

Université de Montréal

LE MINISTÈRE DE PHOÉBÉ (Rm 16, 1-2).
PROPOSITION D'UN MODÈLE POUR AUJOURD'HUI.

Par
SYLVIE PAQUETTE
FACULTÉ DE THÉOLOGIE

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en théologie – études bibliques

Juin 2001

© Sylvie Paquette, 2001



Smith 2923.2

Université de Montréal

LE MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION (M. 18, 1.2.1)
PROJET DE LA RECHERCHE EN ÉDUCATION

SYLVIE RABUETTE

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

BL

25

U54

2001

N.015



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

LE MINISTÈRE DE PHOÉBÉ (Rm 16, 1-2).
PROPOSITION D'UN MODÈLE POUR AUJOURD'HUI.

présenté par:
Sylvie Paquette

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Pierre Létourneau..... président du jury

Odette Mainville directrice de recherche

Lise Baroni membre du jury

Mémoire accepté le: 12 septembre 2001

SOMMAIRE

La présente recherche veut faire une analyse comparative de l'exercice ministériel féminin dans l'Église, à deux époques distinctes : au 1^{er} siècle de notre ère dans l'entourage paulinien; en ce début de 21^{ème} siècle au Québec.

L'objectif de ce mémoire est triple. Dans un premier temps, je désire examiner le ministère d'une femme collaboratrice de Paul au 1^{er} siècle de notre ère : Phoébé. Je veux ensuite mettre cette expérience en parallèle avec le vécu des agentes de pastorale oeuvrant actuellement au Québec. Finalement, je souhaite proposer de nouvelles avenues pour un renouvellement des ministères en général et des ministères féminins en particulier.

Je crois en effet que l'Église catholique romaine, dans son organisation institutionnelle, est, sous certains aspects, infidèle à ses origines, particulièrement dans son organisation interne. Sa structure hiérarchique, dont on écarte systématiquement les femmes, s'inscrit en faux face à l'expérience des premières communautés chrétiennes. Le maintien de cette tradition séculaire, de même que d'autres attitudes intransigeantes en divers domaines, lui font perdre sa crédibilité auprès de bon nombre de baptisés. Il en résulte une indifférence, non seulement face à l'Institution, mais surtout face au message évangélique qui risque ainsi d'être confondu avec son véhicule et rejeté avec lui. Voilà pourquoi il est urgent de poursuivre la réflexion sur cette question.

Ma recherche met donc en parallèle la pratique ministérielle de Phoébé et celle des agentes de pastorale d'aujourd'hui. De chacune, elle dégage un modèle ministériel théorique et tente de saisir la vision de *l'être chrétien* sous-jacente à la fois à la pratique et au modèle. Finalement, elle a pour objectif de privilégier un des deux modèles afin d'en dégager des voies d'amélioration pour aujourd'hui. Le parallélisme s'avère donc la méthode d'analyse principale du mémoire, bien que la critique de la rédaction prédomine dans la portion exégétique.

La recherche a permis de révéler trois constats importants. La pratique ministérielle de Phoébé et de Paul est cohérente avec la vision paulinienne de *l'être chrétien* et en accord avec les options de Jésus quant à l'égalité des hommes et des femmes. Par contre, le discours de l'Église institutionnelle sur l'égalité des hommes et des femmes ne se vérifie pas dans sa pratique ministérielle; conséquemment, celle-ci s'avère infidèle aux

options de Jésus et Paul. Il faut donc modifier les règles qui régissent l'exercice des ministères dans l'Église si cette dernière veut redevenir fidèle à l'élan qui l'a vue naître.

Le présent mémoire propose cinq pistes d'action : élargir la triple hiérarchie ecclésiale - évêques, prêtres, diacres - et octroyer des ministères en fonction des charismes; donner priorité au service des gens, s'il le faut au détriment des structures et des habitudes; favoriser la collégialité à tous niveaux en éliminant les rapports de pouvoir et en favorisant un esprit communautaire par une focalisation sur la Parole biblique; rendre toutes les fonctions dans l'Église accessibles aux femmes comme aux hommes, s'il le faut par des initiatives unilatérales; apprendre à faire théologie et à mettre la foi en actes à partir des conditions de vie concrètes des hommes et des femmes d'aujourd'hui.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	i
REMERCIEMENTS.....	iii
DÉDICACE.....	iv
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1	
PHOÉBÉ: UN MINISTÈRE DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE.....	6
1.1 ROMAINS 16: ADRESSÉ À ROME OU ÉPHÈSE ?.....	8
1.2 L'ORGANISATION DE LA ΔΙΑΚΟΝΙΑ.....	11
1.3 PHOÉBÉ, ΔΙΑΚΟΝΟΣ.....	15
1.4 PHOÉBÉ: ΙΠΟΣΤΑΤΙΣ.....	25
1.4.1 LES SENS DE ΙΠΟΣΤΑΤΙΣ ET DES VERBES CONNEXES.....	26
1.4.2 LE SYSTÈME PATRONAGE – CLIENTÈLE.....	29
1.4.3 LE RAPPORT ENTRE PAUL ET PHOÉBÉ.....	34
1.5 LES PRAGMATI DE PHOÉBÉ.....	36
1.5.1 SITZ IM LEBEN DES AFFAIRES DE PHOÉBÉ.....	37
1.5.2 PHOÉBÉ, “PATRONNE” DE LA MISSION VERS L'ESPAGNE ?.....	40
1.6 PHOÉBÉ: UNE FEMME, UN MINISTÈRE.....	43
1.6.1 PHOÉBÉ: LA FEMME, LA CHRÉTIENNE, LA MINISTRE.....	43
1.6.2 MODÈLE MINISTÉRIEL THÉORIQUE AU 1 ^{ER} SIÈCLE.....	45
1.7 LA VISION PAULINIENNE DE L'ÊTRE CHRÉTIEN.....	52
1.7.1 L'ÊTRE CHRÉTIEN EN ROMAINS 6.....	52
1.7.2 L'ÊTRE CHRÉTIEN EN ROMAINS 8.....	54
1.7.3 L'ÊTRE CHRÉTIEN EN GALATES 3, 28.....	55
1.8 CONFRONTATION DU MODÈLE AVEC LA VISION PAULINIENNE DE L'ÊTRE CHRÉTIEN.....	56

CHAPITRE 2

LES AGENTES DE PASTORALE AU QUÉBEC, AUJOURD’HUI	62
2.1 GRANDEURS ET MISÈRES DU MINISTÈRE D’AGENTE DE PASTORALE.....	64
2.1.1 LA FACE “ESPÉRANCE”.....	64
2.1.2 LA FACE “OBSCURITÉ”	69
2.2 MODÈLE MINISTÉRIEL THÉORIQUE D’AUJOURD’HUI.....	76
2.3 VISION INSTITUTIONNELLE DE “L’ÊTRE CHRÉTIEN FÉMININ”	82
2.4 CONFRONTATION DU MODÈLE AVEC LA VISION INSTITUTIONNELLE DE “L’ÊTRE CHRÉTIEN FÉMININ”	95

CHAPITRE 3

ESSAI DE CONFRONTATION CRITIQUE.....	102
3.1 CRITIQUE DE LA VISION ECCLÉSIALE ACTUELLE.....	102
3.2 CRITIQUE DE LA VISION PAULINIENNE DU 1^{ER} SIÈCLE	107
3.3 POUR DES MINISTÈRES FÉMININS RENOUVELÉS	116
CONCLUSION.....	126
BIBLIOGRAPHIE	129

LISTE DES ABRÉVIATIONS

<i>AEQ</i>	<i>Assemblée des Évêques du Québec</i>
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<i>BJ</i>	<i>Bible de Jérusalem</i>
<i>BS</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BT</i>	<i>The Bible Translator</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>Conc</i>	<i>Concilium</i>
<i>Crst</i>	<i>Christus</i>
<i>DocCath</i>	<i>La Documentation Catholique</i>
<i>DS</i>	<i>Daughters of Sarah</i>
<i>EAPR</i>	<i>East Asian Pastoral Review</i>
<i>EglTh</i>	<i>Église et Théologie</i>
<i>EpRev</i>	<i>Epworth Review</i>
<i>ExpT</i>	<i>Expository Times</i>
<i>FoiVie</i>	<i>Foi et Vie</i>
<i>GenHist</i>	<i>Gender & History</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>JB</i>	<i>Jerusalem Bible</i>
<i>JCBR</i>	<i>Journal of the Christian Brethren Research Fellowship</i>
<i>Jee</i>	<i>Jeevadhara</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of Evangelical Theological Society</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>List</i>	<i>Listening</i>
<i>LumVit</i>	<i>Lumen Vitae</i>
<i>LuthThJ</i>	<i>Lutheran Theological Journal</i>
<i>MaiD</i>	<i>La Maison-Dieu</i>
<i>NAB</i>	<i>New American Bible</i>
<i>NJB</i>	<i>New Jerusalem Bible</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTA</i>	<i>New Testament Abstract</i>
<i>NThR</i>	<i>New Theology Review</i>
<i>NTR</i>	<i>New Theological Review</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>PrPa</i>	<i>Prêtre et pasteur</i>
<i>PrPl</i>	<i>Priests & People</i>
<i>RSV</i>	<i>Revised Standard Version</i>
<i>SciEsp</i>	<i>Science et Esprit</i>
<i>SocCom</i>	<i>Social Compass</i>
<i>SR</i>	<i>Sciences Religieuses</i>
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>Théol</i>	<i>Théologiques</i>
<i>TJT</i>	<i>Theological Journal of Theology</i>

<i>TOB</i>	<i>Traduction Œcuménique de la Bible</i>
<i>TT</i>	<i>Theology Today</i>
<i>TynBull</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>WW</i>	<i>Word and World</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft</i>

REMERCIEMENTS

Dans une telle entreprise, il y a tant de personnes à remercier. D'abord et avant tout, je tiens à exprimer toute ma gratitude à celle qui m'a fait connaître et aimer Paul, ma directrice, Madame Odette Mainville. Sa rigueur, sa compétence, son intérêt m'ont poussée à donner le meilleur de moi-même. Je désire particulièrement souligner son immense disponibilité, sa générosité, son constant respect de ma démarche et la délicatesse de ses conseils. Son amitié a ajouté de la douceur aux étapes difficiles. Elle représente à mes yeux ce que Phoébé pourrait être aujourd'hui.

Un grand merci également aux chrétiennes et aux chrétiens des communautés de Beloeil et McMasterville auprès de qui j'ai travaillé durant quatre ans, de même qu'au personnel pastoral de ce milieu. Ce mémoire a pris cœur et corps à leur contact. Sans cette expérience du « terrain pastoral », ma recherche aurait peut-être un peu trop ignoré la vie.

Je tiens aussi à remercier deux de mes anciens professeurs. Tout d'abord, le premier qui m'ait enseigné, Monsieur André Beauregard. À titre de responsable de la formation des agents laïcs du diocèse de Saint-Hyacinthe, il a cru à la formation des laïcs et m'a ouvert les portes de la théologie. Il débutait son premier cours en nous disant : « La foi est une question ». Cette petite phrase me garde en éveil depuis lors et me tient aux aguets face aux réponses trop faciles. La seconde est Madame Lise Baroni, première femme à m'avoir enseigné. Elle m'a fait réaliser qu'une femme pouvait faire théologie de façon intelligente et articulée. Grâce à son exemple, un monde nouveau s'ouvrait devant moi.

Finalement, je suis redevable au-delà de tout ce que les mots peuvent exprimer à mon époux, Gilles Lessard, ainsi qu'à nos cinq enfants. Chacun, chacune, à leur manière, m'ont témoigné support, encouragement et admiration, surtout aux moments les plus difficiles. Ils ont beaucoup sacrifié pour que je puisse mener à bien mon projet : je leur en suis profondément reconnaissante. Un merci spécial à mon mari pour la mise en page du présent mémoire.

DÉDICACE

*À mes parents,
Denyse et Jean,
Qui ont toujours été fiers
De leur fille.
Je souhaite que,
Là où ils sont,
Ils le soient encore...*

INTRODUCTION

L'engagement en Église a toujours fait partie de ma vie. Avec le temps, pour mieux servir cette Église, je me suis donnée une formation en théologie. Au fil de ces études, et particulièrement grâce aux études bibliques, j'ai graduellement mesuré les incohérences existant entre le message à transmettre et l'Institution qui en faisait la proclamation. Il y a cinq ans, je suis devenue agente de pastorale en paroisse. Je me disais : « Si on travaille de l'intérieur, on peut changer les choses ». J'ai été déçue ! Pourtant, j'ai œuvré dans un milieu relativement ouvert, avec des personnes compétentes ayant une vision d'Église stimulante. Mais j'ai constaté que l'on est rarement prêt à aller au bout de ses convictions. J'ai aussi vu les souffrances des femmes oeuvrant en Église. Ma souffrance à moi était de ne pas toujours pouvoir dire ou faire ce que je croyais juste, puisque cela entraînait souvent en conflit avec l'Institution que j'étais sensée représenter.

Mais parallèlement aux difficultés éprouvées par les femmes laïques (et même des hommes) travaillant en milieu ecclésial et dont j'étais, il existe un phénomène encore plus troublant : la désaffection des baptisés. Je ne parle pas ici de la diminution de la pratique dominicale, laquelle n'est qu'un symptôme, mais plus largement de l'indifférence qui s'installe graduellement face à l'Église. L'enjeu devient urgent. En effet, cette Institution est en perte de crédibilité, du moins au Québec et dans plusieurs pays occidentaux. Le sexisme ayant cours dans la hiérarchie ecclésiale est devenu injustifiable aux yeux de nombreux catholiques, qui seraient à même de comprendre les arguments magistériels si ceux-ci avaient quelque cohérence; mais il entraîne aussi une indifférence de la part des baptisés plus distants qui considèrent l'Institution comme archaïque, « moyennâgeuse » et non-pertinente pour éclairer leur vie. Ses prises de position intransigeantes et sans appel sur de nombreuses questions (contraception, homosexualité, divorcés-réengagés, etc...) confirment cette impression. La conséquence tragique de cette situation ne réside pas tant dans le rejet de l'Institution ecclésiale, mais dans celui du message évangélique qu'elle tente de transmettre. Le contenu est rejeté avec le contenant. Cette distance prise par les baptisés envers leur Église, doublée du retranchement de celle-ci dans la forteresse de ses certitudes, sont, de concert avec mon expérience pastorale, à l'origine du présent mémoire.

L'Église catholique romaine, dans son organisation institutionnelle, me semble sous

certain aspects infidèle à ses origines, particulièrement dans son organisation interne. Sa structure hiérarchique dont on écarte systématiquement les femmes s'inscrit en faux face à l'expérience des premières communautés chrétiennes. Une lecture attentive des Écritures, et particulièrement des textes reflétant l'expérience des communautés pauliniennes, n'a fait que confirmer ce que de nombreuses années d'implication m'avaient fait pressentir. J'ai mené ma recherche, animée par l'intuition suivante : *dans l'Église primitive, l'organisation communautaire confiait, indistinctement à des hommes et des femmes, sur une base charismatique, des fonctions « ministérielles » importantes. Cette pratique initiale peut et doit, dans l'Église québécoise actuelle, éclairer les fonctions ministérielles des agentes de pastorale.*

Mon mémoire se développe donc selon trois volets. Dans un premier chapitre, j'ai choisi d'examiner un ministère féminin incarné par une collaboratrice de Paul : Phoébé. C'est ainsi qu'après avoir examiné les divers arguments quant à l'appartenance du chapitre 16 à la lettre aux Romains, je m'attarderai à l'esprit qui animait le service ecclésial au sein des premières communautés : la *διακονία*. Par la suite, j'essaierai de dégager les fonctions assumées par Phoébé à travers l'analyse des qualificatifs que Paul lui octroie : *διάκονος* et *προστάτις*. Je tenterai aussi de cerner les tâches qui ont pu être celles de Phoébé, ses *πράγματι*, en tâchant de définir le *Sitz im Leben* ayant présidé à l'envoi de la lettre aux Romains et au choix de Phoébé comme émissaire. De toutes ces données, je tirerai ensuite un modèle ministériel théorique issu de la pratique de Phoébé. Par la suite, pour pouvoir mettre en rapport les données du 1^{er} siècle avec celles issues de la pratique des agentes de pastorale d'aujourd'hui, je m'attarderai à identifier la conception paulinienne de *l'être chrétien* sous-jacente au ministère de Phoébé. Je serai ainsi en mesure de confronter le modèle et la vision de *l'être chrétien* chez Paul et d'identifier certains principes théologiques immuables pouvant contribuer, après une mise en rapport avec Phoébé, à définir une conception paulinienne du ministère ecclésial.

Le second chapitre reprendra sensiblement la même démarche, en ayant cette fois pour objet la pratique actuelle des agentes de pastorale au Québec. Puisque ma spécialisation est de l'ordre des études bibliques, je n'ai pas personnellement mené d'enquête sociologique sur le vécu des agentes de pastorale du Québec : l'ampleur d'une telle étude aurait été démesurée par rapport à l'analyse biblique. Ma cueillette de données s'est faite

principalement à partir de deux ouvrages québécois récents rendant compte de deux enquêtes poussées sur le terrain. Je résumerai donc les grandes lignes de ces ouvrages, tout en ayant en tête ma propre expérience, mais l'élargissant et la confirmant. De cette observation, je dégagerai, comme je l'ai fait pour Phoébé, un modèle ministériel théorique permettant ainsi de synthétiser les données recueillies. Puisque la pratique des agentes de pastorale est en quelque sorte régie par l'Institution ecclésiale, il me faudra identifier la vision de *l'être chrétien* sous-jacente au rôle que l'on confie aux femmes dans l'Église. Mais comme celui-ci diffère du rôle que l'on peut y confier aux hommes, c'est en fait à la conception institutionnelle de *l'être chrétien féminin* que je devrai m'attarder, utilisant pour ce faire deux documents de Jean-Paul II. Je confronterai par la suite le modèle issu de la pratique des femmes à cette vision de *l'être chrétien féminin*.

On voit donc que ces deux premiers chapitres comportent une démarche similaire : observation de la pratique (celle de Phoébé et celle des femmes d'aujourd'hui); établissement d'un modèle ministériel théorique; identification de la vision de *l'être chrétien* (non différencié ou féminin) sous-jacent à la pratique et au modèle qui en est issu; confrontation du modèle à la vision. Le troisième chapitre comportera quant à lui une critique des visions institutionnelle et paulinienne de *l'être chrétien (féminin)*. Cela m'amènera à en privilégier une des deux, de même que le modèle qui en découle et à proposer des pistes d'avenir pour notre Église sur la question des ministères, et plus spécifiquement des ministères féminins.

On pourra objecter à cette démarche l'ampleur des volets praxéologique et théologique par rapport à l'analyse exégétique. J'en défends la légitimité pour trois raisons. Premièrement, je crois que l'exégèse doit avoir un impact sur la vie. L'herméneutique n'est pas un court moment isolé de l'ensemble d'une recherche, les quatre ou cinq pages de conclusion tentant de prouver qu'une exégèse ne serait pas une entreprise purement intellectuelle. Elle permet au contraire à des textes vieux de deux mille ans de s'incarner dans la vie actuelle, de l'interpeller, d'interagir avec elle pour peu qu'on lui en donne l'occasion et qu'on lui offre assez d'espace pour se déployer. Deuxièmement, comme je voulais mettre l'expérience de Phoébé en parallèle avec celle des agentes de pastorale, je devais rendre justice à cette dernière, lui offrir l'espace nécessaire à la mise en évidence des grandes tendances de sa pratique. Finalement, d'un point de vue méthodologique, je

devais appliquer la même démarche d'analyse aux deux champs d'observation, celui d'hier et d'aujourd'hui.

Pour respecter cette rigueur, j'ai d'ailleurs résisté à la tentation de comparer directement les modèles issus de Phoébé et des agentes de pastorale. Mais le lecteur ou la lectrice aura certainement la même surprise que moi et sera tout aussi saisi par la contradiction évidente, percutante, entre le modèle issu de Phoébé et les conditions d'accomplissement du ministère des agentes de pastorale imposées par l'Institution ecclésiale. On est déjà en droit de se demander comment une telle incohérence ne saute pas aux yeux de ceux qui en sont responsables.

J'ai utilisé deux méthodes principales pour cette étude. Il n'existe pas, je crois, de livre décrivant la première. La question étudiée se prêtait bien à plusieurs mises en parallèle : entre l'expérience ministérielle d'une femme du 1^{er} siècle et celle des agentes de pastorale d'aujourd'hui; entre les modèles ministériels issus de ces pratiques; entre les visions de *l'être chrétien* sous-jacentes à ces pratiques. Le « parallélisme » est donc une des approches méthodologiques principales et couvre tout le mémoire. La seconde est la critique de la rédaction et se retrouve principalement dans le chapitre premier. Elle a servi à l'analyse de Rm 16, 1-2 et à la mise en rapport de ces versets avec d'autres textes pauliniens.¹ L'apport complémentaire de données issues des approches socio-critiques en analyse biblique fut aussi d'un précieux secours, particulièrement pour bien cerner l'usage du mot *προστάτις*.

Concernant l'usage du texte biblique, j'ai procédé à ma propre traduction des versets constituant le cœur de l'étude, mais j'ai aussi utilisé des traductions pour certains textes secondaires. À moins de mention contraire, la *Traduction Oécuménique de la Bible*

¹ Selon un grand nombre d'auteurs, la critique de la rédaction consiste généralement à discerner le travail rédactionnel d'un auteur sur ses sources identifiables. À la suite de O. Mainville, *La bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, (Sciences bibliques 1 – instruments), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 124, je considère qu'il faut faire une distinction entre « histoire de la rédaction », qui consiste effectivement à discerner le travail éditorial d'un auteur sur ses sources, et « critique de la rédaction » qui « ... englobe tout travail rédactionnel ou compositionnel d'un auteur, qu'il s'agisse d'un travail à partir de sources ou d'une création inédite. » Dans le cas présent, je comparerai l'usage de certains mots, de certaines expressions à celui que Paul fait ailleurs, principalement dans le corpus authentique. La théologie émanant de ces lettres sera aussi évoquée.

(*TOB*)² est privilégiée. Je me suis cependant assurée de sa validité pour certains mots importants.

