sur ce sujet l'exhortation d'un vénéré pape polonais : n'ayez pas peur ! (GD)

Et sur le plan international ?

Le **Conseil œcuménique des Eglises** qui rassemblent 340 Eglises protestantes, anglicanes et orthodoxes, a organisé une Décennie des Eglises solidaires des femmes (1988-1998), à laquelle les Eglises luthériennes et réformées de France, membres du COE ont apporté leur contribution. Comment communiquer aux Eglises les points de vue des femmes sur les manières d'être l'Eglise, qui se sont dégagés pendant la Décennie ? Comment amener les Eglises à prendre en compte ces points de vue et accéder à la demande des femmes qui aspirent très profondément à la communauté, à la justice et à la solidarité ? Une nouvelle étude fondée sur l'action et la réflexion - « Etre l'Eglise : les voix et les perspectives des femmes » - est en train d'y travailler.

D L'ordination des femmes

- 64 Hommes et femmes doivent découvrir la pleine signification de leur contribution spécifique au ministère du Christ. L'Eglise a droit au genre de ministère qui peut être offert par les femmes aussi bien qu'à celui offert par les hommes. En vérité, dans tous les secteurs du ministère, une longue réflexion est nécessaire pour comprendre notre mutuelle interdépendance. Si le ministère exige l'engagement humain total de ceux qui s'y consacrent, ne pourrait-il pas être enrichi par l'interaction créatrice d'hommes et de femmes travaillant en collaboration ?
- 65 Puisque ceux qui militent en faveur de l'ordination des femmes fondent leur argument sur la manière dont ils comprennent l'évangile et l'ordination, puisque l'expérience des Eglises qui pratiquent l'ordination des femmes s'est révélée positive et qu'aucune d'entre elles n'a jugé utile de reconsidérer sa décision, il faut se demander si le moment n'est pas venu aujourd'hui pour toutes les Eglises d'aborder franchement la question. Les Eglises qui pratiquent l'ordination des femmes ont constaté que les dons de celles-ci étaient tout aussi étendus et divers que ceux des hommes, et leur ministère tout autant béni par le Saint Esprit que le ministère masculin. La force de dix-neuf siècles de tradition, opposée à l'ordination des femmes, ne peut être simplement ignorée. On ne

peut pas simplement la rejeter comme un manque de respect pour le rôle de la femme dans l'Eglise. Des questions théologiques aussi bien que sociologiques se posent et doivent être prises en considération⁷. La discussion de ces questions dans certaines Eglises et traditions chrétiennes devrait accueillir le complément d'une étude et d'une réflexion à l'intérieur de la communion œcuménique de toutes les Eglises.

- 66 Il semble clair que, sans répudier l'efficacité de leurs ministères dans le passé, beaucoup d'Eglises lisent les passages bibliques tels que Gen. 1. 27 et Gal. 3. 28 avec une sensibilité provoquée par des circonstances nouvelles et des besoins neufs. Les implications pour le ministère ordonné de la relation de l'homme et de la femmes, créés à l'image de Dieu, et de la réduction de la distinction entre eux, dans la perspective de la rédemption du Christ, doivent être explorées pleinement. Les différentes traditions lisent les mêmes faits de façon différentes. Sans nier les relations entre les deux sexes, dans l'ordre de la création et dans celui de la rédemption, les Eglises qui ordonnent seulement des hommes tendent à concevoir la différenciation sexuelle comme exigeant une séparation clairement définie des rôles sociaux. En revanche, les Eglises qui ordonnent hommes et femmes peuvent courir le risque de sous-estimer la signification anthropologique et sociologique de la différence entre les sexes.

- 67 Le raisonnement théologique et la pratique ecclésiastique, des deux côtés du débat, sont influencés peut-être par la prédominance de l'imagerie masculine qui subsiste dans le contexte social et culturel du monde moderne. Bien que la société contemporaine, spécialement en Occident, accorde une plus grande égalité de droits aux femmes que la société des temps bibliques, les partisans comme les adversaires de l'ordination des femmes sont victimes d'une conception de la domination masculine qui fait partie du langage et des habitudes. De telles formes de pensée, tenues pour acquises, peuvent fausser le raisonnement théologique et la pratique institutionnelle, aussi bien dans les Eglises qui ordonnent des femmes que dans celles qui ne le font pas.
- 68 Le sentiment de certains hommes que leur sécurité et leur autorité sont mises en cause est un problème réel mais théologiquement secondaire. Il en est de même pour la frustration ressentie par certaines femmes dans leur recherche d'un pouvoir et d'une influence plus grande dans la société. L'Eglise doit accomplir son ministère auprès de ceux qui se sentent menacés comme auprès de ceux qui se sentent frustrés, en pleine connaissance des données sociales et psychologiques, prenant parti, dans la mesure où elle peut les discerner, pour la liberté, la justice et la vérité. La question de savoir qui peut être ordonné au ministère, bien qu'elle soit liée à ce problème, ne relève pas de la même problématique. Les formes du ministère sont développées par l'Eglise, en obéissance

à sa compréhension de l'évangile, selon l'interprétation de l'Esprit dans une situation contemporaine en perpétuelle évolution. C'est sur cette base que la question de l'ordination doit être jugée.

- 69 Pour certaines Eglises, ces problèmes n'ont pas encore de réelle actualité. Tout en ayant une position affirmée, elles n'ont pas encore déterminé si les facteurs décisifs étaient d'ordre doctrinal, ou simplement liés à une longue tradition de discipline. De même, au sein des différentes confessions, les individus ne sont pas d'accord entre eux à propos des facteurs de doctrine ou de discipline relatifs à cette question, pas plus qu'en ce qui concerne la relation entre les uns et les autres. Des divergences d'opinion à ce sujet pourraient poser des problèmes pour la reconnaissance des ministères. Il ne faut cependant pas les considérer comme insurmontables. L'ouverture d'esprit de chacun pourrait faire en sorte que l'Esprit parle à une Eglise au travers des perceptions d'une autre. La sensibilité et le sens des responsabilités œcuméniques exigent aussi qu'une Eglise, une fois qu'elle a décidé de ce qui est juste et opportun, agisse selon sa conviction. Puisque l'opinion selon laquelle les considérations doctrinales sur l'ordination des femmes seraient soit favorables, soit neutres, semble gagner du terrain, il est possible que dans l'avenir un concile œcuménique s'occupe de la question. Les considérations œcuméniques devraient donc encourager, non pas freiner, une discussion pleine et ouverte de la question.