Je veux souligner un autre élément quant à mon approche dans cette étude. Je crois que ma lecture de la Bible pourrait s'approcher d'une lecture féministe principalement révisionniste, laquelle soutient que, s'il a été l'objet d'interprétations androcentriques au fil de l'histoire, le texte biblique, lui, ne l'est pas, mais promeut plutôt la libération des femmes.³ Si c'est ce que je crois en regard des textes étudiés, il est évident que je ne pourrais pas aborder toute la Bible avec le même présupposé. Malgré ses limites, une telle approche comporte des avantages. Nous sommes régis, en Église, par une Institution qui fait une lecture erronée de certains textes bibliques. L'approche révisionniste permet à mon sens de travailler avec des arguments que les interlocuteurs hiérarchiques peuvent comprendre, voire apprécier, évitant ainsi les dialogues de sourds propres aux affrontements entre approches trop étrangères les unes des autres. Je veux aussi préciser que si mon approche s'apparente à celle des biblistes féministes, la quête animant ma recherche n'est pas motivée par des revendications féministes mais par une fidélité évangélique. Je crois que les doléances des femmes engagées en pastorale le sont également.

Le présent mémoire, s'il est le fruit d'une analyse scientifique se voulant rigoureuse, a pris forme dans la prière, surtout vers la fin. Je ne voulais pas que mes conclusions soient le reflet de mes opinions, parfois trop humaines. Je souhaitais plutôt qu'à travers l'analyse des Écritures, je parvienne à discerner un tant soit peu le désir de Dieu pour son Église. J'espère y être demeurée fidèle.

² *Traduction Oécuménique de la Bible (TOB)*, Paris, Cerf, 1983.

³ Selon la classification et la définition qu'en a faite E. Schüssler Fiorenza et reprise par O. Genest, « Théories féministes dans l'interprétation de la bible » dans Collectif, *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la bible*, (Sciences bibliques 2 – études), Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 43-73.

CHAPITRE 1

PHOÉBÉ: UN MINISTÈRE DANS L'ÉGLISE PRIMITIVE

Paul n'a pas toujours bonne presse aujourd'hui. Chez une majorité de catholiques, il est l'auteur de textes difficiles à comprendre qui constituent la « deuxième lecture » des eucharisties dominicales. Il serait celui qui dit avec autorité : « Que les femmes soient soumises en tout à leurs maris ! » (Eph 5, 24). Pourtant, il est beaucoup plus que cela. W. Harrington dira : « ...I have become more and more convinced that no one has ever understood Jesus as Paul as done; he is *the* exegete of Jesus. »¹ Au fil des années, j'en suis arrivée à des conclusions similaires, même en ce qui concerne son attitude envers les femmes.² Prises isolément, certaines phrases peuvent porter à confusion, et même choquer. Mais lorsqu'on a ajusté certaines traductions, qu'on est bien au fait de la culture gréco-romaine au sein de laquelle il a exercé son ministère, que l'on comprend sa manière d'écrire et que l'on détecte ses procédés littéraires, on se rend compte de son immense respect de la femme. Il ne faut cependant pas croire qu'il soit un artisan de sa libération : ce serait un anachronisme et, de toutes manières, cela n'est en rien son propos. Mais parce qu'il est un apôtre du Christ qui est venu rappeler l'égalité des êtres humains, par delà les époques, les conventions et les conditionnements socioculturels, Paul tire les conclusions qui s'imposent et garde toujours en toile de fond de ses propos et ses actions l'égalité de ceux que Christ a rachetés, hommes et femmes.

Au-delà de tout ce que Paul a pu dire, ou plutôt écrire, il me semble que sa façon d'agir est des plus révélatrices. Dans la vie communautaire, la place des femmes est égale à celle des hommes. Dans la propagation du message évangélique, dans l'animation des communautés, dans l'exercice d'un ministère ecclésial, les femmes ont aussi leur place³.

¹ W. Harrington, *Jesus and Paul. Signs of Contradiction*, Wilmington, Michael Glazier, 1987, p. 148.

² J'ai d'ailleurs déjà analysé certains de ses écrits dans « Paul : un misogyne ? », *PrPa* 99 (1996) 603-608. Mon exégèse s'est affinée depuis, mes analyses et conclusions seraient dans certains cas différentes, mais mon admiration pour l'homme et le pasteur n'en est que plus grande.

³ À ce sujet : A. Jaubert, « Le rôle des femmes dans le peuple de Dieu. Recherche de critères en référence à l'Écriture », dans *Écriture et Pratique chrétienne. Congrès de l'ACFEB Angers*, (Lectio Divina 96), Paris, Cerf, 1978, p. 53-68.

Compte tenu de la culture androcentrique et patriarcale de l'époque, celle-ci est très importante. Une des plus belles illustrations en est le chapitre 16 de la lettre aux Romains. Paul y salue nombre de collaborateurs, dont plus du tiers est composé de femmes. La première mentionnée, Phoébé, est particulièrement importante car elle est vraisemblablement émissaire de Paul et porteuse de la missive adressée aux chrétiens de Rome. C'est pourquoi j'ai choisi d'explorer la conception et la pratique pauliniennes en regard des ministères féminins en étudiant ce que Paul dit de Phoébé.

Dans tout le Nouveau Testament, on retrouve seulement deux versets traitant de Phoébé mais ils sont pour le moins significatifs :

- 16.1 Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὕσαν [καὶ] διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς,
- 16.2 ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων καὶ παραστήτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῆζῃ πράγματι· καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.

Voici la traduction que je propose pour ces versets :⁴

« Je vous recommande notre sœur Phoébé, ministre de l'Église de Cenchrée, afin que vous l'accueilliez dans le Seigneur d'une manière digne des Saints et que vous vous mettiez à sa disposition en toute affaire pour laquelle elle aurait besoin de vous : en effet, elle est devenue une patronne de plusieurs et de moi-même. »⁵

Mon étude portera sur le choix des termes utilisés par Paul, sur le sens qu'ils pouvaient avoir pour ses contemporains et, pour certains d'entre eux, sur les réalités ministérielles ou fonctionnelles qu'ils pouvaient signifier. Ainsi, la signification des mots : *διάκονος*,

⁴ Ces deux versets ne comportent pas de problèmes importants de critique textuelle. Même B.M. Metzger, *A Textual Commentary...*, p.539, ne fait aucun commentaire sur eux. On peut tout de même noter l'incertitude quant à la présence ou l'absence d'un *καὶ* emphatique devant le *διάκονον* du v. 1; le *δὲ* en début de verset, dont la présence laisse entendre qu'on n'a pas ici le début d'une lettre mais qu'un texte précède le chapitre; le verset 2 comporte aussi certaines omissions ou inversions de mots qui, même si elles étaient mieux supportées par les témoins, n'auraient guère d'incidence sur le sens du texte. Le principal problème de critique textuelle concerne l'appartenance du chapitre 16 à la lettre, de même que l'emplacement de la doxologie finale (v. 25-27). Je reviendrai sur cette question.

⁵ Les traductions de *διάκονον* par « ministre » et de *προστάτις* par « patronne » ne sont pas les plus fréquemment rencontrées mais sont admises dans les dictionnaires, dont celui de W. Bauer, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2e éd. revue et augmentée par F.W. Gingrich & F.W. Danker à partir de la 5e éd. de W. Bauer, Chicago, Chicago University Press, 1979. Le choix fait ici sera justifié en cours de démonstration.

προστάτις et *πράγματι* retiendra surtout mon attention. Mais avant d'entreprendre cet examen, je veux me positionner sur l'appartenance du chapitre 16 au reste de la lettre, laquelle pourrait avoir une grande importance dans l'appréciation du rôle de Phoébé.

1.1 Romains 16: adressé à Rome ou Éphèse ?

Depuis près de deux siècles, dans la foulée de l'hypothèse émise par David Schulz en 1829⁶, subsiste un questionnement quant à l'appartenance de Rm 16 au reste de la lettre. Les principales interprétations peuvent se regrouper selon trois grandes tendances : 1) Paul a envoyé deux versions de Romains, les chapitres 1-15 à Rome et une copie de la lettre pour Éphèse avec le chapitre 16 « en page couverture » leur recommandant Phoébé, porteuse de la missive; 2) Paul a rédigé le chapitre 16 comme un billet autonome de recommandation de Phoébé destiné à l'Église d'Éphèse; 3) Romains 1-16 fut envoyé intégralement à Rome, le dernier chapitre servant, entre autres, à recommander Phoébé aux communautés romaines. Mais à travers ce concert d'interprétations divergentes, il existe au moins une unanimité à reconnaître que la presque totalité de ce chapitre est l'œuvre de Paul⁷. Ainsi, aucun auteur consulté ne met en doute l'authenticité de la longue liste de salutations à laquelle nos deux versets concernant Phoébé appartiennent.

Le principal argument quant à l'appartenance du chapitre 16 au reste de Romains se fonde sur la présence ou l'absence de la doxologie finale (16, 25-27) dans les manuscrits et sur son emplacement⁸. Ainsi, on retrouve tout d'abord une version se terminant à 14, 23,

⁶ La référence se retrouve dans J. W. Manson, « St. Paul's Letter to the Romans – and Others » dans K. P. Donfried, éd., *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Peabody, Hendrickson, 1991, p. 10, note 18.

⁷ L'exception se situe au niveau de la doxologie finale (v. 25-27) qui, pour certains, pourrait être une formule liturgique connue et ajoutée par la suite. Au sujet du reste du chapitre, B. Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 113, dira : « ...none of the favored conclusions cast doubts on the Pauline authorship of Rom 16, 1-16 ». Quelques années plus tôt, E. Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 409, disait encore plus catégoriquement au sujet du chapitre 16 : « Apart from the conclusion, its Pauline authenticity is not in doubt. »

⁸ Sur le sujet : E. J. Goodspeed, « Phoebe's Letter of Introduction », *HTR* 44 (1951) 55-57 et J.I.H. McDonald, « Was Romans 16 a Separate Letter ? », *NTS* 16 (1969-70) 369-372, soutiennent l'autonomie de Rm 16 comme billet séparé envoyé à Éphèse; T.W. Manson, « St. Paul's Letter... », p. 3-15 et G. Bornkamm, « The Letter to the Romans as Paul's Last Will and Testament » dans K.P. Donfried, éd., *The Romans Debate...*, p. 16-28, croient en deux versions de Romains, une de 15 chapitres envoyée à Rome et une autre, de 16 chapitres, envoyée à Éphèse; un nombre de plus en plus

sans la doxologie, et remontant possiblement à Marcion, du moins selon le commentaire d'Origène⁹. Une seconde version est celle du P46, où la doxologie se retrouve après 15, 33, et est suivie de 16, 1-23. Le chapitre 16 a donc plutôt l'air de fonctionner ici comme un *addendum* à la lettre. Finalement, la doxologie se situe à la fin du chapitre 16, comme dans nos bibles, chez une majorité de témoins de grande valeur : ⱼ B C D 048^{vid}.81.365.630.1739 *pc* lat sy^p co; Or^{lat mss} 10.

Il n'est pas dans mon intention de reprendre ici toute la discussion technique sur le sujet. Elle a été admirablement bien menée par plusieurs auteurs cités à la note 8, principalement par Gamble. Je souscris à sa conclusion générale, selon laquelle « ...Romans was originally a letter sent specifically and exclusively to the Roman church... ». Il ajoute plus loin : « ...Romans is as 'particular' and 'occasional' as all the rest of Paul's letters ». ¹¹ Je veux simplement apporter quelques considérations quant au *milieu de vie* entourant la rédaction de Romains.

Paul n'est jamais allé à Rome. Dès le début de la lettre (1, 1-7), il cherche à asseoir sa crédibilité comme apôtre et sa mission auprès des peuples païens dont les saints de Rome font partie, du moins pour une bonne part. Considérant ces chrétiens sous sa responsabilité « morale », il leur écrit afin de les inciter à aplanir les conflits entre judéo-

grand d'auteurs croient cependant en l'intégralité de Romains telle qu'on la connaît : P.S. Minear, *The Obedience of Faith : The Purpose of Paul in the Epistle of Romans*, London, SCM Press, 1971; B.N. Kaye, « To the Romans and Others's Revisited », *NovT* 18 (1976) 37-77; R. Jewett, « Paul, Phoebe and the Spanish Mission » dans J. Neusner *et al*, éd., *The Social World of Formative Judaism and Christianity. In Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia, Fortress, 1988, 142-161; K.P. Donfried, « A Short Note on Romans 16 » dans *The Romans Debate...*, p. 44-52; J.A. Edwards, *Romans*, (*New International Biblical Commentary*), Peabody, Hendrickson, 1992; P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Louisville, Westminster / John Knox, 1994; mais surtout H. Gamble jr., *The Textual History of the Letter to the Romans. A Study in Textual and Literary Criticism*, (*Studies and Documents* 42), Grand Rapids, Eerdmans, 1977. Son étude est à la fois un état de la question et une démonstration convaincante.

⁹ H. Gamble, *The Textual History...*, p. 113 conteste cette opinion. Il croit plutôt que Marcion a utilisé une version déjà en circulation. À ses yeux, la version en 14 chapitres, tout comme celle en 15 chapitres, est le résultat d'une « amputation » visant à « ...convert the letter from a specific communication to a particular community into a document suitable for a wider and general audience, or, in a word, to 'catholicize' the letter. » (p.115-116).

¹⁰ D'autres variantes mineures se retrouvent dans différents mss.

¹¹ H. Gamble, *The Textual History...*, p. 134.

chrétiens et pagano-chrétiens de la communauté¹². Pour ce faire, il va déployer une argumentation théologique habilement construite. Mais la valeur de l'argument ne peut garantir à elle seule sa réception. Paul use donc de stratégie et cherche à se faire des alliés au sein de la communauté. Quelle meilleure manière de s'allier les faveurs de membres influents, sinon de les saluer personnellement ? Après avoir introduit Phoébé, Paul mentionne une série de gens qui, d'après les termes les caractérisant, semblent lui être personnellement connus : Prisca et Aquilas, Épénète, Andronicus et Junia, Ampliatus, Urbain, Stachys, Hérodition, Persis, Rufus et sa mère. Mais à travers ceux-ci, d'autres sont mentionnés dont on ne sait ni l'origine ni s'ils ont un lien personnel avec Paul : l'église qui se réunit chez Prisca et Aquilas, Marie, Apelles, les maisons d'Aristobule et de Narcisse, Tryphène et Tryphose, Asyncrite, Phlégon, Hermès, Patrobas, Hermas, Philologue et Julie, Nérée et sa sœur, Olympas et tous les saints qui sont avec eux. Si les chrétiens de Rome ont entendu parler de Paul, et la seule présence de Prisca et Aquilas en fait une sérieuse possibilité, tous ceux qui ne le connaissent pas personnellement et qui sont salués aux côtés d'amis très chers ne peuvent qu'en éprouver un certain orgueil. Il est fort logique qu'ils soient ainsi mieux disposés à l'égard de Paul, plus ouverts à ses recommandations et prêts à l'accueillir lorsqu'il leur rendra visite (Rm 15, 22-24). Les auteurs déjà mentionnés qui émettent des doutes quant à l'appartenance du chapitre au reste de la lettre croient qu'il est invraisemblable pour Paul de saluer tant de gens en un lieu qui lui est étranger. Je crois au contraire que cette liste de salutations contribue à prouver l'intégrité de la lettre. Paul ne salue personne dans les communautés où son leadership est évident. On ne retrouve de telles mentions que dans Romains et Colossiens, villes où Paul n'est pas allé¹³. Certains auteurs affirment aussi que la mention de Prisca, Aquilas et Épénète, dont on retrouve des traces à Éphèse, indique une destination éphésienne du chapitre. C'est oublier la mobilité des personnes à cette époque; c'est aussi négliger le fait que l'édit de Claude expulsant les juifs de Rome avait été levé au moment de la rédaction de Romains et que Prisca et Aquila, entre autres, avaient fort bien pu revenir chez eux, à Rome.¹⁴

¹² C'est l'hypothèse avancée par O. Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, (Sciences bibliques – Études 6), Montréal, Médiaspaul, 1999, hypothèse à laquelle je souscris.

¹³ J.R. Edwards, *Romans*, p. 363. Gamble en arrive à la même conclusion, p.91.

¹⁴ C'est ainsi qu'Edwards répond à Manson dans *Romans*, p. 362. De même, Gamble, p. 49-50.

Il me semble donc justifié de considérer le chapitre 16, au moins dans ses versets 1-16, comme faisant partie de la lettre adressée à Rome, telle qu'elle nous a été transmise, le fardeau de la preuve de sa non-appartenance revenant à ses détracteurs. On verra plus loin s'il est possible d'éclairer la tâche de Phoébé à la lumière de propos de Paul contenues dans le reste de sa lettre. Mais ce détour étant fait, et avant de nous pencher sur le rôle que la *διάκονος* Phoébé a pu jouer, il importe maintenant de poser un bref regard sur la *διακονία* des premières communautés et sur l'embryon d'organisation ministérielle y ayant prévalu.

1.2 L'organisation de la *διακονία*¹⁵

Le rôle d'une personne particulière au sein de l'Église naissante ne peut se circonscrire de façon isolée mais doit être mis en lien avec la dynamique d'ensemble de la mission chrétienne du 1^{er} siècle et avec ce que l'on pourrait appeler sa « philosophie ». Ainsi, pour saisir le sens derrière la fonction de Phoébé, *διάκονος*, nous explorerons d'abord ce que le terme ne veut pas dire, pour ensuite nous attarder à ce que nous nommerions aujourd'hui les « ministères » de l'époque apostolique. Finalement, nous examinerons l'agir sous-entendu dans le terme de la même famille : la *διακονία*.

Le terme *διάκονος*, que nous retrouvons en Rm 16, 1, ne peut signifier la fonction de diacre, encore moins celle de diaconesse¹⁶ ! On retrouve le terme grec, toujours sous sa forme masculine, à 29 reprises dans le Nouveau Testament dont 12 fois dans le corpus paulinien authentique¹⁷. Paul l'utilisera pour parler du Christ (2x), de lui-même et Apollos,

¹⁵ Les remarques qui suivent ont un caractère très partiel et ne prétendent aucunement faire le tour de la question. Elles ne visent qu'à poser quelques jalons de réflexion et n'épuisent ni les sens possibles ni les questions qui y sont reliées.

¹⁶ Les trois grandes traductions de la bible, *TOB*, *BJ* et *Osty* persistent à traduire par « diaconesse ». Seule la *TOB* met un bémol en note, reconnaissant que le titre « diaconesse » est « inconnu dans tout le Nouveau Testament » (Rm 16, 1, note o). En fait, le titre *διάκονος* est abondamment utilisé; c'est sa traduction en « diaconesse » qui n'a aucun sens ici.

¹⁷ Dans le texte ayant longtemps été évoqué comme source du diaconat, Ac 6, 1-7, Luc n'utilise jamais le terme *διάκονος*. Il parle de « servir », *διακονεῖν*, et de « service », *διακονία*. Pour désigner ceux qui rempliront cet office, Luc utilise simplement *ἄνδρας*. De fait, il est maintenant admis que cette péripécie ne concerne en rien le ministère du diaconat mais cherche à régler un problème concret de répartition des ressources entre les veuves d'origine juive et hellénistes à Jérusalem. *Contra* : D.E. Hiebert, « Behind the Word 'Deacon' : A New Testament Study », *BS* 140 (1983) 151-162, spéc. p.

de lui-même et Timothée (2x, ce dernier étant sous-entendu car co-signataire de 2Co), de Phoébé, des faux apôtres (3x), des autorités civiles (2x) et finalement des dirigeants de l'Église de Philippi¹⁸. Mais c'est seulement à l'époque des Pastorales, donc après la rédaction de Romains, que l'on retrouvera les diacres, évoqués comme un groupe spécifique de ministres¹⁹. Le passage portant sur eux, 1 Tim 3, 8-11, décrit les qualités morales qu'ils doivent avoir, sans cependant s'attarder sur leur rôle, à notre grand regret. Les femmes dont il est question au v. 11 sont vraisemblablement des « femmes diacres », pas des diaconesses, ni des épouses *de* diacres car le possessif grec *αὐτῶν* est absent; leurs fonctions ne nous sont pas plus connues que celle de leurs homonymes masculins. On sait cependant qu'elles ont existé comme groupe ayant une fonction dans l'Église. On en retrouve aussi la trace dans une lettre de Plinie Le Jeune adressée à l'empereur Trajan où il dit avoir torturé deux esclaves qui étaient dites diacres, « *ministrae* »²⁰.

Quant aux véritables diaconesses, que l'on doit distinguer des « femmes diacres », elles n'apparaissent qu'au III^e siècle, et seulement dans les Églises chrétiennes d'Orient, principalement à cause de l'existence des gynécées, ces sections de maison réservées aux femmes où un diacre homme ne pouvait décemment aller évangéliser ou visiter les

155. Pour une bonne reconstitution du problème, voir A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie : évêques, presbytres, diacres*, (Lectio Divina 68), Paris, Cerf, 1971, p. 54-57. E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986, p. 241 interprète ce texte différemment, y voyant une référence au ministère eucharistique au sein duquel les femmes hellénistes se sentaient délaissées, « ...soit que leur tour ne leur était pas attribué dans le service de la table, soit qu'elles n'étaient pas convenablement servies. »

¹⁸ Dans ce dernier cas, Phil 1, 1, il faut y voir une fonction plus spécifique sans que ce soit déjà le diaconat. Selon A. Lemaire, *Les ministères...*, p. 99, l'expression double *episcopoi kai diakonoi* était surtout utilisée dans les Églises pagano-chrétiennes, alors qu'on retrouvait le nom *presbyteroi* en contexte judéo-chrétien. Dans les deux cas, il faut y voir le sens général de « responsables d'une Église locale ». L'auteur traduit l'expression de Phil 1, 1 par « surveillants et ministres ».

¹⁹ C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, New York, Harper & Row, 1962, p. 282, tient une position un peu différente : « The word itself (*diakonos*) does appear to have been on the way to technical use by the time the epistle was written (xii. 7), but whether it was so used of women is not certain. ». L'auteur mêle les choses : en Rm 12, 7, le mot n'est pas *diakonos*, mais *diakonia*. Il est vrai qu'il se retrouve dans une énumération de fonctions que l'on peut qualifier d'officielles : prophétie, enseignement, exhortation, etc... *BJ, TOB* et *Osty* traduisent toutes par « service ». Le nom semble donc, par le contexte, indiquer une fonction officielle, sans que ce soit déjà le « diaconat » de 1 Timothée. A. Lemaire, *Les ministères...*, p. 93, croit que Paul a ici en tête « ...le ministère au sens large, c'est à dire essentiellement le ministère de la Parole. »

²⁰ M. Durry, éd., *Lettres de Plinie Le Jeune à Trajan*, t. IV, livre X, lettre 96, Paris, Belles-Lettres, 1947.

malades. C'étaient donc des diaconesses qui étaient chargées d'aller y faire l'instruction chrétienne. Leur concours était aussi requis pour l'assistance aux pauvres et aux malades et lors des baptêmes par immersion, pour oindre les corps des femmes et les rhabiller. Le diacre n'intervenait que par la suite et n'oignait que la tête. On voit donc que leur ministère était limité surtout aux femmes, aux pauvres et aux malades et ne s'exerçait pas à l'endroit de toute la communauté. La disparition des baptêmes par immersion et des gynécées ont graduellement mené à l'élimination de l'Ordre des diaconesses²¹.

Peut-on parler de ministères à l'époque apostolique ? Certes pas de la manière dont nous l'entendons aujourd'hui. Parfois, les besoins suscitaient des services, comme on l'a vu dans le cas de l'institution des Sept (Ac 6, 1-7). De ce fait, Paul utilisera souvent des mots qui définissent le service dans le vocabulaire courant de l'époque, *διακοπεῖν*, *διάκονος*, *διακονία*²², pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui des ministères et ce que les chrétiens de l'époque pouvaient considérer comme tels, par exemple les services d'assistance matérielle²³. On peut retrouver à cette époque deux grands axes de la mission chrétienne : le service de la Parole et le service de la communion²⁴. Le service de la Parole est premier car l'annonce de l'Évangile constitue le ministère proprement apostolique. Paul dira de lui-même : « Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais annoncer l'Évangile » (1 Co 1, 17). C'est un ministère itinérant qui cherche à répandre la Parole, de même qu'un ministère de prophétie et d'enseignement au sein de chaque communauté. Dans 1 Co 12, 28, Paul établit une hiérarchie dans les dons de l'Esprit, lesquels fondent les ministères²⁵ :

²¹ Pour un historique détaillé sur les diaconesses, on peut consulter S. Tunc, *Brève histoire des chrétiennes*, Paris, Cerf 1989, p. 177-216; A.G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, (*Ephemerides Liturgicae*), Rome, Edizioni Liturgiche, 1982.

²² Le sens le plus courant du mot *διακονία* est « servir à table ». On retrouve aussi le sens « s'acquitter d'une service », de même que « s'acquitter de certaines obligations dans la communauté ». Pour une étude des trois sens, voir H.W. Beyer, « *διακονία, διάκονος* » dans G. Kittel, *TDNT*, vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, p. 87-93.

²³ Voir à ce sujet J. Delorme, « Diversité et unité des ministères d'après le Nouveau Testament » dans J. Delorme *et al*, *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974, p. 313-315. Cet ouvrage est un incontournable sur la question des ministères dans les différents livres du Nouveau Testament.

²⁴ J'emprunte la terminologie et ses caractéristiques à J. Delorme, « Diversité et unité... », p. 306-311. Lui-même s'interroge sur la pertinence d'un troisième axe, à savoir le « service des sacrements », mais il reconnaît que celui-ci semble impliqué dans le service de la Parole.

²⁵ J. Murphy O'Connor, dans « St Paul : Promoter of the Ministry of Women », *PrPI* 6 (1992) 307-311, dira, p.310 : « Ministry was claimed by achievement, and acknowledged by acceptance....The gifts of the

d'abord les apôtres, puis les prophètes et enfin les docteurs ou enseignants, trois charismes au service de la Parole. Ensuite vient le service de la communion qui se veut attentif à la vie au sein de la communauté. Ici encore l'Esprit pourvoit des charismes pour combler ces besoins : miracles, guérison, assistance, direction, parler en langues, le tout gouverné par l'amour (1 Co 12, 28-31). On a d'ailleurs opposé, à tort me semble-t-il, les trois premiers aux autres, qualifiant les trois premiers de ministères hiérarchiques, en les opposant aux ministères plus charismatiques. Si cette distinction était pertinente, comment alors qualifier le charisme de direction ? Selon la dualité « hiérarchie / charisme », il relèverait plus d'une organisation hiérarchique que d'une fonction charismatique; pourtant, Paul ne le classe pas avec les trois premiers. À mon avis, tous ces « ministères » sont effectivement des charismes, des dons faits au monde par l'Esprit pour le bien de la mission. C'est l'objet de ces dons qui diffère : le service de la Parole *ou* le service de la communion. Mais l'un et l'autre ne doivent pas non plus être mis en opposition. Ainsi, Prisca et Aquila ont certainement assumé l'enseignement au sein de leur communauté. Le fait est attesté qu'ils ont agi à ce titre envers Apollos (Ac 18, 26). Mais ils ont certainement assumé également la direction d'une communauté locale (Rm 16, 3-4).

Mais alors, où ranger la *διακονία*? Du côté du service de la Parole ou du service de la communion ? Dans son article traitant des cent occurrences du vocabulaire de la diaconie, P. Murlon Beernaert définit la *διακονία* comme « ... toute fonction reçue par délégation et exercée avec autorité »²⁶. Cette définition est pour le moins très large et englobante. On retrouve le terme à 18 reprises dans le corpus paulinien authentique : cinq fois en lien avec le ministère de Paul dans son ensemble (Rm 11, 13; 2 Co 4, 1; 5, 18; 6, 3; 11, 18); cinq autres occurrences en lien avec le service de la collecte organisée par Paul (Rm 15, 31; 2 Co 8, 4; 9, 1.12.13); quatre se retrouvant dans une comparaison entre l'Ancienne et la Nouvelle Alliances (2 Co 3, 7.8.9-2 fois); trois usages liés aux charismes octroyés par l'Esprit (Rm 12, 7-2 fois; 1 Co 12, 5); finalement, une reliée au service assumé par Stéphanas et sa famille pour la communauté (1 Co 16, 15). Si l'on exclut les

Spirit were revealed in the actions they inspired. »

²⁶ P. Murlon Beernaert, « Vocabulaire et attitudes de la 'diaconie'. Études des cent emplois du Nouveau

quatre exemples ayant trait à l'Alliance et qui font un peu bande à part, les autres usages se retrouvent dans la définition citée plus haut. Mais on ne peut cependant classer exclusivement le terme dans le service, soit de la Parole, soit de la communion. Par exemple, l'usage en lien avec le ministère de Paul me semble plus relié à la Parole, puisque c'est ainsi que Paul lui-même définit son action. Par contre, le service de la collecte est plus de l'ordre de la communion. La *διακονία* ne pourrait-elle donc pas évoquer, outre une fonction pouvant avoir divers objets, peut-être aussi l'*attitude* avec laquelle une fonction doit être exercée : le *service* de la Parole ou le *service* de la communion²⁷ ? Les bibles traduisent d'ailleurs souvent le terme par « service ». La fonction, le ministère, le service ainsi exercé ne peuvent l'être, s'ils sont authentiquement chrétiens, que dans une *attitude de service*. On pourrait donc dire que la *διακονία* serait le service, ou dans nos mots actuels, le ministère, assumé par un membre de la communauté, mais possiblement aussi la disposition intérieure avec laquelle ce service est exercé. Le ou la *διάκονος* serait donc ainsi celui ou celle qui est en *service*, ou qui exerce un ministère, dans un lieu ou une fonction précise et qui exerce sa tâche dans une attitude authentiquement chrétienne, une attitude de *service*, à l'image du Christ *διάκονος* (Rm 15, 8)²⁸. Avec ces quelques repères en tête, nous pouvons maintenant nous tourner vers Phoébé, *διάκονος*.

1.3 Phoébé, *διάκονος*.

Le nom *Phoébé* nous apprend-il quelque chose de la femme ? C'est un nom mythologique, ce qui laisse supposer une femme d'origine païenne, certainement pas juive.

Testament », *LumVit* 53 (1998) 187-200, p. 194.

²⁷ On retrouve la même idée chez A. Maillot, « Les ministères dans l'Église (chez Paul) », *FoiVie* 82 (1983) 33-53, spécialement p. 47.

²⁸ La définition ici proposée, comme celle de *διακονία*, n'écarte en rien l'attitude de service demandée à tout chrétien. Dans le Nouveau Testament, le vocabulaire de service n'est pas limité aux ministères. Comme le dit bien J. Delorme, « Diversité et unité... », p. 316, « Le 'service' définit l'existence chrétienne comme l'activité ministérielle, parce qu'il définit d'abord l'existence et la mission de Jésus. ». Mais comme mon propos vise plus à cerner les fonctions plus officielles que le sacerdoce commun ou la mission de l'ensemble des baptisés, on comprendra que, sans l'ignorer, je ne m'attarde pas à cet aspect de la question.

Les auteurs croient qu'elle pourrait être une affranchie²⁹. Quoiqu'il en soit, elle n'est pas soumise aux conditions de vie qui sont le lot des femmes juives, bien que les païens aient aussi évolué dans une société patriarcale. De même, elle ne nous est pas connue en référence à un homme : « mère de... », « fille de... » ou « épouse de... », ce qui est inhabituel pour l'époque³⁰. Elle est plutôt dite « notre sœur » (i.e. sœur en Christ, de la famille chrétienne), « *διάκονος* » et « *προστάτις* » de plusieurs et de Paul lui-même. Nous avons donc ici trois caractéristiques ayant trait à son statut de chrétienne.³¹

Nous l'avons vu, mais rappelons-le d'entrée de jeu, la fonction de Phoébé n'a rien à voir avec les fonctions ecclésiastiques ultérieures que nous connaissons sous les noms de « diacre » et « diaconesse ». Critiquant cette seconde traduction, commune dans de nombreuses bibles³², D. Arichea conclut qu'il n'est pas judicieux de traduire ainsi pour trois raisons : cela suggérerait que *διάκονος* est ici utilisé dans le sens technique d'une fonction ecclésiale; cette traduction signifierait que le texte fait une distinction entre les hommes et les femmes exerçant la même fonction; cela donnerait un support biblique à l'actuel ministère des diaconesses que l'on retrouve dans certaines Églises et qui est considéré comme inférieur au ministère masculin, ce que d'aucuns considèrent discriminatoire envers les femmes.³³ D'ailleurs, on voit bien que Phoébé est *diakonos* de toute l'église, pas seulement des femmes comme ce sera le cas dans l'office réduit des diaconesses au III^e siècle. Il faut donc investiguer plus à fond la signification du terme.

« *Diakonos* de l'Église de Cenchrée » : l'expression liant le titre à une église particulière est unique dans le Nouveau Testament. On peut donc déduire, suite à la

²⁹ Voir entre autres E. Schüssler Fiorenza, « Missionaries, Apostles, Coworkers : Romans 16 and the Reconstruction of Early Christian History », *WW* 6 (1986) 420-433, p. 424.

³⁰ *Ibid*, p. 424 : « ... in antiquity, just as today, women were characterized by their relationship to men... »; H. Montgomery, « Women and Status in the Greco-Roman World », *ST* 43 (1989) 115-124, p. 117, nuance selon les régions : « Traditionally, Athenian women were kept rather secluded, and many of their sisters in Syria were veiled when appearing in public. The life of Roman women was in many ways freer. Formally, however, they stood under the supervision of a man, mostly their father or husband. »

³¹ Paul, dans ce même chapitre, identifie cependant plusieurs femmes par leurs seules qualités apostoliques : Marie, Tryphène, Tryphose, Persis.

³² Outre les bibles de langue française *TOB*, *BJ*, *Osty*, on retrouve le terme « deaconess » dans les bibles de langue anglaise suivantes : *RSV*, *NAB*, *NJB*, *JB*, *Phillips*.

³³ D.C. Arichea jr., « Who was Phoebe ? Translating *διάκονος* in Romans 16.1 », *BT* 39 (1988) 401-409, p. 406.

précédente réflexion sur le terme, que Phoébé exerce une fonction, un ministère, un service à l'endroit de l'Église de Cenchrée. En effet, elle n'est pas « *διάκονου ἐν ἐκκλησίᾳ* », ce qui supposerait un engagement quelconque comme d'autres chrétiens et chrétiennes au sein de la communauté, mais bien « *διάκονου τῆς ἐκκλησίας* » (Rm 16, 1), donc « *diakonos* » de l'église, soulignant par là sa fonction officielle³⁴. La fonction de Phoébé s'exerce donc au sein d'une communauté locale, essentiellement. Alors que Prisca et Aquila, mentionnés aux v. 3-4, ont à la fois fondé des communautés, possiblement à Rome, Corinthe et Éphèse, tout en les animant, Phoébé semble consacrer ses énergies à Cenchrée, port important situé à environ 7 milles de Corinthe.

On l'a vu, la vie d'une communauté locale reposait sur deux types de services : la *diakonia* de la Parole, qui par l'enseignement, la prophétie et les autres charismes approfondissait la doctrine chrétienne et les enseignements des fondateurs, comme Paul; la *diakonia* de la communion qui s'exerçait dans l'entraide fraternelle et le soutien des plus démunis, et dont le partage eucharistique était un signe³⁵. Il est probable que les premiers convertis d'une ville, surtout s'ils avaient certains moyens, réunissaient chez eux les autres membres qui s'adjoignaient à la communauté³⁶. C'est le cas de « la maison de Stéphanas » (1 Co 16, 15-16), de Prisca et Aquila (Rm 16, 5; 1 Co 16, 19), de Philémon (Phlm 2) et possiblement de Lydie (Ac 16, 15) pour ne nommer que ceux-ci. Ces « hôtes » se mettaient ainsi au « service » de la communauté, mais comment ? Paul souligne l'importance de ce service en enjoignant la communauté de Corinthe d'obéir à Stéphanas et sa famille (1 Co 16, 16) et il fait de même à l'endroit des dirigeants de l'église de Thessalonique (1 Th 5, 12-13). Il est logique de penser qu'il pouvait en être ainsi pour Phoébé et l'analyse subséquente du terme *prostatis* pourra nous éclairer à ce sujet. Mais

³⁴ C'est ce que souligne D.E. Hiebert, « Behind the Word... », p.156. Un des rares auteurs à soutenir le contraire est K. Romaniuk, « Was Phoebe in Romans 16, 1 a Deaconess ? », *ZNW* 81 (1990) 132-134, qui qualifie l'appellation de Phoébé de « *courteous exaggeration* ».

³⁵ C'est probablement pourquoi Paul, en 1 Cor 11, 17-34, réagit si fortement aux inégalités qui sont mises en évidence, alors que certains sont ivres et que d'autres ont faim.

³⁶ R. Jewett, « Spanish Mission... », p. 144-145, souligne que Paul avait une stratégie missionnaire efficace : il recrutait d'abord, soit des membres influents de la synagogue locale ou des gens plus fortunés de l'endroit, comme base de mission locale. Ainsi, la communauté avait des rassembleurs suffisamment fortunés pour accueillir dans leur grande maison les membres de la communauté.

cette hospitalité impliquait-elle aussi l'enseignement et la présidence eucharistique³⁷ ?

On sait par une anecdote d'Ac 20, 7-12, où Paul exerce le ministère de la Parole et rompt le pain³⁸, que les rencontres de l'assemblée pouvaient comporter ces deux aspects³⁹. Mais on reste dans l'ignorance la plus complète à savoir si des femmes pouvaient présider le repas du Seigneur. On sait cependant qu'elles pouvaient prophétiser (Ac 21, 9; 1 Co 11, 5) et que les prophètes semblent associés aux « actions de grâces » dans les assemblées (1 Co 14, 15-17). S. Tunc⁴⁰ affirme : « Les exégètes concluent qu'ils (les prophètes) prononçaient les prières de bénédictions ou 'prières eucharistiques'. S'agissait-il de l'eucharistie du Repas du Seigneur ? On le pense généralement. » Il est certes peu probable que des femmes aient présidé le Repas du Seigneur à Jérusalem, alors que les mœurs juives étaient très fortes. Mais qu'en est-il dans les communautés gréco-romaines où les femmes étaient hôtesse... ou *diakonoi* ?⁴¹ Si la *diakonia* (Rm 12, 7) se réfère au ministère de la Parole au sens large (voir note 19, p. 12) et que ce ministère de la Parole peut inclure aussi la présidence eucharistique comme pour Paul en Ac 20, 7-12, alors il n'est pas impossible de croire que le service de Phoébé ait pu inclure à la fois le ministère de la Parole et la présidence du Repas du Seigneur. Mais pour mieux appuyer cette hypothèse, il nous faut la comparer avec les autres mentions du terme *diakonos* chez Paul.⁴²

³⁷ Sans se prononcer directement sur cet aspect, A. Lemaire, « Les épîtres de Paul : La diversité des ministères » dans J. Delorme *et al*, *Le ministère...*, p. 65, souligne que « ...celui qui accueille la communauté dans sa maison est tout naturellement désigné pour jouer un rôle important dans cette communauté. »

³⁸ Le verbe *κλάω* ne se retrouve dans la littérature chrétienne des origines que pour signifier la « fraction du pain » lors de l'eucharistie (Bauer, p. 433). On le rencontre à deux reprises dans ce passage : au v. 7 où on dit que l'assemblée était réunie « *κλάσαι ἄρτον* » et au v. 11 où après avoir secouru le garçon et être remonté dans la salle, Paul « *κλάσας τὸν ἄρτον* ». Dans cette assemblée, Paul a donc assumé à la fois le ministère de la Parole et la présidence eucharistique.

³⁹ Bien que les données des Actes aient souvent un caractère théologique et que l'on ne doit en tirer des indications historiques qu'avec précaution, ces textes peuvent parfois suppléer au manque d'information des lettres. Paul en effet ne dit pas tout dans ses lettres. Ainsi, jamais il ne nous informe du déroulement des assemblées. Il se contente d'y corriger certains comportements.

⁴⁰ *Breve histoire des chrétiennes*, p. 99.

⁴¹ Dans la note 30, p. 249 de *En mémoire d'elle*, Fiorenza soutient que l'église de Cenchrée n'est pas une église domestique et que, conséquemment, Phoébé n'en est pas l'hôtesse. Si effectivement les réunions les plus fréquentes se faisaient au sein d'églises domestiques, il reste que toute l'Église d'une ville se réunissait de temps à autres. À ce moment, on devait le faire chez le ou la chrétien-ne ayant la plus grande maison, donc le/la plus fortuné-e. Pour l'examen de cette hypothèse à l'aide de l'archéologie, on consultera avec profit J. Murphy O'Connor, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology*, Wilmington, Michael Glazier, 1983, surtout p. 153-161.

⁴² Cet exercice comparatif met en œuvre la critique de la rédaction telle que je la conçois (voir note 1, p.

C'est ce que nous allons regarder dès maintenant.

Dans le corpus authentique, nous retrouvons douze mentions du mot *διάκονος*, incluant celle qui concerne Phoébé. Examinons les onze autres de plus près⁴³ :

- Rm 15, 8 : « ...Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς... » : « Christ est devenu *διάκονον* de la circoncision » (*TOB*, *Osty*, *Carrez* : serviteur; *BJ* : ministre). Le Christ s'est fait serviteur des circoncis, donc d'Israël, pour accomplir la promesse.
- Rm 13, 4 : « Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν... » : « En effet, elle (l'autorité civile) est le *διάκονος* de Dieu » (*Osty* : serviteur; *BJ* : instrument; *TOB* : au service; *Carrez* : ministre). La même citation se retrouve 2 fois en termes identiques dans ce verset. Paul y souligne que l'autorité civile est au service de Dieu pour inciter les humains au bien et châtier en son nom ceux qui font mal.
- 1 Cor 3, 5 : « τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλῶς; τί δέ ἐστιν Παῦλος; διάκονοι... » : « Qu'est-ce donc qu'Apollon ? Et qu'est-ce que Paul ? Des *διάκονοι* ... » (serviteurs dans les quatre traductions). Paul souligne ici, face à ceux qui se réclament de l'un ou de l'autre, qu'ils ne sont que des serviteurs par lesquels la foi est arrivée jusqu'aux Corinthiens. Il souligne aussi que c'est Dieu qui fait le véritable travail.
- 2 Cor 3, 6 : « ...ὅς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης... » : « ...qui (Dieu) nous a rendus capables d'être *διακόνους* d'une nouvelle alliance... » (*BJ*, *TOB*, *Carrez* : ministres; *Osty* : serviteurs). Paul évoque la capacité, donnée par Dieu, d'être ministre d'une Alliance fondée, non plus sur la lettre de la loi, mais sur l'Esprit. Comme en début de lettre Paul identifie Timothée comme co-envoyeur de la lettre, les deux sont ici considérés comme *diakonoí*⁴⁴. La mention de la *diakonia* se retrouve aux versets 7 et 8 suivants et deux fois au v.9, pour poursuivre la comparaison « le ministère de mort » (*i.e.* la lettre)- vs - « le ministère de l'Esprit » (*Osty* traduit « le service » aux quatre endroits).
- 2 Cor 6, 4 : « ...συνιστάντες ἑαυτοὺς ὡς Θεοῦ διάκονοι... » : « ...recommandant nous-mêmes comme *διάκονοι* de Dieu... » (*BJ*, *TOB*, *Carrez* :

4).

⁴³ Pour le moment, je choisis de ne pas traduire *diakonos*. Je ferai plutôt mon choix à la lumière de toutes les données recueillies, même si, dans certains des extraits qui suivent, il serait aisément possible de trancher. J'indiquerai par contre entre parenthèses la traduction adoptée par les grandes versions françaises de la Bible : *BJ*, *TOB*, *Osty* de même que M. Carrez et al, *Nouveau Testament interlinéaire grec/français*, Alliance Biblique Universelle, 1993 (cette dernière sera identifiée *Carrez*). Je procède ainsi pour mettre en lumière les choix des principales traductions françaises afin de vérifier si on peut retrouver une certaine cohérence dans la traduction du mot. Je mettrai aussi brièvement chaque extrait en contexte afin de mieux le situer.

⁴⁴ C'est ce que les auteurs consultés croient. Par exemple, E.E. Ellis, « Paul and his Co-workers », *NTS* 17 (1970-71) 437-452, p. 438; A. Lemaire, « Les épîtres de Paul ... », p.62. De toutes manières, si nous avons ici un « nous » littéraire, *diakonos* ne serait pas au pluriel.

ministres; Osty : serviteurs). Encore une fois, le terme réfère ici à Paul et Timothée. Et cette fois encore la *diakonia* (traduite par « notre ministère » dans la *TOB*, par « le ministère » dans *BJ* et *Carrez* et par « notre service » dans *Osty*) se retrouve mentionnée, mais au verset précédent.

- 2 Cor 11, 15 : « ...οἱ διάκονοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης... » : « ...ses *διάκονοι* (de Satan) se déguisent en *διάκονοι* de la justice... » (*TOB*, *Osty*, *Carrez* : serviteurs; *BJ* : ministres). Paul parle ici des « super apôtres », habiles de la Parole et puissants en prodiges, mais il discrédite dans ce passage parce que lui n'a pas été à la charge des Corinthiens (on peut supposer que ces apôtres dont Paul parle l'ont été).
- 2 Cor 11, 23 : « *διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν;* » : « Ils sont *διάκονοι* du Christ ? » (*BJ*, *TOB*, *Carrez* : ministres; *Osty* : serviteurs). Paul se lance ici dans une évaluation comparative entre lui et les « super apôtres ». Ici, ministres réfère à ceux-ci, mais aussi à Paul qui répondra qu'il l'est plus qu'eux, par le travail et les souffrances endurées.⁴⁵
- Gal 2, 17 : « ...ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; » : « ... Christ serait-il *διάκονος* du péché ? » (*Osty*, *BJ* : au service; *TOB*, *Carrez* : ministre). Paul répond aux judaïsants qui essaient d'influencer les Galates pour qu'ils retournent aux pratiques de la loi. Il argumente ici par l'absurde : s'il était mal de ne s'en tenir qu'à la foi en Christ, celui-ci serait serviteur / ministre du péché ? Ce à quoi Paul répondra : « Certes non ! ». C'est donc au Christ que le terme s'applique ici.
- Phil 1, 1 : « ...σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις... » : « ... avec évêques et *διακόνοις* ... » (les quatre traduisent par diacres). Dans cette expression qui forme un tout (voir note 18, p. 12 où Lemaire traduit par « surveillants et ministres »), on sent déjà une fonction plus officielle de responsables de communauté, en l'occurrence celle de Philippe.

Que peut-on retirer de cette liste d'utilisation du mot *diakonos* ? À première vue, les traductions semblent assez aléatoires, sauf chez Osty qui traduit toujours par « serviteur », à l'exception des deux cas où l'on semble souligner une fonction plus officielle : diaconesse pour Phoébé et diacres pour Phil 1, 1⁴⁶. Mais au-delà des traductions, et il faudrait considérer celles des bibles de différentes langues pour avoir un juste portrait des choix

⁴⁵ On remarque que Timothée n'est plus associé à Paul dans cette portion de la lettre. Le caractère composite de 2 Corinthiens est admis par plusieurs auteurs et les introductions des bibles en font état. De fait, le ton de 2 Cor 11-13 est nettement différent du reste, alors que Paul y défend la légitimité de son ministère.

⁴⁶ Il est intéressant de noter que Carrez est le seul à traduire le *diakonos* de Rm 16, 1 par « ministre ». Peut-on soupçonner chez les traducteurs d'avoir tenté de rendre le caractère officiel de la fonction de Phoébé en traduisant de façon similaire à Phil 1, 1, mais en féminisant le terme ? C'est cependant un anachronisme, on l'a déjà dit, et il aurait été mieux, à la limite, de traduire par « diacre », ce qui est malgré tout encore un anachronisme. Le choix de Carrez est nettement plus judicieux.

éditoriaux en cette matière, le terme grec est toujours utilisé en lien avec des personnes qui font figure d'autorité, que celle-ci soit positive ou non : le Christ (même si l'une des deux mentions se retrouve dans une expression ironique, Gal 2, 17); les autorités civiles; Paul et Timothée; Paul et Apollos; Paul et les faux apôtres qui font des œuvres puissantes et prêchent un Évangile avec grande force de persuasion, même s'ils sont *diakonoï* de Satan (2 Cor 11, 15); les dirigeants de la communauté philippienne. Tous exercent, ou ont exercé, une forme d'autorité qui a été reconnue légitime, du moins par certaines personnes. C'est le contexte qui nous dit si cette autorité est bonne ou mauvaise. Dans le cas de Phoébé, les éloges de Paul à son endroit et le fait qu'il la recommande ne laissent aucun doute à ce sujet : elle exerce auprès de l'église de Cenchrée une autorité reconnue, légitime et positive.

Si on jette un bref coup d'œil aux autres occurrences du terme dans le reste du corpus dit paulinien, on se rend compte aussi que les mentions réfèrent à des gens remplis d'autorité :

- Col 1, 7 : Éphaphras, *διάκονος* du Christ (*BJ, TOB, Carrez* : ministre; *Osty* : serviteur), qui a enseigné le premier à cette communauté en remplacement de Paul.
- Col 1, 23 : Paul, devenu *διάκονος* de l'Évangile (*BJ, TOB, Carrez* : ministre; *Osty* : serviteur).
- Col 1,25 : Paul, devenu *διάκονος* de l'Église en vertu de la charge que Dieu lui a confiée (*BJ, TOB, Carrez* : ministre; *Osty* : serviteur).
- Col 4, 7 : Tychique, le frère bien-aimé, *διάκονος* fidèle et compagnon de service de Paul (*TOB, Carrez* : ministre; *Osty* : serviteur; *BJ* : assistant).
- Eph 3, 7 : Paul, qui a été fait *διάκονος* de l'Évangile par la grâce de Dieu (*BJ, TOB, Carrez* : ministre; *Osty* : serviteur).
- Eph 6, 21 : Tychique, le frère bien-aimé et *διάκονος* fidèle dans le Seigneur qui donnera des nouvelles de Paul à la communauté (*TOB, Carrez* : ministre; *Osty* : serviteur; *BJ* : assistant).
- 1 Tim 3, 8.12 : Les *διάκονοι* sont des hommes dignes...et doivent être maris d'une seule femme (sur les vertus que les diacres doivent avoir; les quatre bibles traduisent par diacres).
- 1 Tim 4, 6 : (s'adressant à Timothée)...en exposant aux frères tout ce que Paul dit, Timothée sera un bon *διάκονος* (*BJ, Osty, Carrez* : serviteur; *TOB* : diacre, tout en spécifiant en note que le mot diacre est pris ici dans le sens général de serviteur).

Toutes ces mentions confirment les conclusions tirées du corpus authentique, à savoir

que les *diakonoï* ont une autorité reconnue et légitime. À deux reprises, Paul spécifie une intervention divine : cette charge lui est venue de Dieu (Col 1, 25), ou par la grâce de Dieu (Eph 3, 7). Comme Paul affirme à plusieurs endroits qu'il détient son ministère de Dieu, ou du Christ, on ne peut lier ce mandat divin au terme *diakonos* (je reviendrai plus loin sur cette question). On voit aussi que la connotation de ministère diaconal ne se retrouve que dans 1 Timothée, donc qu'elle est limitée à une époque ultérieure de l'Église. Une autre mention est importante et a pu passer inaperçue dans la première liste de références : Paul accole à deux reprises le terme de « ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφός » à celui de *diakonos*, les deux fois à l'endroit de Tychique (Col 4, 7; Eph 6, 21). Or, en 2 Cor 3, 6; 6, 4, les mentions de *diakonos* s'appliquaient aussi à Timothée, qui, en 2 Cor 1,1 a été présenté comme co-envoyeur de la lettre, mais aussi comme « ὁ ἀδελφός ». Or, en Rm 16, 1, Phoébé est dite « τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν », « notre sœur ». On voit donc qu'au delà de la relation « professionnelle » de mission partagée, Paul utilise à son endroit la même expression à connotation affective que pour Timothée et Tychique. Qui plus est, il ne dit pas « la sœur », mais « notre sœur », associant la communauté romaine à cette relation. Vraisemblablement, la communauté de Rome ne connaît pas Phoébé, sans quoi Paul ne la recommanderait pas avec autant d'insistance. Mais en utilisant « notre sœur », il veut sans doute poser les bases de cette relation affective entre Phoébé et les chrétiens de Rome⁴⁷.

Quelques conclusions émergent suite à toutes ces remarques. À la suite de Paul, Timothée, Tychique et même Apollos, on peut affirmer que Phoébé assumait certainement le ministère de la Parole. Le fait qu'il n'existe pas de féminin au terme *diakonos* laisse supposer qu'il n'y avait pas encore à cette époque de distinction entre les hommes et les femmes qui exerçaient la fonction⁴⁸. Si Phoébé est envoyée à Rome comme porteuse de la missive à la communauté, ce qui n'est pas une simple tâche de « facteur » à l'époque, elle avait probablement aussi la tâche d'en faire la proclamation et l'explication à la communauté : ce n'est pas pour rien que Paul met tant d'emphase sur sa description et qu'il

⁴⁷ Je n'ignore pas la leçon qui remplace *ἡμῶν* par *ὑμῶν*, « votre sœur ». Mais la première est la mieux attestée.

⁴⁸ C'est ce qu'affirme S. Heine, *Women and Early Christianity. A Reappraisal*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988, p. 88.

recommande de l'accueillir « d'une manière digne des Saints »⁴⁹. Le fait qu'elle soit honorée du même vocable que l'éloquent Apollos et même que les « super apôtres » qui s'expriment et agissent avec grande puissance, justifie Schüssler Fiorenza de lui accoler l'épithète de « *charismatic preacher and leader of the community in Cenchreae* »⁵⁰.

Par contre, quelques auteurs croient que l'office du *diakonos* comportait, outre la prédication, des fonctions d'enseignement, lesquelles auraient été rétribuées si l'on se fie à la mention de Gal 6, 6⁵¹. Ces « prédicateurs et enseignants » pouvaient être itinérants ou attachés à une communauté. Mais l'un et l'autre ne sont pas exclusifs, comme on le voit dans le cas de Phoébé, car celle-ci, bien qu'attachée principalement à Cenchrée, assumera aussi la mission itinérante confiée par Paul⁵². Cela ferait-elle d'elle une « *ἀπόστολος* », une envoyée ? Ellis croit plutôt que les *apostoloi* constituaient un groupe spécial parmi les *diakonoi* (Paul fait usage des deux termes à son propre endroit); la différence résiderait dans le mandat obtenu directement du Seigneur⁵³, ce qui, à ce qu'on en sait, n'est pas le cas de Phoébé.

Comment donc traduire le terme *διάκονος* en rapport avec Phoébé ? Celle-ci exerce une autorité reconnue et légitime; elle a une relation particulière avec Paul, sans qu'elle semble dépendre de lui aussi directement que Timothée et Tychique; elle assume le ministère de la Parole, qui comprend vraisemblablement des fonctions de prédication et d'enseignement; elle reçoit possiblement les grands rassemblements de toute l'Église de Cenchrée chez elle et, si c'est le cas, peut-être y préside-t-elle le Repas du Seigneur, bien

⁴⁹ C'est l'opinion de R. Jewett, « Spanish Mission », p. 151-152; de même, C.S. Keener, *Paul, Women and Wives. Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Peabody, Hendrickson, 1992, p. 239.

⁵⁰ « Missionaries, Apostles, Co-workers.. », p.426. On ne peut pas vraiment se prononcer sur l'affirmation de C.H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, (Moffat New Testament Commentary), New York, Ray Long & Richard R. Smith, 1932, p. 235, alors qu'il déclare : « We may assume that whatever the 'deacons' were at Philippi, that Phoebe was at Cenchreae ». En effet, la mention de Phil 1, 1, « *ἐπισκόποις καὶ διακόνις* » est une expression qui forme un tout, qui associe la fonction de *diakonos* à celle d'un *ἐπίσκοπος* dont nous n'avons aucune trace à Cenchrée. L'affirmation de Dodd n'est donc pas démontrable, bien qu'elle ne soit pas une impossibilité.

⁵¹ Voir ce qu'en dit E.E. Ellis, « Paul and his co-workers », p. 442-443, où il cite également les travaux de D. Georgi (p. 442, note 1 et p. 443, note 1) et de K.H. Rengstorf (p. 442, note 2). L'étude du terme *προστάτις* à la prochaine section nous démontrera que c'est peu probable, compte tenu du sens de ce mot.

⁵² Je regarderai de plus près cette question en 1.5 alors que je tenterai d'éclairer les *πράγματι* que Phoébé semble devoir régler à Rome.

que ce ne puisse être démontré, ni infirmé d'ailleurs, de façon certaine. Si l'on veut mettre l'accent sur l'aspect « service » de la *diakonia*, on pourrait traduire par la proposition relative « qui assume le service de l'église de Cenchrée »⁵⁴. Si l'on veut mettre l'accent sur le ministère de la Parole dans son ensemble, on pourrait rendre le mot par l'expression nominale « ministre de la Parole de l'Église de Cenchrée ». Mais j'avoue mal me résigner à traduire un seul mot par une périphrase. Si le ou la *διάκονος* assume la *διακονία*, que l'on a définie à la fois comme « le ministère, au sens large » (voir Lemaire, note 19, p. 12) et comme l'esprit qui anime les différents ministères, alors *διάκονος* identifie peut-être, dans le cas d'une communauté locale, une personne qui s'est mise au service de cette communauté de diverses manières : présidence, enseignement, prédication, accueil de l'assemblée, etc... La solution la plus simple, et finalement peut-être la plus évidente, serait de traduire simplement par « ministre », sachant très bien qu'il ne faut pas mettre derrière ce mot tout l'univers de sens dont il est porteur aujourd'hui. Mais le terme indique à la fois une fonction, une « autorité » dans le sens de responsabilité et de crédibilité, un service. Chose certaine, cette fonction de Phoébé devait prendre appui sur certains charismes reçus du Seigneur, surtout en ce qui concerne la prédication et l'enseignement, charismes qui ont été exercés par Phoébé, mis au service de l'église de Cenchrée pour, par la suite, être reconnus et lui mériter le vocable de *diakonos*. Peut-être R. Gryson, citant A. Oepke, n'est-il pas très loin de la vérité en disant : « La désignation de Phébé comme *διάκονος* de la communauté de Cenchrées se situe au point où le charisme commence à devenir le point d'appui pour la mission, la fonction. »⁵⁵ Dans cette phase d'élaboration primitive des ministères, c'est peut-être une bonne piste qui rend compte du vocabulaire parfois aléatoire que Paul utilise en ce domaine. Car bien sûr, ce dernier n'avait pas idée

⁵³ E.E. Ellis, « Paul and his co-workers », p. 444-445.

⁵⁴ D.C. Arichea, « Who was Phoebe... », p. 408 va en ce sens, traduisant, à la suite de William Barclay, par « Who is active in the service of the congregation at Cenchrae. »

⁵⁵ R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Duculot, 1972, p. 24. Il cite ainsi A. Oepke, dont il donne la référence à la note 3. G. Fee, « Gender Issues : Reflections on the Perspective of the Apostle Paul », *Cruz* 35 (1999) 34-45 va dans le même sens en disant : « ...it seems clear that 'function' preceded the concept of 'position'. That is, people functioned as prophets or teachers before they were called that. » (p. 41). Pour l'auteur, il n'y a aucun doute que l'attribution des ministères à cette époque dépend des dons de Dieu et non du fait d'être homme ou femme.

de donner des informations techniques à l'Église cléricalisée et hiérarchisée que nous sommes devenus...

J'ai essayé de cerner un peu mieux ce que pouvait signifier pour Paul l'emploi du terme *διάκονος* à l'endroit de Phoébé. Mais ce portrait ne saurait être complet sans que l'on explore la signification de l'autre titre qui lui est attribué : celui de *προστάτις*. C'est l'objet de la prochaine section.

1.4 Phoébé: *προστάτις*

Lorsqu'on regarde les traductions françaises de la Bible, *TOB*, *BJ*, *Osty* et l'interlinéaire de *Carrez*, on ne peut qu'être frappé par la splendide unanimité qui règne chez les traducteurs. Partout, on qualifie Phoébé de « protectrice », ce qui semble dénoter chez elle une qualité éthique, une manière de vivre son engagement de chrétienne et sa fonction de ministre. On demeure dans le schème sécurisant de la femme, de la mère qui prend soin de ceux et celles qui lui sont confiés ou qui, comme Paul, ont pu avoir besoin d'elle. Mais attention ! Sans être totalement faux, ce sens n'est qu'une partie de l'univers sémantique qui entoure le mot. Qui plus est, c'est le seul endroit où l'on retrouve ce mot dans tout le Nouveau Testament. Nous sommes donc limités à l'examen des verbes connexes dans les écrits bibliques, mais surtout, à l'usage du nom lui-même dans son sens profane. Je démontrerai que le nom a un sens de présidence, mais aussi une signification juridique et légale et qu'il s'inscrit dans la dynamique sociétale « patronage / clientèle » (*patronage and clientism*), courante à cette époque, et définissant les rapports entre les « patrons » et leur « clients », leurs « obligés ». Attardons-nous d'abord aux sens du mot lui-même.

1.4.1 Les sens de *προστάτις*⁵⁶ et des verbes connexes.

Le dictionnaire *Bauer*⁵⁷ traduit *προστάτις* par « protectrice, patronne, aide »⁵⁸. Par contre, son équivalent masculin *προστάτης*, qui est absent du Nouveau Testament, signifie défenseur, gardien, et se dit en relation avec les dieux. Clément l'utilise dans le sens de « protecteur » pour parler du Christ et associe le terme à *ἀρχιερεύς*, de sorte que l'on retrouve dans cet usage à la fois un sens de direction et de protection⁵⁹. Bailly⁶⁰ traduit *προστάτης* par « qui se tient en avant », d'où les sens suivants : premier dans une ligne de bataille, chef de file, président, chef, celui qui dirige, et conséquemment, protecteur, patron (*i.e.* : s'attacher à un patron, être son protégé). Bailly souligne un second sens : « qui se tient devant » ou « qui s'approche de... », d'où : « qui se tient devant l'autel d'un dieu, le suppliant ». Pour *προστάτις*, Bailly se borne à dire que c'est le féminin de *προστάτης*, d'où le même réseau de significations⁶¹.

J'ai dit que *προστάτις* ne se retrouvait nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament qu'en Rm 16, 2, mais on y retrouve le verbe de la même racine, *προΐστημι* à huit occasions, toujours dans le corpus paulinien⁶². B. Reicke⁶³ le définit : *mettre en avant, présenter, mettre quelqu'un à la tête, présider*. C'est ce dernier sens, présider, qui est le plus important selon lui et qui peut se déployer selon les sens suivants : mener, conduire,

⁵⁶ Les mss. occidentaux F et G ont la leçon *παραστάτις*, « qui se tient aux côtés de, aide », plutôt que *προστάτις* dans tous les autres témoins. R.R. Schulz, « A Case for 'President' Phoebe in Romans 16, 2 », *LuthThJ* 24 (1990) 124-127, dira : « This variant reading points to the discomfort some copyists felt with the implication of *prōstatis*; » (p. 125). C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, vol. II, (The International Critical Commentary), Edinburgh, T & T Clark, 1979, p. 782, note 5, dira plutôt : « The variant *παραστάτις* (G) is more likely an assimilation to the *παραστήτε* in the same verse. »

⁵⁷ W. Bauer, *Greek-English Lexicon...*, p. 718.

⁵⁸ Les ouvrages de références consultés sont pour la plupart en anglais. Je traduis donc ici leurs traductions.

⁵⁹ Voir 1 Cl. 36, 1; 61, 3; 64, 1. Pour l'analyse du terme chez Clément, voir B. Reicke, « *προΐστημι* », dans G. Friedrich, ed., *TDNT*, vol. VI, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, p. 700-703.

⁶⁰ A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1985, p.1677.

⁶¹ Ce dernier sens, « se tenir devant l'autel », de même que la proximité des deux noms avec le verbe *προστάσσω* qui est utilisé en 1 Cl. 40, 5 dans le sens de « nommer quelqu'un à la fonction de prêtre » fait dire à E.J. Christiansen, « Women and Baptism », *ST* 35 (1981) 1-8, que « ...Phoebe was holding some priestly office. » (p. 6)

⁶² Rm 12, 8; 1 Th 5, 12; 1 Tim 3, 4.5.12; 5, 17; Ti 3, 8.14.

⁶³ B. Reicke, « *προΐστημι* », p. 700-702.

diriger, gouverner. On peut aussi retrouver le sens de « se tenir ou aller devant quelque chose ou quelqu'un en guise de protection », d'où « protéger, représenter, prendre soin, aider, etc... ». Dans tous les usages néo-testamentaires, Reicke conclut que le verbe prend à la fois le sens de « diriger » et de « prendre soin » : c'est finalement le rôle des dirigeants des communautés de prendre soin des chrétiens qui leur sont confiés.

On voit donc deux tendances se profiler dans l'univers sémantique entourant le titre qui nous occupe : d'une part, une idée de direction, de présidence; d'autre part, une idée de protection, non dans le sens d'une protection maternelle mais avec force, comme celui ou celle qui est premier dans une ligne de bataille, qui est devant en guise de protection.

Si l'on revient au terme *προστίτις* lui-même, on se rend tout de suite compte que son sens séculier à l'époque est relativement précis. Dans son commentaire, M. Black⁶⁴ soutient que *prostatis* est l'équivalent du latin *patrona*, terme désignant « ...an officially recognized person who had to deal with the rights of 'aliens' and freed slaves. » Il ajoute cependant qu'on peut considérer ici un sens plus général et que Phoébé a pu représenter des chrétiens, incluant Paul, dans certaines affaires légales. De fait, on observe deux tendances dans les interprétations des exégètes : l'une d'elle tend, parce que le terme concerne une femme, à en réduire la portée. Ainsi, la note « r » de la *TOB*, commentant le terme « protectrice », est on ne peut plus claire :

« Le terme désigne au sens légal quelqu'un qui représentait les étrangers privés de garanties juridiques. Sans doute, s'agissant d'une femme, ce sens est-il exclu : Phoébé, peut-être une personne de haut rang, avait eu l'occasion d'intervenir en faveur des chrétiens et d'être en diverses occasions leur protectrice. C'est ainsi qu'elle s'était acquis des titres éminents à leur gratitude. »

Käsemann va aussi dans le même sens :

« *προστίτις*, which occurs only here in the NT, cannot in the context have the juridical sense of the masculine form, *i.e.*, the leader or representative of a fellowship. There is no reference, then, to a 'patroness'. Women could not take on legal functions, and according to Revelation only in heretical circles do prophetesses seem to have had official ecclesiastical powers of leadership. The idea is that of the personal care which Paul and others have received at the hands of the deaconess. »⁶⁵

⁶⁴ M. Black, *Romans*, 2^e éd., (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids – London, Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott, 1989, p. 206.

⁶⁵ E. Käsemann, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 411.

Comme on le voit, pour certains auteurs, le terme n'a plus la même signification lorsqu'il s'agit d'une femme et on tend à en minimiser la signification selon les jugements historiques que l'on pose quant à la condition des femmes.⁶⁶ Par contre, la majorité des auteurs consultés reconnaît à Phoébé le rôle social que le terme implique généralement. Ainsi, Meeks⁶⁷ croit que le sens est un équivalent du latin *patrona*.⁶⁸ Harrington⁶⁹ considère aussi qu'il faut traduire par « patronne »⁷⁰, puisque le terme grec « ... was often applied to 'patrons' of Jewish synagogues for their benefactions to the community in matters of finance, building and perhaps other areas. » (p. 65).⁷¹ Schüssler Fiorenza⁷² va aussi dans ce sens : « Dans le contexte de Rm 16, 2, la responsabilité dont il s'agit doit être comprise dans le sens plus juridique et technique de *patrona*... ».⁷³

Par contre, certains auteurs, s'appuyant sur le sens des verbes connexes précédemment évoqués, croient qu'il faut plutôt voir dans ce titre un signe de la présidence de la communauté.⁷⁴ Ce sens me semble moins juste pour deux raisons. Premièrement, j'ai déjà établi que la fonction de présidence me semblait incluse dans le terme *διάκονος*. Je ne vois pas pourquoi Paul se répéterait. Deuxièmement, je vois mal comment Phoébé aurait

⁶⁶ Pour des opinions similaires, voir aussi C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, p.782-783; de même, A.G. Martimort, *Les diaconesses*, p.16.

⁶⁷ W.A. Meeks, *The First Urban Christians...*, p. 60.

⁶⁸ J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 33), New York, Doubleday, 1964, p. 731, a une opinion similaire mais quelque peu nuancée. Il voit en Phoébé une personne éminente de la société gréco-romaine de l'époque; en lui donnant ce titre, Paul reconnaît les services à caractère public que cette femme a offert à plusieurs chrétiens de Cenchrée.

⁶⁹ D.J. Harrington, « Paul and Collaborative Ministry », *NThR* 3 (1990) 62-71.

⁷⁰ Harrington utilise le terme anglais « *patron* ». Il serait plus adéquat en français de traduire par « protectrice »; cependant, ceux qui traduisent ainsi ne le font pas dans le sens de « patronage et clientèle » mais plutôt dans le sens de bienfaitrice, hôtesse. Pour éviter tout malentendu, je choisis de le rendre en français par « patronne », mais il faudra se rappeler du sens que cela suppose.

⁷¹ P. Richardson, « From Apostles to Virgins : Romans 16 and the Roles of Women in the Early Church », *TJT* 2 (1986) 232-261, p. 239, ne voit pas de raison de donner au mot un autre sens que son habituel « quasi-technical sense ».

⁷² E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle...*, p. 265.

⁷³ D'autres théories marginales existent. Entre autres, celle de Ernst qui fait un parallèle entre les fonctions de représentant juridique des étrangers entendues dans le terme *patrona* et les fonctions actuelles d'un consul. À ses yeux, Phoébé aurait donc été l'équivalent de ce qu'est un consul aujourd'hui. Je n'ai pas consulté son article, qui est en allemand, mais on en retrouve la référence et le résumé dans *NTA* 39 (1995) #303, p. 60.

⁷⁴ C'est le case de S. Tunc, *Brève histoire des chrétiennes*, p. 91, et de R.R. Schulz, « A Case for President... ». L'extrait de Käsemann précédemment cité rejetait à la fois le sens juridique et le sens de présidence de communauté.

pu « présider » envers Paul.⁷⁵

À la lumière des arguments présentés, il me semble plus logique de considérer *προστάτις* dans son sens usuel pour l'époque, à savoir « patronne », « représentante juridique » pour les étrangers. Peut-être des chrétiens n'ayant pas la citoyenneté romaine ont-ils eu recours à ses services ou ont-ils pu régler des situations conflictuelles grâce à son intervention. Ils étaient ainsi représentés par une chrétienne, ce qui, aux yeux de Paul, devait être certes plus acceptable que d'avoir recours à des *προστάτης* païens pour se faire représenter (voir 1 Co 6, 1-11).

Mais ce titre de *προστάτις* s'inscrit dans une dynamique sociétale plus large que la seule représentation juridique⁷⁶. On a vu qu'il était aussi attribué à des bienfaiteurs des synagogues juives. C'est pourquoi, pour bien saisir le sens de l'appellation de Phoébé, je vais brièvement examiner la dynamique « patronage-clientèle » qui colorait de façon importante les relations sociales dans l'Empire du 1^{er} siècle.

1.4.2 Le système patronage – clientèle⁷⁷

Cette dynamique sociétale est extrêmement large et variée et s'étend dans une multitude de domaines. Bien que difficile à circonscrire pour nos mentalités modernes, voyons ce qu'en dit Elliott⁷⁸ :

« It is a personal relation of some duration entered into voluntarily by two or more persons of unequal status based on differences in social roles and access to power, and involves the reciprocal exchange of different kinds of 'goods and services' of value to each partner. In

⁷⁵ R.R. Schulz, « A Case for President... », p. 126, essaie d'expliquer la chose en lien avec Ac 18, 18, alors qu'il y est dit : « À la suite d'un vœu, il s'était fait tondre la tête à Cenchrée ». Selon lui, Paul aurait pu à cette occasion se retirer du ministère pour un temps, comme en témoigne aussi Ac 21, 23 ss., et ainsi se retrouver sous la présidence de Phoébé. Cette hypothèse me semble avoir peu de fondements.

⁷⁶ On n'a pas ici affaire à une « avocate » du 1^{er} siècle. De fait, une telle profession n'existait pas à l'époque, la défense des accusés étant confiée à des rhéteurs.

⁷⁷ Dans la section qui suit, on retrouve un bon exemple de l'apport précieux que l'analyse socio-critique peut constituer pour l'exégèse.

⁷⁸ La description qui suit principalement est tirée de J.H. Elliott, « Patronage and Clientism in Early Christian Society. A Short Reading Guide », *Forum* 3 (1987) 39-48. De nombreux autres auteurs consultés mentionnent aussi la question, mais Elliott en donne la description à la fois la plus précise et concise. Pour aller plus loin, on peut consulter la bibliographie de l'auteur, de même que son autre texte « Patronage and Clientage » dans R.L. Rohrbaugh, éd., *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1996. Voir aussi C.F. Whelan, « Amica Pauli : The Role of Phoebe in the Early Church », *JSNT* 49 (1993) 67-85, particulièrement p. 75-77.

this relationship (...) a 'patron' is one who uses his/her influence to protect and assist some other person who becomes his/her 'client', who in return provides to this patron certain valued services. » (p. 42)

Alors que le « patron » peut fournir des services de divers types comme le soutien matériel ou financier, la protection physique, l'accès à un emploi, une assistance juridique, etc..., le « client » offre une reconnaissance de l'ordre de la loyauté : mousser sa bonne réputation, le soutenir en « campagne électorale » pour des fonctions diverses, refuser de témoigner contre lui, etc...⁷⁹ Il pouvait aussi arriver que deux personnes de statut relativement égal aient des sphères d'influence différentes, de sorte qu'elles pouvaient à tour de rôle et dans des domaines variés devenir « patron » de l'autre. Saller a démontré que cette dynamique « patronage – clientèle » était présente et influente durant toute la période de l'Empire⁸⁰. Elle est attestée dans les relations entre individus, mais aussi entre un individu et une association ou un club social, et ce au plan civil comme au plan religieux. Un bon exemple est le patronage pour l'érection de bâtiments. Ainsi, un riche « patron » pouvait pourvoir à l'érection d'un temple païen, d'un lieu de rencontre, de bains publics dans sa ville et ainsi se mériter la reconnaissance de ses co-religionnaires ou concitoyens. Cette gratitude pouvait s'exprimer par une plaque commémorative, par des déclarations officielles ou souvent par une nomination comme « officier » du dit organisme. D'ailleurs, selon Schüssler Fiorenza, les églises domestiques devaient fonctionner à la manière des clubs sociaux de l'époque plutôt que sur le modèle de la famille patriarcale⁸¹. Ces clubs sociaux étaient sous le patronage d'un ou plusieurs bienfaiteurs et réunissaient des gens ayant un intérêt commun, souvent d'ordre socio-économique. Leur composition était plus homogène que celle des premières communautés de chrétiens. L'individu, homme ou femme, qui en devenait le « patron », s'acquerrait ainsi la reconnaissance et le prestige, celui-ci étant d'autant plus grand que l'association était

⁷⁹ G. Fee, « Gender Issues », p. 39 fait remarquer que la dynamique familiale de l'époque fonctionnait sous le modèle sociologique du patronage, le maître de maison étant le « patron » de ses esclaves, de ses enfants et, dans une certaine mesure, de sa femme. Ceux-ci devaient lui rendre, de diverses manières (travail, soumission) la subsistance matérielle et la sécurité qu'il leur procurait.

⁸⁰ R. Saller, *Personal Patronage under the Early Empire*, New York, Cambridge University Press, 1982 (réf. dans l'article d'Elliott).

⁸¹ Voir *En mémoire d'elle*, spécialement p. 260-269, de même que son article « Missionaries, Apostles, Coworkers... », p. 426. Les données qui suivent proviennent principalement de ces deux écrits.

importante⁸². On pouvait parfois être bienfaiteur d'une association dont on n'était pas membre. Ainsi, des femmes pouvaient devenir « patronnes » de clubs réservés aux hommes; elle n'y exerçaient alors peut-être pas de fonctions administratives mais se méritaient une reconnaissance sociale certaine⁸³.

Toujours selon Schüssler Fiorenza, les premières communautés devaient fonctionner selon cette dynamique et l'on peut penser que les responsables de communautés, et parmi eux les mieux nantis qui accueillait la communauté ou la soutenaient matériellement, exerçaient un leadership comparable à celui des « patrons » de clubs sociaux. Ainsi, on peut croire que ceux-ci facilitaient la vie des chrétiens par leur réseau social et leur capacité de les représenter dans des affaires légales⁸⁴. Ce modèle éclaire certainement les données scripturaires de manière plus adéquate que celui de la famille patriarcale, de même que la mention de *προστάτις* à l'endroit de Phoébé.

La question est maintenant de savoir si des femmes exerçaient effectivement de telles fonctions au premier siècle. La condition féminine au premier siècle était en mouvance, particulièrement dans les milieux romains, mais aussi dans les milieux d'origine grecque⁸⁵. Selon Meeks, des femmes ont pu parrainer des clubs privés ou *collegia* dans une proportion

⁸² Les regroupements demeuraient cependant au niveau local, le plus souvent dans le cadre municipal.

⁸³ Voir W.A. Meeks, *The First Urban Christian*, p. 24.

⁸⁴ Par exemple, si un chrétien avait dû quitter son association de « métier » pour ne pas être en contact avec des coutumes païennes (culte de divinité, consommation de viandes immolées aux dieux, etc...), ce nouveau réseau social rendu disponible par l'intermédiaire des « patrons » de communautés devait être le bienvenu. On sait que ces problématiques étaient présentes à Rome, comme à Corinthe et probablement ailleurs (Rm 14, 1-15, 6; 1 Cor 8, 1-13).

⁸⁵ Le statut « légal » de la femme comme mineure est attesté dans l'Empire romain. Cependant, l'époque qui nous intéresse en est une de changements sociaux. Ainsi, P. Garnsey et R. Saller, *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, London, Duckworth, 1987 soulignent que sous le règne d'Auguste (27-14 av. J.C.), la femme qui a eu trois enfants n'a plus besoin de tuteur. Sous Claude (41-53), la femme conservait dans le mariage une pleine jouissance de ses biens, après la mort de son père cependant. Dans le chapitre « Neither male or female » du collectif de I. McAuslan et P. Walcot, édés, *Women in Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 26-35, A. Cameron soutient que les femmes sont socialement actives, surtout dans les basses et moyennes classes sociales. La femme recluse se retrouve plus dans les hautes sphères de la société, alors qu'elle peut se permettre de mener une vie oisive. E. Cantarella, dans son ouvrage *Pandora's Daughters. The role & Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, ajoutera que le fait de travailler, n'était pas perçu par les femmes plus démunies comme moyen d'épanouissement personnel mais plus comme une obligation. Par contre, certaines aristocrates jouissaient d'une plus grande émancipation et leur nombre s'est accru entre le premier et deuxième siècle. Cependant, l'auteure souligne réalistement : « In discussing emancipation, we can speak about only certain women, those who already enjoyed other privileges. » (p. 143).

de 5 à 10%⁸⁶. Salles⁸⁷ affirme que, dans la partie occidentale de l'Empire, les documents nous montrent « ...des femmes qui ont eu la possibilité de se livrer à des activités professionnelles ou culturelles traditionnellement réservées aux hommes » (p. 48). Jewett⁸⁸ quant à lui mentionne les travaux de plusieurs auteurs qui prouvent l'implication des femmes dans le patronage d'individus ou d'associations diverses. Il souligne particulièrement ceux de E.A. Judge mettant en évidence « ... a recently published papyrus from 142 B.C.E. referring to a woman's being appointed the legal *προστάτις* of her fatherless son. »⁸⁹

Kearsley⁹⁰ analyse les évidences au sujet de deux femmes du premier siècle ayant exercé un patronat significatif. Iunia Theodora est l'objet de cinq inscriptions retrouvées sur une seule stèle, faisant son éloge pour les bienfaits prodigués à l'endroit de citoyens, parfois réfugiés, de différentes villes de Lycie. Elle-même résidait à Corinthe et avait probablement la double citoyenneté, romaine et corinthienne. Les inscriptions soulignent qu'elle aurait accueilli des Lyciens chez elle et les aurait assistés de diverses manières : introduction dans des cercles politiques et négociation de privilèges, affaires commerciales, etc... Theodora diffère des autres patronnes de son temps en ce que son action s'adresse à des individus plutôt qu'à des associations religieuses ou civiles. Fait étonnant, on ne sait rien de son statut civil : aucun homme n'est mentionné en rapport avec elle. Claudia Metrodora, quant à elle, aurait occupé diverses fonctions officielles dans la ville de Chios et aurait fait des dons de grande valeur : construction d'un complexe de bains publics, somptueux banquet pour la ville, etc... Certaines des inscriptions concernant Metrodora mentionnent son père naturel, son père adoptif, son frère et son mari. Ces deux exemples montrent que des femmes pouvaient accomplir des tâches importantes dans la vie publique et agir comme patronne d'individus ou de groupes. Pour ajouter quant à la question qui nous intéresse, une des inscriptions concernant Theodora la qualifie de *προστασία*, un

⁸⁶ W.A. Meeks, *The First Urban Christian...*, p. 24.

⁸⁷ C. Salles, « La diversité de la situation des femmes dans l'Empire romain aux 1^{er} et 2^{ème} siècles », *FoiVie* 88 (1989) 43-48.

⁸⁸ R. Jewett, « Spanish Mission », p.149.

⁸⁹ *Ibid*, p. 149. La référence complète de Judge se retrouve à la note 62, p. 160 de son ouvrage.

⁹⁰ R.A. Kearsley, « Women in Public Life in the Roman East : Iunia Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul », *TynBull* 50 (1999) 189-211.

terme très proche de *προστάτις*. C'est ce qui permet à l'auteur de conclure que « ...women of wealth could and did hold influential positions in the society of Paul's lifetime, and that the title *prostatis* and cognate words designated such actions. »⁹¹

Après avoir brièvement exposé la dynamique « patronage – clientèle », j'ai proposé, à la suite de Schüssler Fiorenza (voir note 81, p. 30), que les premières communautés fonctionnaient plutôt sur ce modèle, tout comme les clubs sociaux de l'époque. J'ai par la suite démontré que des femmes pouvaient parrainer, « patronner », certaines personnes ou groupes et ainsi jouer un rôle social éminent dans la société. Il ne faudrait cependant pas en déduire une place prépondérante de la femme comme on le voit aujourd'hui. La proportion des femmes – patronnes est, on l'a vu, assez réduite. Mais dans le contexte encore patriarcal de l'époque, ce petit nombre est tout de même digne de mention. Il signifie que certains milieux étaient ouverts à des rôles assumés par les femmes, surtout si cette participation impliquait un avantage financier⁹². Mais on l'a vu, cela se faisait dans des cercles relativement réduits, au niveau d'une ville, d'un petit club social ou d'un culte marginal. Meeks souligne que ces pratiques plus libérales pouvaient susciter des réactions négatives chez ceux qui craignaient un bouleversement de la discipline domestique. Il ajoute : « ...as a cult became more visible and better established, drawing its adherents from higher strata of the city, it would feel pressure to counter such attacks by emphasizing its agreement with traditional values. »⁹³ C'est ainsi que des pratiques plus libérales des débuts du christianisme ont pu finalement disparaître alors que la religion chrétienne devenait celle de l'état et qu'elle se répandait. Bien vite, le patronat devint la seule manière pour les femmes d'exercer une certaine influence dans l'Église, excluant donc ainsi les fonctions de direction et d'enseignement, et cette façon de faire fut ramenée dans le contexte des monastères, éliminant même les possibilités d'œuvrer dans un cadre

⁹¹ *Ibid.*, p. 202.

⁹² J. Murphy O'Connor, « St Paul : Promoter... », p. 310, soutient en parlant de Phoébé et Gaius : « One is forced to conclude that because the community needed space in which to meet, Paul accepted some leaders whose authority was rooted, not in spiritual gifts of service, but in the worldly attributes of riches and social standing. ». Je ne partage pas son avis. Dans le corpus paulinien, on remarque bien que les fonctions semblent découler des charismes, par ex. : Rm 12, 6-8; 1 Cor 12, 4-11.28-31. Qui plus est, si c'était le cas de Phoébé, Paul aurait pu la recommander comme *προστάτις*, mais certainement pas comme *διάκονος*.

⁹³ W.A. Meeks, *The First Urban Christians...*, p. 25.

séculier.⁹⁴

Mais revenant au premier siècle, on voit que Paul n'adopte pas une attitude tout à fait novatrice par rapport à la culture gréco-romaine en qualifiant Phoébé de *προστάτις* et en lui permettant d'agir comme telle à l'égard des chrétiens et de lui-même⁹⁵. Cette présence des femmes dans certaines sphères sociales est peut-être un aspect de sa culture grecque qui a contribué à le faire évoluer, de concert avec sa théologie et sa conviction de l'égalité de tous en Christ, l'aidant à en tirer les conséquences pratiques qui en découlaient⁹⁶. Si nous retournons à cette mention de Paul à l'égard de Phoébé, il importe maintenant de voir ce qu'il a pu en être de la relation « patron – client » entre Phoébé et Paul.

1.4.3 Le rapport entre Paul et Phoébé

Paul donne à Phoébé le titre de *προστάτις* de plusieurs et de lui-même. Ce faisant, il s'inscrit dans une relation « patron – client » avec Phoébé, non comme patron mais à titre de client. À première vue, le fait est étonnant et mérite d'être nuancé. En effet, c'est Paul qui recommande Phoébé, et non l'inverse. Généralement, la recommandation était faite par le « supérieur » au profit du client. Il arrive cependant que les deux partenaires de la relation soient plus ou moins des égaux, chacun ayant sa sphère d'influence. Je n'ai pas trouvé de référence d'une lettre de recommandation d'un inférieur à l'égard d'un supérieur⁹⁷. Dans le cas qui nous occupe, qui est patron de qui ? À la suite de Whelan⁹⁸, je crois que nous avons ici une relation « patron – client » entre deux égaux, chacun ayant sa propre sphère d'influence. Paul ne se présente jamais, au plan spirituel, comme l'obligé de qui que ce soit, si ce n'est de Dieu et du Christ. Son autorité morale au sein des communautés est indiscutable, même à Rome où il n'est jamais allé mais qui fait partie de

⁹⁴ Pour aller plus loin sur cette évolution de l'implication féminine, on consultera avec profit E.A. Clark, « Patrons, not Priests : Gender and Power in Late Ancient Christianity », *GenHist* 2 (1990) 253-273.

⁹⁵ Par contre, son choix est nettement en rupture avec son héritage juif.

⁹⁶ A.J. Blasi, « L'idéologie de l'Église chrétienne primitive dans l'Épître de saint Paul aux Romains et la lettre de recommandation de Phébée », *SocCom* 46 (1999) 507-520, dira en parlant de la violation des convenances face aux rôles sexuels chez Paul : « ...il (...) ne tolérerait pas, selon lui, que l'on accorde une place importante aux contraintes extérieures. Le sexe, comme la nationalité, étaient une matière relevant de la chair, alors que lui, prêchait l'esprit. » (p. 518).

⁹⁷ Pour des précisions sur les trois types de relations possibles et des exemples de lettres les illustrant, voir C.F. Whelan, « Amica Pauli... », p. 80-82.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 82-85.

son « champ ministériel » (Rm 1, 5-6). Sa réputation l’y précède et toute sa lettre a servi à asseoir cette autorité, à la légitimer. Par contre, il a été le « client » de Phoébé. D’après notre examen de la dynamique « patronage – clientèle », ce patronage a pu prendre la forme d’assistance matérielle, d’hébergement, d’introduction auprès des autorités (par exemple des gouverneurs locaux) dans les régions où Paul devait se déplacer. Il est douteux que Phoébé ait eu à fournir une assistance juridique à Paul : il est citoyen romain et, s’il a eu des démêlés avec la justice, il a certainement pu se défendre lui-même⁹⁹. Mais Phoébé a aussi pu introduire Paul à ses relations d’affaires¹⁰⁰, lesquels pouvaient constituer des chrétiens potentiels.¹⁰¹

Phoébé peut donc être devenue « patronne » de Paul de diverses manières¹⁰². À son tour, Paul fait jouer ses relations à l’égard de Phoébé, puisque toute la dynamique « patronage – clientèle » reposait sur la réciprocité des services. Whelan dira : « I suggest that it is Paul’s part of this mutual obligation that we are seeing here. » (p. 84)¹⁰³. Paul s’acquitterait ici d’une obligation d’un client envers son patron, à savoir la promotion de sa valeur, de sa réputation, auprès de la communauté romaine. Il le fait peut-être en espérant que Phoébé poursuivra son œuvre de *προσπάτις* auprès des chrétiens de Rome. Mais il souhaite surtout que « ...vous vous mettiez à sa disposition en toute affaire pour laquelle elle aurait besoin de vous. ». Mais de quelles « affaires » s’agit-il ? C’est ce à quoi je m’attarde dès maintenant.

⁹⁹ L’incident qui nous est rapporté en Ac 18, 12-17 et impliquant le proconsul Gallion à Corinthe, donc tout près de Cenchrée, a pu être une occasion d’aide de la part de Phoébé. Paul ne semble pas avoir eu besoin de quelque soutien en cette occasion, mais on sait que les propos de Luc sont souvent teintés de son objectif théologique qui peut tendre à embellir la réalité, voire à la déformer.

¹⁰⁰ On ne sait pas quels sont les moyens de subsistance de Phoébé. On peut supposer son autonomie car aucun homme n’est mentionné dans son entourage. Peut-être est-elle une riche veuve ou une commerçante de la classe moyenne ayant amassé ses biens dans les affaires, comme c’est sans doute le cas de Lydie (Ac 16, 14).

¹⁰¹ Certains auteurs ont soulevé la possibilité d’une fonction de *διάκονος* rémunérée pour Phoébé (voir note 51, p. 23). À la lumière de ce que nous venons de dire, cette hypothèse semble peu probable.

¹⁰² Le verbe utilisé est *ἐγενήθη*, *γίνομαι* à l’indicatif aoriste passif, et non *εἶμι* au présent, par exemple. Cela suggère que le patronat de Phoébé est survenu à un moment précis et qu’il n’a plus cours au moment où Paul écrit la lettre. Celui-ci semble vouloir remettre une faveur passée. R.R. Schulz, « A Case for President... », p. 126, croit que ce verbe est utilisé ici dans le sens de « ‘appointed’ to office ». Mais c’est oublier que le terme *προσπάτις* indique une fonction sociale et non communautaire. Si Phoébé a été « appointed » à une fonction quelconque, ce serait plutôt celle de *διάκονος*.

¹⁰³ C’est aussi la position de E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d’elle*, p. 265-266; - « Missionaries, Apostles, Coworkers... », p. 427.

1.5 Les *pragmati* de Phoébé

Toutes les mentions élogieuses de Paul à l'endroit de Phoébé ont un objectif : « ... que vous vous mettiez à sa disposition en toute affaire pour laquelle elle aurait besoin de vous. » (Rom 16, 2). Le nom est singulier. Peut-on en déduire que Phoébé va à Rome dans un seul objectif précis ? C'est possible, mais on ne peut statuer sur cette question. Bauer¹⁰⁴ donne différents sens au terme : *ce qui est fait; ce qui est à faire* (une entreprise, une occupation, une tâche); *une action, une œuvre, un problème, une affaire*; finalement, *une poursuite judiciaire, une dispute*. Dans un autre dictionnaire¹⁰⁵, on ajoute d'autres significations : *action difficile à mener, action militaire, combat, affaire qui se présente, événement, circonstances, situation, etc...*

À la lumière des différentes nuances que peut prendre le mot, il est peut-être important de ce demander « pour quel type d'affaire Phoébé va-t-elle à Rome ? » Peu d'auteurs se prononcent là-dessus¹⁰⁶. Ceux et celles qui le font pensent majoritairement que Phoébé est une femme aux moyens relativement élevés et qui a des affaires commerciales à régler¹⁰⁷. En la recommandant, Paul lui ouvrirait son réseau de relations à Rome pour lui faciliter la tâche et les contacts, agissant ainsi comme *προστάτις* à son égard, comme elle le fut pour lui. Ce serait son « retour d'ascenseur » dans leur mutuelle relation « patron – client ».

Pourtant, il me semble qu'il n'est pas dans les usages de Paul de s'étendre sur les affaires personnelles de ses collaborateurs, surtout si celles-ci n'ont rien à voir avec la mission chrétienne. Il parle parfois de son propre travail séculier, mais en lien avec le support qu'il a (ou n'a pas) de la part des communautés (par ex : 2 Cor 11, 8-9; 1 Th 2,

¹⁰⁴ W. Bauer, *Greek – English Lexicon...*, p. 697.

¹⁰⁵ V. Magnien et M. Lacroix, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Belin, 1969, p. 1511

¹⁰⁶ Par exemple, dans les ouvrages déjà cités de Schüssler Fiorenza, elle ne se questionne nulle part sur cette question. E. Castelli, « Romans », dans E. Schüssler Fiorenza, *Searching the Scriptures...*, p. 272-300, ne mentionne Phoébé qu'à titre de « missionnaire itinérante » (p. 277).

¹⁰⁷ Pour n'en nommer que quelques-uns, G. Theissen, *Social Setting...*, p. 88, considère que le terme *πράγμα* a souvent un sens économique et que la phrase peut être comprise comme « ... a recommendation to support Phoebe in her 'wordly' business. »; C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, p. 782, niant que le mot puisse être ici interprété dans le sens de « law-business, law-suit », ajoutera : « In widely varying matters Phoebe could stand in need of their help »; J.A. Fitzmyer, *Romans*, p. 731, tiendra une position contraire à Cranfield, à savoir que l'utilisation du terme « ... may then suggest that Phoebe was going to Rome as a litigant. », tout en laissant supposer des affaires légales personnelles.

9); il discute des affaires civiles, mais seulement en rapport avec l'autorité que les dirigeants tiennent de Dieu et à laquelle les chrétiens doivent se soumettre (Rm 13, 1-4). Mais son principal propos a toujours une portée communautaire ou éthique, missionnaire ou théologique. On le voit donc mal prendre tant de précautions pour recommander d'aider Phoébé dans ses affaires commerciales, tout « débiteur » qu'il ait pu être à son endroit.

Il faut bien avouer aussi que l'examen des différents usages du mot *πράγμα* ne nous avance guère. On en retrouve, outre notre verset, dix autres occurrences dans le Nouveau Testament¹⁰⁸. À certains endroits, le mot évoque un comportement éthique (Ac, 1 Th, Jac); en Hébreux, il illustre le comportement de Dieu ou les réalités célestes; il peut prendre un sens juridique (1 Co); il désigne, en 2 Co, l'attitude des Corinthiens devant une précédente lettre de Paul (on pourrait aussi considérer cet extrait dans la sphère éthique); chez Luc, il prend le sens des « événements » qui se sont produits et sont l'objet de l'évangile qui débute; en Mt, le terme réfère à une demande adressée au Père dans le cadre d'une prière faite par « deux d'entre vous ». On voit donc que l'usage néo-testamentaire de ce nom est aussi varié que les sens qu'il peut prendre selon les dictionnaires. Afin de mieux circonscrire ce que « affaire » pourrait signifier dans notre passage, je vais tenter de situer cette préoccupation de Paul dans son *Sitz im Leben*.

1.5.1 *Sitz im Leben des affaires de Phoébé*

La presque totalité des auteurs consultés considère que Phoébé est fort probablement la porteuse de la missive : c'est donc sa première tâche¹⁰⁹. Mais je ne peux croire que ce service lui vaille tous ces éloges de la part de Paul, de même que la demande d'assistance qui l'accompagne. J'ai évoqué d'entrée de jeu (voir section 1.1) que Rm 16 ferait vraisemblablement partie intégrante du reste de la lettre. Or, l'examen des versets qui précèdent (15, 22-33) nous donne un indice précieux sur les préoccupations de Paul alors qu'il écrit aux Romains. D'abord, il souhaite aller porter la collecte à Jérusalem, en espérant être bien reçu par les « incrédules de Judée » (v. 31). Par la suite, il souhaite se

¹⁰⁸ Mt 18, 19; Lc, 1, 1; Ac 5, 4; 1 Co 6, 1; 2 Co 7, 11; 1 Th 4, 6; Heb 6, 18; 10, 1; 11, 1; Jac 3, 16.

¹⁰⁹ Même les tenants d'une destination éphésienne du chapitre 16 croient que Phoébé est porteuse, soit du billet seul, soit d'une copie de Romains à laquelle on a attaché le chapitre 16.

rendre à Rome pour prendre quelque repos (v. 32) et recevoir leur aide (v. 24) pour son voyage en Espagne (v. 24.28). En lien avec ces préoccupations, quelle pourrait bien être la mission de Phoébé ? Il ne s'agit certes pas de la visite de Paul à Jérusalem : Paul demande la prière des chrétiens, mais sans plus. Qui plus est, Phoébé est recommandée à l'Église de Rome, pas à celle de Jérusalem. Paul parle aussi d'aller se reposer à Rome. Là encore, on voit mal ce que Phoébé pourrait y ajouter, Paul semblant y avoir lui-même plusieurs connaissances. Il reste son projet d'aller en Espagne, pour lequel, avoue-t-il, il aura besoin d'aide pour s'y rendre. De quel ordre peuvent être ses besoins et quelles sont les caractéristiques particulières de cette mission ? C'est la question à laquelle R. Jewett a tenté de répondre¹¹⁰.

L'auteur souligne tout d'abord qu'il n'y a aucune évidence de présence juive en Espagne à l'époque du ministère paulinien, contrairement aux autres endroits où Paul a fondé des communautés¹¹¹. On sait d'après les Actes que la stratégie missionnaire de Paul consistait probablement en une prise de contact préalable avec la communauté locale par le biais des synagogues d'un endroit (Ac 9, 20; 13, 4-5.13-14; 14, 1; 17, 1-4; etc...) et ce avant qu'il n'établisse un réseau de collaborateurs et un fonctionnement plus autonomes¹¹². L'absence de culte juif en Espagne signifiait aussi l'absence de craignants-Dieu ou de prosélytes, lesquels constituaient souvent le noyau initial de la nouvelle communauté. Paul ne disposait donc pas en Espagne de son moyen d'introduction habituel pour rencontrer des gens plus influents ou mieux nantis chez qui la communauté naissante aurait pu se réunir. Jewett conclut cette question en disant : « In the case of Spain, prior arrangements for bases of operations and the recruitment of appropriate patrons would be required in the absence

¹¹⁰ « Spanish Mission », p. 142-161. Les données qui suivent, de même que l'hypothèse concernant le rôle de Phoébé en sont tirées. Je ne résumerai que les grandes lignes de sa démonstration tout en donnant en note les principales références sur lesquelles elle s'appuie.

¹¹¹ Jewett affirme que les premières évidences de présence juive en Espagne remonteraient à la période entre 70-135 de notre ère, suite aux perturbations connues par le judaïsme à cette époque. (p. 144) Sa principale référence est W.P. Bowers, « Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle », *JTS* 26 (1975) 395-402. Ce dernier conclut : « That Paul should speak of the proclamation to Judaism as achieved while in the same letter laying plans for a pioneer mission to Spain certainly implies that Paul in his day did not have reason to look on Spain as a center of Jewish population. » (p. 402).

¹¹² Malgré l'objectif théologique de Luc dans les Actes, il est fort logique de croire que Paul ait effectivement essayé de prendre contact dans de nouvelles régions via les synagogues. Après tout, l'Évangile annoncé par Paul n'était-il pas l'accomplissement des promesses de la foi juive ? De plus, malgré l'envoi de Paul d'abord vers les païens, on sait que ses communautés comptaient aussi des judéo-

of the resources of local synagogues. » (p. 145).

L'autre obstacle majeur qui faisait de cette mission vers l'Espagne un défi particulier était la situation culturelle de l'Espagne. Le pays n'était pas aussi romanisé qu'on serait porté à le croire, du moins pas dans toutes les régions¹¹³. La principale barrière pour un missionnaire de culture grecque comme Paul était certainement la langue : « While Latin was spoken in the major cities, at least in part, and at times rather poorly, the 'Iberians and Celt-Iberians of Spain spoke their own languages'. (...) A large portion of the northern and western portions of the peninsula was not Latinized until long after Paul's time. » (p. 145-146). Les dialectes locaux demeurèrent même en usage dans les régions intérieures jusqu'au 6^{ème} siècle. Cette résistance à une « latinisation » laisse aussi supposer que les relations entre les autorités romaines et la population n'étaient pas des plus cordiales. Comme nous n'avons aucune évidence de la facilité de Paul à s'exprimer en latin, et encore moins dans les dialectes locaux qu'il rencontrerait en Espagne et dans lesquels il aurait pu être « politiquement plus prudent » de s'exprimer, on peut supposer que la barrière de la langue constituait un obstacle majeur à son projet missionnaire.¹¹⁴

On voit donc à quel point le projet d'aller vers l'Espagne représentait une foule de défis particuliers. Sans ses bases missionnaires habituelles qu'étaient les synagogues, sans le patronage de personnes influentes de l'endroit (patronage qui, de toutes façons, s'il était exercé par des membres du gouvernement romain local, n'aurait peut-être pas été bien vu de la part de la population), sans une langue commune dans laquelle s'exprimer ou sans l'assistance de traducteurs, l'évangélisation de l'Espagne se heurtait à des obstacles quasi insurmontables.¹¹⁵ Il fallait donc, en vue de cette mission, une préparation minutieuse qui contrastait certainement avec le caractère relativement improvisé des implantations

chrétiens.

¹¹³ La principale référence de l'auteur sur cette question est M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2^{ème} éd., Oxford, Clarendon Press, 1957 (1926). Jewett donne par la suite une série de références plus récentes qui confirment les grandes conclusions de Rostovtzeff (notes 22 et 23, p. 156-157).

¹¹⁴ L'auteur souligne qu'il n'y avait pas de traduction latine des Écritures hébraïques, ni des textes de l'évangile, de la liturgie ou des enseignements traditionnels. Selon lui, même à Rome, les Églises ont continué d'utiliser le grec jusqu'au milieu du 3^{ème} siècle.

¹¹⁵ Jewett dit d'ailleurs que, suite à l'empêchement pour Paul de réaliser son projet, il a fallu attendre au

antérieures de Paul. Selon Jewett, c'est possiblement ici que Phoébé entre en jeu.

1.5.2 Phoébé, "patronne" de la mission vers l'Espagne ?¹¹⁶

Paul recommande d'abord à la communauté romaine *αὐτὴν προσδέξασθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἀγγέλων*. Il me semble qu'il ne s'agit pas seulement ici d'une bonne hospitalité de nature sociale, ni même d'un accueil spécial réservé à une personne importante. La mention *ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἀγγέλων* implique un accueil chrétien destiné à une chrétienne : c'est la foi commune qui commande l'accueil demandé par Paul¹¹⁷. Le dévouement dont Phoébé a fait preuve devait lui valoir une considération particulière; je ne crois cependant pas que Paul ait d'abord voulu mettre l'accent sur les égards mondains mais plutôt sur l'ouverture de cœur et d'esprit qu'ils devraient manifester à son endroit « dans le Seigneur », ouverture et confiance qu'elle mérite à titre de *διάκονος*.

Paul poursuit en demandant de *παραστήτε αὐτῇ ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρῆζη πράγματι*. Il ne précise pas de quelles affaires il s'agit et laisse la demande d'assistance ouverte, laissant à Phoébé le soin de la préciser. Jewett souligne fort justement que le terme vague *πράγματι*, immédiatement suivi de l'expression *καὶ γὰρ... προστάτις*, laisse raisonnablement supposer que les « affaires » dont il est question sont en lien avec sa condition de *προστάτις* (p. 151), avec sa capacité sociale de « patronage ».

La première étape dans la tâche de Phoébé consistait certainement, non seulement à

²^{me} siècle pour voir s'implanter des communautés chrétiennes en Espagne (p. 147).

¹¹⁶ Le rôle de Phoébé proposé par Jewett et que je reprends ici n'est bien sûr qu'une construction hypothétique. Personne ne pourra jamais dire sans l'ombre d'un doute la mission exacte dont Phoébé était chargée. La seule certitude que nous ayons à son sujet réside dans les termes *διάκονος* et *προστάτις* que Paul utilise pour la qualifier; que l'hypothèse ici avancée tienne ou non, la nature de ces rôles demeure valable. Si je souscris à l'hypothèse de Jewett, c'est parce qu'elle tient compte des objectifs habituels de Paul dans ses recommandations, du contexte particulier de la mission vers l'Espagne et de la nature des fonctions de Phoébé.

¹¹⁷ Sur ce point, mon opinion diffère sensiblement de celle de Jewett qui croit plutôt que l'expression implique que Phoébé « ...should be received with honor suitable to her social class, her position as a congregational leader, her previous contributions to the christian mission, and her role in the missionary project envisioned in Romans. » (p. 150) Il me semble que les honneurs et « red carpet treatment » ne

« livrer » la lettre mais à en assurer la proclamation, la diffusion et l'explication au sein des différentes églises domestiques de Rome, comme c'était souvent le cas pour les porteurs de missives. Ce n'est pas pour rien que Paul souligne sa fonction de *διάκονος* auprès de l'église de Cenchrée. On a déjà suggéré que cette fonction pouvait comprendre des tâches d'enseignement. Il ne serait donc pas incongru que Phoébé soit appelée à expliciter plus avant certains points de la lettre. On sait aussi qu'un des grands axes argumentatifs de Romains est l'accessibilité au Salut à la fois pour les Juifs et les païens. Il y a donc dans cette lettre un plaidoyer en faveur de l'unité entre judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens, unité qui a pu être ébranlée lors du retour des judéo-chrétiens à Rome, après la levée de l'édit de Claude.¹¹⁸ Phoébé aurait donc ici une tâche d'enseignement, tout en essayant d'agir comme ferment d'unité entre les diverses factions chrétiennes qui pouvaient exister à Rome.

Après avoir instauré une certaine unité et un esprit de collaboration entre les chrétiens romains, Phoébé aurait pu jouir de leur concours concerté pour planifier la mission vers l'Espagne. Cela comportait un financement, la planification de moyens de transport, les contacts à établir, peut-être par l'entremise de gens influents à Rome, avec certaines personnes-clés en Espagne qui pourraient fournir à Paul une base missionnaire provisoire, de même que le recrutement d'interprètes qui pourraient accompagner Paul lors de son périple.¹¹⁹ Pour ce faire, Paul identifie un grand nombre de chrétiens qu'il salue et qualifie chaleureusement en Rm 16, 3- 15. Phoébé se retrouve là avec une liste impressionnante de « personnes-ressources », possiblement sur place ou dans l'entourage des chrétiens

sont pas dans la mentalité paulinienne.

¹¹⁸ Pour une discussion autour du thème de l'unité dans Romains, voir O. Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité*.

¹¹⁹ Jewett soutient qu'il existe un troisième volet à cette mission (p. 152), à savoir rassurer les chrétiens de Rome quant à la réputation de Paul qui a eu des démêlés avec les autorités, avec les judaisants, etc... De plus, l'entreprise de la mission espagnole pouvait s'avérer onéreuse; la position sociale et les moyens financiers de Phoébé rassureraient les Romains sur le sérieux de Paul et leur offrirait une garantie financière. Sur ces questions, je considère que Jewett pousse son hypothèse beaucoup trop loin, faisant de Phoébé une espèce de « super-femme » pouvant aplanir tous les obstacles à elle seule. Comment, par exemple, pourrait-elle avoir une réputation plus solide que Paul ? Après tout, c'est lui qui la recommande. Les deux fonctions retenues me semblent déjà de grande importance sans en faire en plus « l'avocate » de Paul. Je trouve que souvent, dans leur désir de valoriser les femmes, certains exégètes en mettent tellement qu'ils y perdent en crédibilité.

romains, qui pourront agir à titre de premiers collaborateurs à son endroit.

Cette reconstruction du rôle de Phoébé à Rome et des « affaires » qu'elle doit y mener conservent un caractère hypothétique. Personne ne pourra jamais savoir de façon certaine quelle était cette tâche. Mais cette hypothèse s'inscrit dans la logique des titres que Paul utilise pour la caractériser : une *διάκονος*, donc une ministre capable d'interpréter les diverses composantes de la foi chrétienne, capable d'expliciter les propos contenus dans la lettre de Paul; une *προστάτις*, donc une femme ayant certains moyens financiers, des contacts avec les autorités, une habitude à régler certains conflits et des problématiques à caractère juridique, le tout dans un esprit chrétien de charité, de service. C'est l'ensemble de ces caractéristiques qui me font croire qu'elle pouvait effectivement accomplir, avec d'autres collaborateurs, une tâche nécessitant contacts, doigté, planification et organisation, sans oublier les ressources monétaires ou la capacité d'en recueillir.

Comment maintenant harmoniser cette reconstruction avec la dynamique « patronage – clientèle » qui pouvait présider aux rapports entre Paul et Phoébé ? J'ai évoqué la possibilité que nous ayons affaire ici à une relation « patron – client » d'un type particulier, entre deux égaux, chacun ayant sa propre sphère d'influence. Pour introduire Phoébé, Paul utilise le verbe *συνίστημι* que Bauer, dans sa forme transitive et au présent, traduit par « présenter, introduire, recommander quelqu'un à quelqu'un d'autre »¹²⁰. Rien dans ce terme n'implique une soumission de la part de Phoébé. Elle n'est pas « envoyée » par Paul, comme un supérieur enverrait un subalterne. C'est une *προστάτις*, et qui plus est une *διάκονος*, qui accepte d'agir comme telle devant le besoin que Paul a pu lui manifester.

Dans cette logique, peut-on, comme je l'ai soutenu précédemment, voir dans cette recommandation un « retour d'ascenseur » de la part de Paul à l'endroit de Phoébé pour des faveurs passées ? Je crois que oui, peut-être pas pour des privilèges antérieurs cependant. Si Phoébé accepte de mettre ses capacités et ses ressources de tous ordres au service de Paul dans l'organisation de la mission vers l'Espagne, n'est-il pas normal que Paul mette à sa disposition sa propre sphère d'influence et tout son poids apostolique afin de lui faciliter

¹²⁰ W. Bauer, *Greek – English Lexicon*, p. 790.

la tâche au maximum ? Nous sommes, dans ces deux courts versets, les témoins privilégiés d'une relation entre deux disciples égaux, Paul et Phoébé, qui se complètent et se soutiennent pour le bien de la mission chrétienne. Cela nous permet également de voir comment une dynamique sociale comme celle du « patronage – clientèle » pouvait prendre une couleur particulière en contexte chrétien, une couleur aux traits d'égalité et de complémentarité.

Voici donc l'hypothèse que je soumets quant au rôle que Phoébé a pu être appelée à jouer au sein de la communauté romaine. Comme je l'ai déjà mentionné, aucune certitude ne peut être établie à ce sujet. Mais cette reconstruction n'est pas pour autant pure fantaisie : elle est en lien avec les projets exprimés par Paul, elle est cohérente avec les compétences de Phoébé également reconnues par Paul, elle est logique dans le cadre de la dynamique patronage-clientèle courante dans l'Empire romain à l'époque.

1.6 Phoébé: une femme, un ministère

Il reste maintenant à rassembler toutes les constatations qui émergent de cette étude pour mieux cerner le portrait global que l'on peut brosser de Phoébé et tenter d'en dégager un modèle ministériel théorique pouvant être éventuellement confronté à la réalité actuelle. C'est l'objet de la prochaine section.

1.6.1 Phoébé: la femme, la chrétienne, la ministre

Phoébé est très probablement, on l'a vu, une femme d'origine païenne, donc une pagano-chrétienne. L'origine mythologique du nom peut faire croire qu'elle est une affranchie. On ignore tout de sa réalité familiale ou conjugale : pas de père, de frère, de mari ou de fils mentionné en lien avec elle. C'est donc une femme jouissant vraisemblablement d'une certaine autonomie. Si des membres de sa famille sont chrétiens, ils ne semblent pas jouer un rôle de premier plan dans la communauté.

Elle est *διάκονος* de l'Église de Cenchrée. Elle œuvre donc dans le cadre d'une fonction officielle, au service de toute l'Église d'un lieu et semble attachée principalement à une communauté particulière. C'est la seule personne que nous connaissons dans cette communauté : son titre et la singularité de la mention permettent raisonnablement de penser qu'elle la préside, ou du moins qu'elle y joue un rôle de premier plan. On peut

croire qu'en exerçant la *διακονία*, elle assurait à la fois le ministère de la Parole (*i.e.* prédication et enseignement, possiblement accompagnée par des prophètes, des chrétiens parlant en langues et des interprètes, etc...) et peut-être même la présidence eucharistique. Elle s'est mise au service de la communauté de Cenchrée, elle en est devenue la ministre. Paul, en la recommandant avec tant de chaleur, sanctionne son autorité auprès de l'église de Cenchrée : cette autorité est reconnue, légitime et positive. Il la recommande aussi avec une affection semblable à celle qu'il manifeste à l'endroit de certains de ses principaux collaborateurs.

Elle assume aussi un rôle social qu'elle semble avoir mis au service de la communauté chrétienne, celui de *προστάτις*. Cela lui a possiblement permis d'œuvrer à titre de représentante juridique pour des chrétiens n'ayant pas la nationalité romaine, ce qui lui mérite sans doute le qualificatif de protectrice. Mais dans la dynamique « patronage – clientèle », le terme prend un sens plus large. Phoébé a ainsi pu être « patronne » de certains chrétiens, dont Paul selon ses propres dires, leur ouvrant son réseau social, leur offrant hébergement et ressources matérielles, les introduisant auprès des autorités pour faciliter leur action et, qui sait, les gagner à la foi chrétienne.

En analysant le contexte entourant la mission projetée par Paul vers l'Espagne, une hypothèse a surgi : celle que Phoébé ait pu être approchée par Paul pour agir comme *προστάτις* en regard de la mission vers l'Espagne. Phoébé aurait pu ainsi avoir à unifier les judéo et pagano-chrétiens de Rome afin de concerter les efforts de préparation de la mission espagnole. Avec l'aide de chrétiens que Paul identifie à la suite de la recommandation de Phoébé, celle-ci aurait eu à réunir les ressources financières, matérielles et humaines en vue de l'expédition. Ce faisant, elle continue à être *προστάτις* de la mission chrétienne en général et de Paul en particulier, tout en recevant de sa part le soutien de sa propre sphère d'influence. Leur collaboration nous met en présence de la co-responsabilité de ministres et d'apôtres entre eux lesquels, tout en gardant leur autonomie, pouvaient collaborer pour des projets d'évangélisation.

Après ce bref rappel, qui nous a permis de synthétiser toute l'information disponible découverte en Rm 16, 1-2, nous est-il maintenant possible de dégager de grandes lignes théoriques afin de modéliser le ministère qu'a pu accomplir Phoébé ? C'est ce que

j'essaierai de faire dans les lignes qui suivent.

1.6.2 Modèle ministériel théorique au 1^{er} siècle

Le modèle ministériel ici proposé se divise en deux catégories. La première partie traite d'abord des attitudes et de la manière d'accomplir le ministère. La seconde série de caractéristiques visera principalement les fonctions, les tâches proprement dites.

Dans un premier temps, Phoébé est recommandée par Paul. On ne devient pas ministre de son propre chef ou pour satisfaire son propre désir. Il existe une sorte de délégation, d'assentiment qui accompagne le ministère. On ne sait pas comment Phoébé s'est mise au service de l'église de Cenchrée à l'origine. De fait, on ne sait pas comment, au temps du ministère paulinien, les responsables de communautés et ceux qui exerçaient divers charismes étaient nommés. Il y avait vraisemblablement une manifestation quelconque qu'un don de l'Esprit fait à une personne, puis une reconnaissance de la part de la communauté et éventuellement d'une personne jouissant de la crédibilité de tous. Phoébé ne s'envoie pas elle-même¹²¹, c'est Paul qui l'envoie et qui demande du même souffle que lui soit accordé l'accueil et le support de la communauté. Pour s'assurer qu'on lui fasse bon accueil, Paul décrira ses mérites, les bases concrètes sur lesquelles on peut lui faire confiance. Il lui reconnaîtra une autorité, une crédibilité, dans le service de la communauté. Donc, dans un premier temps, un envoi vers et un accueil par la communauté locale, les deux basés sur des capacités vérifiées, sur une « autorité du service ».

L'envoi de Paul n'est en rien lié au sexe, ni à la situation familiale ou matrimoniale de Phoébé. C'est en tant que chrétienne dont le dévouement lui a mérité la reconnaissance qu'elle est recommandée et accueillie. Paul d'ailleurs ne fait jamais de cas du sexe d'un de ses collaborateurs. La formule baptismale de Gal 3, 28 a des conséquences dans sa manière d'identifier ses partenaires de mission : ce sont les charismes, la valeur humaine et chrétienne de ceux-ci qui importent et non des questions de sexe, de nationalité ou de statut social, toutes considérations de la chair et non de l'Esprit.

¹²¹ De la même manière, des chrétiens éminents, enseignants et prophètes, envoient Saul et Barnabas en

L'autonomie d'action est aussi une caractéristique qui se dégage de la recommandation. Paul ne spécifie pas la tâche exacte de Phoébé. Il dit simplement qu'elle aura des affaires à régler et qu'il faut l'assister. Pas de rapport mensuel au patron, puisqu'il a confiance en ses charismes, certainement des nouvelles cependant et un échange d'opinions. Autonomie, compétence et confiance sont les « conditions d'emploi » de Phoébé.

L'autonomie ne doit cependant pas être confondue avec l'indépendance. Phoébé n'est pas là pour « faire cavalier seul ». Les membres de la communauté sont là pour travailler à ses côtés et certains d'entres eux et elles seront possiblement des collaborateurs de première importance. Elle qui arrive de l'extérieur sera appelée à « faire communauté » avec les gens de l'endroit parce qu'elle est une sœur en Christ, tout en exerçant parmi eux un leadership certain. Tous ces collaborateurs, malgré les fonctions particulières de chacun, sont égaux entre eux et d'égale dignité.

En lien avec les fonctions maintenant, j'ai dégagé au fil de l'étude certaines avenues possibles quant aux tâches que Phoébé pouvait accomplir, tant à Cenchrée qu'à Rome.¹²² Le service de la Parole est le premier volet. La prédication et l'enseignement visent à la fois l'évangélisation initiale et la croissance de la foi dans une sorte de formation continue. Elle s'adresse à « ceux du dehors » à qui on veut offrir la possibilité de prendre contact avec une foi et le mode de vie qui en découle. Elle s'adresse aussi à « ceux du dedans » qui n'ont jamais fini d'approfondir la Parole de Dieu et de s'exercer à la mettre en pratique.

La seconde a trait à la fonction de présidence : présidence d'une communauté locale, des assemblées autour de la Parole et du repas du Seigneur. Une présidence qui s'assure que tous les besoins sont comblés. Une présidence qui se fait d'abord et avant tout « service » et qui s'exerce dans une attitude s'inspirant de celle du Christ serviteur.

Le troisième élément ne peut se résumer à copier la dynamique patronage – clientèle

Ac 13, 1-3.

¹²² Ces tâches ne se déduisent pas directement de Rm 16, 1-2, mais plus largement du concept de ministère et des fonctions de *diakonos*, glanés dans les autres lettres authentiques à l'aide de la critique de la rédaction; il en est de même pour le qualificatif *prostatis*, cerné plus précisément grâce à l'apport de l'analyse socio-critique.

propre au monde gréco-romain. On pourrait le rendre en termes actuels par une « présence au monde » à la fois dans son sens d'assistance mais surtout dans son volet d'action politique visant à améliorer les conditions de vie des membres de la communauté qui en auraient besoin.

Quant au mandat de Phoébé à Rome, selon les hypothèses précédemment mises de l'avant, je le qualifierais de l'ordre de la gestion, de la planification, de l'organisation. À Rome, l'entreprise est missionnaire. Mais toute évangélisation n'a-t-elle pas une caractéristique missionnaire, *i.e.* pas nécessairement envers des populations étrangères, mais dans son sens premier d'assurer la mission, qui n'est autre chose que l'annonce de l'Évangile ?

Si l'on résume les deux volets ci haut décrits, voici le modèle que l'on peut proposer et qui fut valable au 1^{er} siècle de notre ère, dans le contexte socioculturel de la communauté romaine.¹²³

Au niveau des attitudes et des conditions d'accomplissement du ministère¹²⁴ :

- Le ministère comporte une recommandation de la part d'une ou plusieurs personnes reconnues et est parfois accompagné d'un envoi¹²⁵
- Le ministère doit être validé par l'accueil de ceux et celles qui en seront les bénéficiaires
- Le ministère est basé sur la reconnaissance des capacités de la personne à l'exercer, sur ses charismes, dons de l'Esprit, et ses compétences
- Le ministère s'exerce avec autorité et crédibilité, dans une attitude de service
- Le ministère doit être confié sans discrimination liée au sexe ou à la condition sociale
- Le ministère doit s'exercer dans une autonomie d'action appréciable et dans un climat de confiance

¹²³ La théologie de Paul est essentiellement la même dans toutes ses lettres, bien qu'elle puisse évoluer parfois sous certains aspects. C'est ce qui me permet d'utiliser la vision paulinienne des ministères en général et du *diakonos* en particulier pour compléter les données de Rm 16, 1-2. Mais cette théologie est aussi nuancée par le *Sitz im Leben* des récipiendaires. C'est pourquoi le modèle que je propose est circonstancié, *i.e.* jonction entre théologie et milieu de vie.

¹²⁴ Il faut comprendre ici le mot ministère dans son sens le plus global, à savoir le ministère de l'Église dans son ensemble. Les fonctions y seront variées et toutes les tâches décrites dans la seconde section ne seront pas nécessairement assumées par la même personne.

¹²⁵ L'envoi est surtout approprié dans le cadre du ministère itinérant. La majorité des éléments du modèle peuvent s'appliquer à la fois au ministère itinérant, comme c'est le cas pour Phoébé lorsqu'elle se rend à Rome, et au ministère sédentaire, qu'elle devait exercer à Cenchrée.

- Le ministère doit s'exercer en collaboration, dans un esprit communautaire
- Le ministère, même s'il se compose de diverses fonctions, implique l'égalité et la dignité que tous ceux et celles qui y contribuent

Au niveau des diverses fonctions pouvant être comprises dans le terme ministère, qu'elles soient exercées par une ou plusieurs personnes¹²⁶ :

- Le ministère doit accorder une priorité au service de la Parole, dans ses tâches de prédication et d'enseignement
- Le ministère doit porter de concert l'évangélisation de nouveaux membres et le soutien de ceux qui font déjà partie de la communauté
- Le ministère comporte un volet de présidence qui s'exerce à différents niveaux par une ou plusieurs personnes : présidence de la communauté; présidence des assemblées; présidence du mémorial que constitue le « Repas du Seigneur »
- Le ministère doit se préoccuper des conditions concrètes de vie des membres de la communauté
- Le ministère demande une certaine organisation pragmatique qui s'assure d'avoir les ressources nécessaires à la mission

La courte liste que je viens d'énumérer n'épuise certes pas toutes les facettes du ministère global de l'Église du 1^{er} siècle. Mais elle regroupe les caractéristiques que j'ai pu déduire du ministère de Phoébé, en Rm 16, 1-2 et dans le corpus paulinien. De ces caractéristiques, j'ai dégagé un modèle théorique. Il importe maintenant de savoir si ce « modèle » décrit simplement le ministère de Phoébé, ou s'il se valide en le confrontant à la pratique de Paul envers ses autres collaborateurs. C'est ce à quoi je veux m'attarder.

Dans ses lettres, celui-ci mentionne ses collaborateurs à plusieurs reprises. Parfois, il le fait juste en passant, pour les saluer ou transmettre leurs salutations.¹²⁷ Parfois aussi, il les envoie en émissaires et les recommande aux bons soins de la communauté. Voyons quelques exemples. En 1 Co 16, 10-11, il invite les Corinthiens à accueillir Timothée. Qu'en dit-il ? Il leur demande de veiller sur lui, de ne pas le mépriser et de lui fournir les

¹²⁶ Je rappelle que cette deuxième série de caractéristiques n'est pas surtout issue de Rm 16, 1-2, mais de l'analyse des termes *diakonos* et *prostatis*, tel qu'expliqué note 122, p. 46.

¹²⁷ C'est le cas en Rm 16, 3-16, où il salue et louange des gens, mais sans les recommander comme tel. De même en 1 Co 16, 17-20; Phil 4, 21-22. Parfois, on retrouve aussi la mention de collaborateurs en ouverture de lettre, où ceux-ci apparaissent comme co-envoyeurs de la missive, comme en 1 Co 1, 1; 2 Co 1, 1; Phil 1, 1, etc...

moyens de revenir à ses côtés. Il le recommande donc, non pour une mission car on peut croire que Timothée est déjà en mission itinérante auprès de diverses églises, mais pour un accueil temporaire. Paul demande que cet accueil soit validé par des gestes concrets de la part de la communauté. Pour le mériter, il fait valoir que Timothée travaille à l'œuvre du Seigneur, comme lui : on en déduit donc que, à la suite de Paul, il exerce une mission confiée par le Seigneur, sous la mouvance de l'Esprit. De même, s'il travaille « comme Paul », c'est avec une certaine autorité, une responsabilité assumée, dans une relative autonomie. De plus, l'apôtre affermit « l'autorité » de son protégé, sa crédibilité, en recommandant que personne ne le méprise. Il demande l'aide de la communauté à son endroit, faisant ainsi valoir l'importance de « l'esprit communautaire ». Le fait qu'il soit homme ne semble ni augmenter ni diminuer sa crédibilité. Finalement, Paul le considère comme son égal et ne semble pas non plus le poser en supérieur face aux membres de la communauté corinthienne. Quant aux fonctions, comme il ne l'envoie pas en mission à Corinthe et qu'il ne semble pas y avoir de tâche particulière à y accomplir, on ne peut déduire précisément en quoi elles consistaient. Cependant, comme l'apôtre semble considérer le ministère général de Timothée de manière similaire au sien, le service de la Parole, l'évangélisation et la présidence en font certainement partie. De même, il se préoccupe que ce dernier ait les ressources suffisantes pour le rejoindre; l'activité missionnaire de Timothée doit donc s'exercer avec un soutien matériel suffisant.

En Phil 2, 19-24, toutes les observations précédentes se trouvent confirmées alors que Paul parle de l'envoyer à Philippe afin de recevoir de leurs nouvelles. L'apôtre louange ses capacités, à quel point il prend souci des chrétiens de Philippe, comme il défend les intérêts du Christ et non les siens. À ses côtés, dans un esprit communautaire et dans l'égalité, Timothée s'est mis au service de l'Évangile. Paul souligne ici sa responsabilité, sa crédibilité, son attitude de service authentique dans la proclamation de la Parole et l'évangélisation. On constate que, dans des contextes tout à fait différents, le modèle dérogé de Phoébé se confirme en regard de Timothée.

Paul s'étend aussi sur la mission de Tite, en 2 Co 8, 16-24, qui, avec deux autres frères qui nous demeurent inconnus, collaborent avec Paul pour le service de la collecte. L'apôtre souligne avec quel empressement il apporte son concours. Il mentionne également que le zèle dont Tite fait preuve est un don de Dieu à son cœur, mettant ainsi en évidence son

esprit de service, ses charismes et le sens de la communauté qui l'anime. Il souligne que le disciple est son compagnon et collaborateur, dans une égalité parfaite; le fait qu'il soit un homme ne semble comporter ni avantage ni inconvénient. Il invite les Corinthiens à accueillir Tite et les deux autres frères, à la mesure de sa fierté à leur endroit. Quant à la mission, elle s'attarde aux conditions concrètes de vie des membres, puisque l'on parle ici du service de la collecte. Paul souligne d'ailleurs que lui-même et ses collaborateurs, dont Tite, mettent un point d'honneur à exercer cette mission bien concrète avec responsabilité et crédibilité, tant face à Dieu que vis-à-vis des chrétiens. Avec cet autre collaborateur paulinien, nous constatons que le modèle dégagé de Phoébé se vérifie une seconde fois, avec des nuances bien sûr car les situations sont différentes, mais dans l'essentiel des attitudes et des conditions d'accomplissement du ministère.

Aux côtés de Timothée et Tite, d'autres collaborateurs méritent notre attention. Ainsi, en 1 Co 16, 15-18, Paul recommande à la communauté d'obéir à Stéphanas et sa famille. Dans cette « famille », il n'y a certainement pas que des hommes; or il ne dit pas d'obéir « aux hommes de la famille de Stéphanas », mais à toute la famille, hommes et femmes. L'apôtre les recommande donc, espérant un accueil de sa demande et une reconnaissance de la part des Corinthiens. Il se sont dévoués au service des saints, donc de l'ensemble des chrétiens. Paul reconnaît leur valeur (aux v. 17-18, il réfère à Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus). Il reconnaît aussi l'esprit de service et l'esprit communautaire dont ils ont fait preuve, au sein des chrétiens de Corinthe. En demandant qu'on leur obéisse, il reconnaît leur autorité, mais une autorité de service. Il demande aussi qu'on obéisse à toute personne (et non tout homme) qui partage leur peine. On a donc ici un ministère de service en général. Paul ne mentionne pas de fonction précise mais puisqu'il recommande l'obéissance, on suppose que ce n'est pas seulement de service matériel dont il est question, mais probablement d'enseignement, de présidence de quelque sorte. Peut-être la communauté se réunit-elle chez Stéphanas puisque le ministère semble impliquer toute sa famille. Quoi qu'il en soit, il est question ici d'un ministère en un lieu fixe, pour une communauté précise et qui semble s'apparenter à celui qu'a pu exercer Phoébé, particulièrement auprès de l'église de Cenchrée. Encore une fois, notre modèle semble se valider.

Prenons un dernier exemple, et non le moindre. En Phil 2, 25-30, Paul renvoie à la

communauté un de ses membres qu'on lui avait envoyé comme soutien : Épaphrodite. L'apôtre retourne auprès d'eux celui qu'en toute égalité il appelle « mon frère », mon « compagnon de travail et de combat ». Il leur recommande de l'accueillir dans la joie, soulignant qu'il mérite leur estime puisqu'il a risqué sa vie pour l'œuvre du Christ et pour contribuer, au nom des Philippiens, au service de Paul. Il a sans doute mis en œuvre des charismes que l'Esprit lui a octroyé pour être ainsi capable de risquer sa vie; il a certes fait preuve de responsabilité pour ne pas se détourner de sa mission dans l'adversité, ce qui lui vaut la crédibilité des membres de la communauté; on sent la confiance que Paul a pour lui. De même, Épaphrodite se soucie de ce que les siens ont appris sa maladie et souhaite les revoir pour les rassurer, manifestant par là un esprit communautaire évident. On sait peu de choses sur sa mission, mais, comme il accompagnait Paul, il collaborait certainement à son ministère de proclamation de la Parole, d'enseignement et d'évangélisation. Une autre fois, on retrouve une manière d'exercer un ministère qui correspond au modèle dégagé de Phoébé.

Quatre collaborateurs ! Quatre manières d'être en mission tout comme Phoébé ! À la lumière de ce court examen, je crois que l'on peut considérer le modèle dégagé de Phoébé comme valable, surtout en ce qui a trait aux attitudes et aux conditions d'accomplissement du ministère, les fonctions pouvant quant à elles varier selon les contextes. Ce modèle est en effet confirmé par l'exemple d'autres collaborateurs de Paul qui ont exercé leur mission propre dans le même esprit, en mettant en œuvre leurs charismes, qu'ils soient hommes ou femmes. Cette validation nous légitime à continuer de réfléchir à partir du modèle dégagé de l'expérience de Phoébé.

On pourrait, à cette étape, être tenté de dire : « Voilà ce qu'il faut faire aujourd'hui ». Mais, au 21^{ème} siècle, on ne peut pas tout bêtement refaire les choses comme au 1^{er} siècle. Un modèle ne peut pas être simplement transposé à une autre époque.¹²⁸ Cependant, si

¹²⁸ A. Gignac, *Juifs et Chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9-11*, (Sciences bibliques – Études 9), Montréal, Médiaspaul, 1999, souligne bien qu'il y a plus à gagner en respectant l'identité propre à chaque époque : « Or, la différenciation historique qui empêche l'identification fusionnelle des problématiques, celle d'hier et celle d'aujourd'hui, est la condition de possibilité de la démarche. (...) ...la différenciation historique rend nécessaire l'interprétation critique en ce qu'elle dissipe la tentation de copier servilement le passé et nous provoque ainsi à inventer. » (p. 75). L'auteur se positionne ici sur la manière d'opérer un dialogue entre Juifs et

l'on ne peut refaire la même chose que Paul, le temps ayant passé et le contexte ayant changé, on peut **voir les réalités à sa manière, faire comme lui-même a fait**, en ce qu'il a su adapter sa Tradition selon les circonstances et les enjeux de son temps. On peut aussi **penser comme lui**. Non pas, « avoir les mêmes idées que lui », mais « penser de la même manière que lui ». Ainsi, « pour nous, Paul sera plus un maître à penser qu'un maître à pensées ». ¹²⁹ Comment donc « penser comme lui », sinon en remontant à la source de son action, à sa motivation profonde. Le modèle ministériel mis en action par Paul au sein de la communauté romaine par l'intermédiaire de Phoébé est certes contextualisé par la situation du moment. Mais il est d'abord tributaire d'une vision, la vision paulinienne de *l'être chrétien*, laquelle est sous-jacente à toutes ses options ministérielles, aussi bien que pastorales d'ailleurs. C'est cette vision que j'essaierai maintenant de dégager.

1.7 La vision paulinienne de *l'être chrétien*

Les modèles ne sont pas immuables. Par contre, les principes théologiques qui les sous-tendent peuvent demeurer valides à travers le temps et les cultures. Quelques textes nous suffiront pour établir les grandes lignes de cette vision paulinienne de *l'être chrétien*. J'utiliserai d'abord des passages de cette même lettre qui envoie Phoébé en mission auprès des Romains : Rm 6 et 8, pour ensuite mesurer l'implication de l'énoncé doctrinal de Gal 3, 28. ¹³⁰

1.7.1 *L'être chrétien en Romains 6*

En Rm 6, Paul présente le chrétien comme quelqu'un qui est totalement assimilé au Christ. Il affirme d'abord, aux v. 3-11, que tous ceux qui sont baptisés dans le Christ le sont dans sa mort, pour ensuite ressusciter avec lui ¹³¹. En mourant avec le Christ, nous

chrétiens. La manière d'aborder les options ministérielles requiert le même présupposé méthodologique.

¹²⁹ Selon le magnifique jeu de mots de A. Gignac, *ibid.*, p. 78.

¹³⁰ Cette section est une mise en application de la critique de la rédaction telle que définie en introduction, note 1, page 4. Je me sers de différents passages pauliniens pour éclairer l'attitude de Paul envers Phoébé, fondant ainsi sa pratique pastorale et communautaire sur ses propres principes théologiques énoncés dans ses lettres authentiques.

¹³¹ Plusieurs auteurs considèrent que ce chapitre présente la vision plus complète du baptême du corpus paulinien; à partir des données ici contenues, certains croient que l'on peut élaborer une théologie du

mourons avec lui au péché; en vivant avec lui, c'est pour Dieu que nous vivons. Fitzmyer souligne que dans cette partie du chapitre, les verbes sont conjugués au présent¹³². Paul y affirme des certitudes fondamentales quant aux conséquences du baptême.¹³³ Dans les v. 12-23 par contre, Paul utilise l'impératif : il incite ses lecteurs à tirer de leur baptême les conséquences qui s'imposent. Une cohérence éthique se dégage lorsque l'on est mort au péché : on ne peut plus vivre dans le péché.¹³⁴

L'adhésion de foi et la décision librement prise et manifestée de se mettre au service de l'amour de Dieu et non plus du péché signifient donc qu'à la suite de Christ et grâce à lui, le croyant peut choisir de mourir au péché et de vivre pour Dieu en Christ. Ainsi, le chrétien est assimilé au Christ; il partage son sort, ses options, sa vie nouvelle.

Une des premières caractéristiques de l'être chrétien est donc cette assimilation au Christ. *L'être chrétien* s'inscrit dans une dynamique de justice, de grâce, libéré du péché et participant à la vie nouvelle en Christ. C'est une assimilation qui présuppose la foi, qui est librement consentie, qui entraîne un comportement éthique au service de Dieu et de la justice.

baptême selon Paul : E. Käsemann, *Commentary on Romans*, London, SCM, 1980, p. 160-164; P. Stuhlmacher, *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Louisville, Westminster Press, 1994, p. 90-93. Il faut cependant avouer que là n'est pas le propos de Paul qui cherche plutôt à montrer les impacts existentiels et éthiques du baptême chrétien. Comme c'est *l'être chrétien* qui m'intéresse ici, je m'attarderai moins aux conséquences éthiques de la vie en Christ.

¹³² J.A. Fitzmyer, *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, (The Anchor Bible 33), New York, Doubleday, 1993, p. 444. Tout en reconnaissant la relation entre les deux parties du chapitre par l'usage de l'indicatif –vs- impératif, l'auteur croit que les v. 12-23 s'intègrent mal au reste de la lettre.

¹³³ Paul veut tant insister sur l'assimilation au Christ qu'il ajuste son vocabulaire en conséquence. Tel que mentionné dans O. Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité...*, p. 68, à quatre reprises, aux v. 4, 5, 6 et 8, il choisit d'utiliser la préposition *σύν* comme préfixe des verbes ou expressions verbales décrivant la relation du croyant au Christ afin de marquer l'identité du destin. Ainsi, au v. 4, *συνετάφημεν αὐτῷ*, signifiant : *nous avons été ensevelis avec lui, co-ensevelis*; au v. 5, *σὺμφυτοὶ γεγόναμεν*, *nous sommes devenus une même plante, une « co-plante »*; au v. 6, *συνεσταυρώθη*, *crucifiés avec, donc co-crucifiés*; finalement, au v. 8, *συζήσομεν αὐτῷ*, *nous vivrons avec lui, nous co-vivrons*. Le choix des mots, la force des images soulignent à quel point l'assimilation est totale, voire identitaire.

¹³⁴ Ainsi, H. Ponsot, *Une introduction à la lettre aux Romains*, (Initiations), Paris, Cerf, 1988, p. 109, considère aussi qu'aux v. 1-11 Paul nous livre ses fondements théoriques alors qu'aux v. 12 ss, il en tire les conclusions éthiques.

1.7.2 *L'être chrétien en Romains 8*

Voyons maintenant ce qu'il en est d'une seconde caractéristique de *l'être chrétien* que Paul nous livre en Rm 8. Paul a établi que, par le baptême, le croyant est assimilé au Christ, meurt au péché et vit pour Dieu. Mais l'argumentation est incomplète. En effet, comment cette assimilation au Christ par le baptême prendra-t-elle racine dans la vie du croyant ? Comment le baptême accomplira-t-il ce que la loi n'a pas réussi ? En fait, l'insuffisance de la loi résidait dans le fait qu'elle était extérieure au cœur de l'humain. Elle lui indiquait un chemin sans lui donner la force de le suivre. **La nouveauté de *l'être chrétien* réside dans le fait qu'il est habité par le Souffle du Christ, qu'il respire du même Souffle, ce qui lui confère le dynamisme nécessaire pour vivre la même vie.**

C'était l'espoir exprimé par le prophète Ézéchiel (Ez 36, 26-27) que Dieu mette son Souffle dans l'être humain, afin que celui-ci puisse vivre des préceptes divins. En Jésus Ressuscité, fait Christ et Seigneur du Souffle divin qu'il a rendu disponible aux croyants (Ac 2, 32-33), Paul reconnaît l'accomplissement de l'espérance juive. C'est ce Souffle de Dieu, répandu par le Christ, qui habite dans le chrétien (Rm 8, 9-11). **C'est ce Souffle qui nous rend fils et filles aux côtés du Christ** (Rm 8, 12-17). C'est aussi lui qui nous habilite, en conséquence de cette nouvelle nature, à un comportement éthique sous le régime du Souffle et non plus de la chair ou de la loi.¹³⁵ C'est le Souffle qui nous assimile au Christ.

Cependant, Paul se hérissera de colère en se rendant compte que certains chrétiens se refusent à vivre sous le dynamisme intérieur du Souffle pour s'en remettre à une loi extérieure qui ne donne pas la force nécessaire pour vivre au quotidien l'assimilation à Christ. Cette déviation lui donnera l'occasion de préciser une autre implication de *l'être chrétien*. C'est l'objet de notre dernière affirmation doctrinale : Gal 3, 28.

¹³⁵ J.A. Fitzmyer, *Romans*, p. 445, cite les propos de Lietzmann en disant : « Where life in the Spirit is operative, there is no longer room for legal prescriptions. The person to whom God has given his Spirit is no longer approached by him from without with casuistic legal demands. Whoever walks by the Spirit does of himself what God's precepts would demand because the Spirit is pointing the way for him. » (Cité de H. Lietzmann, *An die Römer*, p. 71)

1.7.3 L'être chrétien en Galates 3, 28

L'apôtre rappelle d'abord que ce n'est pas la loi qui justifie, mais la foi en Christ. De la même manière qu'en Romains, Paul affirme que le chrétien est assimilé au Christ : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi. » (Gal 2, 20). Il ajoute ensuite que c'est par la foi que les croyants de Galatie ont reçu le Souffle (3, 2) : encore ici, l'adhésion de foi est première. Mais contrairement à ce qu'on retrouve en Romains, il ne parle pas encore ici du baptême. Les Galates ont écouté le message de la foi et ont reçu le Souffle¹³⁶. De même, tous les signes dont ils ont été les témoins sont dus à la manifestation du Souffle par eux et en eux (3, 3-5). La loi n'a agi, pendant toute cette période depuis la promesse à Abraham, que comme un surveillant, révélant le péché aux pécheurs (Gal 3, 6-24; Rm 7, 7), en attendant la justification amenée par le Christ qui libère de la loi.

Paul arrive au sommet de son argument en affirmant que **les baptisés en Christ ont revêtu le Christ** (3, 27). Il renforce son image de Rm 8, 29 où les baptisés devenaient « conformes à l'image de son Fils ». Ici, ils ont revêtu le Christ, comme un vêtement, une seconde peau. C'est ainsi que tous sont littéralement « habillés » du Christ¹³⁷. Comment pourrait-il encore y avoir de différence entre les Juifs et les Grecs, entre les esclaves et les hommes libres, entre les hommes et les femmes (Gal 3, 28) ?¹³⁸ Ce ne sont plus des motifs éthiques qui exigent l'unité mais l'assimilation à Christ qui est devenue quasi

¹³⁶ Ceci n'exclut pas du tout que le Souffle ait été répandu au cours d'un baptême. Le discours de Paul met simplement l'emphase sur l'adhésion de foi comme condition nécessaire à la réception du Souffle, le baptême n'en étant que le signe extérieur. Le signe du baptême reviendra en Gal 3, 27.

¹³⁷ Le verbe grec retrouvé ici est *ἐνεδύσασθε, ἐνδύω*, signifiant « habiller », mettre un morceau de vêtement. Au figuré, il signifie « prendre les caractéristiques, les vertus, les intentions de quelqu'un », ou encore « être revêtu d'une puissance d'en haut » (Bauer, p. 264)

¹³⁸ C. Osiek, « Galatians » dans C.A. NEWSOM et S.H. RINGE, eds, *The Women's Bible Commentary*, Louisville, Westminster – John Knox, 1992, p. 335, souligne cinq interprétations pour Gal 3, 28 : 1) Une affirmation d'émancipation de la femme avant-gardiste et par ailleurs en contradiction avec 1 Co 11, 2-16; 14, 34-35; 2) Une formule baptismale utilisée pour le baptême des nouveaux chrétiens; 3) Une référence nostalgique à l'ordre de la Création mais non à celui ayant prévalu depuis la Chute et qui n'est d'aucune utilité pour les relations humaines de l'époque; 4) Une anticipation de la vie future que la vie sous le régime de la grâce rend possible dès maintenant, abolissant les divisions; 5) Un aperçu de la vie à venir, qui n'a aucun impact sur la vie actuelle, que ce soit au temps de Paul ou aujourd'hui. Selon moi, il est fort possible que Gal 3, 28 soit une formule baptismale, mais nonobstant cette possibilité, si l'on confronte Gal 3, 28 avec les autres écrits de Paul, entre autres Rm 16 et 1 Co 7, on y retrouvera plutôt les sens compris dans les catégories 1 et 4 de Osiek. La possible contradiction avec 1 Co 11, 2-16 et 14, 34-35 résulte, à mon avis, d'une mauvaise compréhension de ces deux derniers textes. Pour plus d'explications, voir la note 20, p. 108.

ontologique, d'où l'obligation d'égalité. Assimilés à Christ, animés du Souffle du Christ, revêtus de Christ, les chrétiens entre eux ne sont plus soumis aux divisions inhérentes à l'ordre de la chair. Ils sont unis par quelque chose de plus grand, de plus profond qui annihile toute ségrégation humaine et culturelle, quelle qu'elle soit.¹³⁹ *L'être chrétien* est libre face à une loi extérieure car il est animé du Souffle (Gal 5, 1). Mais c'est une liberté « qui ne donne aucune prise à la chair » et qui, dans l'amour, nous met « au service les uns des autres » (Gal 5, 13).

On voit donc que *l'être chrétien* chez Paul n'est pas d'abord un honneur ni un privilège. C'est une nature nouvelle, une modification fondamentale de l'être humain qui ne vit plus sous le régime de la chair mais sous la gouverne du Souffle de Dieu. **Le chrétien, la chrétienne est assimilé au Christ. Il est habité par le Souffle de Dieu qui fait de chacun un fils, une fille, aux côtés de Christ. Chaque baptisé a désormais revêtu le Christ, est « habillé » de Christ. C'est cette nature commune qui aplanit les inégalités, qui fonde l'égalité, qui abolit toute discrimination, qui oblige à l'accueil et au respect des charismes indépendamment du fait d'être homme ou femme, qui interdit de traiter une personne comme une inférieure.** En conséquence de cette nature nouvelle, *l'être chrétien* adopte un comportement éthique cohérent avec celui du Christ, avec qui il est « co-plante », co-crucifié, co-enseveli, co-vivant (Rm 6, 4-8).

Il nous reste maintenant, à l'aide de ces principes théologiques fondamentaux, à confronter le modèle théorique dégagé de l'expérience contingente et située vécue par Phoébé au 1^{er} siècle.

1.8 Confrontation du modèle avec la vision paulinienne de *l'être chrétien*

En conclusion de ce chapitre, il importe de se demander : l'attitude de Paul face à l'activité ministérielle de ses collaborateurs est-elle cohérente avec sa vision de *l'être chrétien* ? Retrouve-t-on ses principes théologiques dans sa propre pratique ? C'est ce que je désire maintenant vérifier en retournant au modèle théorique dégagé de la figure

¹³⁹ Voir à ce sujet R. Fabris, *Les femmes dans l'Église primitive*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, p. 74, cité dans *Voix de femmes*, p. 190, pour qui la solidarité qui assimile tous les baptisés « ... à la condition du Fils unique de Dieu définit la nouvelle identité des personnes. »

ministérielle de Phoébé, en 1.6.2. Je le ferai en posant deux questions :

- Certains éléments du modèle dégagé de Phoébé sont-ils en contradiction avec l'un ou l'autre principe théologique ci haut identifié ?
- Certains éléments du modèle dégagé de Phoébé incarnent-ils de façon particulièrement probante l'un ou l'autre principe théologique ci haut identifié ?

Abordons d'abord la première question, dont la réponse est assez simple. Les éléments du modèle que j'ai dégagés de la pratique de Phoébé n'entrent pas en contradiction avec la vision théologique paulinienne de *l'être chrétien*. Nulle part le modèle ne fait état d'attitudes ou d'activités contraires au fait d'être assimilé à Christ et qui ne s'inscriraient pas dans une dynamique de justice et de grâce. Nulle part, le modèle n'entre en contradiction avec le rôle implicite du Souffle dans l'action des membres de la communauté, individuellement et collectivement, et de ses ministres. Nulle part, le modèle ne supporte la division, l'inégalité, l'aliénation ou l'égoïsme. Ce n'est pas très surprenant, avouons-le. Paul n'adopterait pas une vision de *l'être chrétien* tout en recommandant quelqu'un et en lui confiant des tâches contraires à cette vision ou ayant à s'exercer en rupture avec ses principes théologiques fondamentaux. En fait, le modèle est une conséquence pastorale et éthique de sa vision de *l'être chrétien*. Il en est la mise en œuvre dans l'organisation communautaire, la définition du ministère et le comportement de celles et ceux qui l'exercent. Mais, examinons maintenant la seconde question afin de discerner si certains éléments de cette mise en œuvre ont une valeur plus fondamentale.

Pour ce faire, je vais reprendre un à un chacun des énoncés du modèle en me demandant s'il incarne clairement et sans ambiguïté l'un ou l'autre principe régissant *l'être chrétien*. Il ne s'agit pas ici d'écarter certains éléments d'un modèle qui a existé et sur lequel nous n'avons plus de prise aujourd'hui. La question traitée vise plutôt à mettre en relief, si cela s'avère possible, quelques-unes des caractéristiques du modèle comme « incarnation » particulièrement révélatrice de l'un ou l'autre aspect de *l'être chrétien*. Si nous trouvons de telles caractéristiques, il faudra voir, à une étape ultérieure, si elles ne peuvent pas être reprises et actualisées dans une modélisation pour aujourd'hui. Débutons par l'analyse des attitudes et des conditions d'accomplissement du ministère.

- **Le ministère comporte une recommandation de la part d'une ou plusieurs personnes reconnues et est parfois accompagné d'un envoi :** Cet élément du modèle

relève plus de la manière de confier une responsabilité que d'un principe théologique fondamental. Façon de faire possiblement nécessaire au plan anthropologique, elle peut varier selon les époques, les cultures et les contextes et ne peut être retenue ici.

- **Le ministère doit être validé par l'accueil de ceux et celles qui en seront les bénéficiaires :** Encore une fois, il peut être anthropologiquement et psychologiquement souhaitable de faire ainsi. Mais si tous les chrétiens ont « revêtu Christ », cet accueil ne va-t-il pas de soi ? Si tous les baptisés sont assimilés au Christ et vivent de son Souffle dans leur comportement éthique, comment pourrait-on ne pas les accueillir ? Bien sûr, nous sommes encore dans les limites du « pas encore », d'où la légitimité d'une validation du ministère par l'accueil des membres de la communauté. Mais cela ne peut illustrer de façon idéale *l'être chrétien*.
- **Le ministère est basé sur la reconnaissance des capacités de la personne à l'exercer, sur ses charismes, dons de l'Esprit, et ses compétences :** Nous touchons enfin ici l'une des caractéristiques fondamentales de *l'être chrétien* chez Paul, à savoir l'octroi du Souffle. Un ministère, s'il se veut le reflet du désir de Dieu pour une communauté donnée, doit être attribué en fonction des charismes octroyés par le Souffle de Dieu.
- **Le ministère s'exerce avec autorité et crédibilité, dans une attitude de service :** D'une certaine manière, la responsabilité et la crédibilité vont de soi lorsque l'on exerce un ministère en lien avec les charismes reçus du Souffle de Dieu. Mais ils font également partie, entre autres, de toute fonction publique et ne caractérisent pas *l'être chrétien* de façon très particulière. Je crois qu'il faut plutôt s'attarder ici à l'attitude de service qui, dans la vision paulinienne de *l'être chrétien*, n'est certes pas une option car elle découle de l'assimilation à Christ, du fait d'être revêtu du Christ-serviteur. Pour notre propos, je retiendrais donc ici l'attitude de service comme une incarnation privilégiée de *l'être chrétien*.
- **Le ministère doit être confié sans discrimination liée au sexe ou à la condition sociale :** Ici encore, nous avons un élément incontournable de *l'être chrétien*, libellé de façon limpide en Gal 3, 28. Aucune pratique discriminatoire n'est chrétienne, puisque tous et toutes ont revêtu Christ.
- **Le ministère doit s'exercer dans une autonomie d'action appréciable et dans un climat de confiance :** On peut supposer que dans une communauté où règnent l'amour, l'égalité, où tous sont au service de Dieu et de la justice, ces éléments doivent être présents. Mais ils ne sont pas constitutifs de *l'être chrétien* en eux-mêmes.
- **Le ministère doit s'exercer en collaboration, dans un esprit communautaire :** L'esprit communautaire est fondamental dans la manière paulinienne d'envisager la vie des chrétiens. L'amour, le service mutuel, l'usage des charismes subordonné à l'édification communautaire (Rm 14, 1-15, 6; 1 Co 14, 1-25), tout cela impose une vision du ministère au service du bien commun, d'un esprit communautaire, sans donner prise au régime de la chair qui suscite entre autres « ... jalousie, emportements, rivalités, dissensions, factions » (Gal 5, 20), auxquels on pourrait ajouter pouvoir, protection des acquis, orgueil, etc...
- **Le ministère, même s'il se compose de diverses fonctions, implique l'égalité et la dignité que tous ceux et celles qui y contribuent :** Encore une fois, on se retrouve

devant un incontournable de *l'être chrétien* qui rejoint l'absence de discrimination précédemment évoquée. Comment des êtres tous également assimilés au Christ, porteurs de son Souffle et ayant revêtu le Christ pourraient-ils être inégaux entre eux ou être traités de façon indigne ? On a donc ici un autre fondement de *l'être chrétien*, qui dépasse d'ailleurs les seules personnes contribuant au ministère pour s'étendre à tous les chrétiens sans exception.

Attardons-nous maintenant à quelques-unes des diverses fonctions dégagées de la figure ministérielle de Phoébé et pouvant être comprises dans le terme « ministère » :

- **Le ministère doit accorder une priorité au service de la Parole, dans ses tâches de prédication et d'enseignement :** Pour Paul, l'annonce de l'Évangile, le service de la Parole sont le cœur de la mission. Mais, il faut bien l'avouer, *l'être chrétien* tel que dégagé des passages étudiés ne parle en rien des tâches communautaires. Paul abordera ces questions, entre autres en 1 Co 12-14, de même qu'en Rm 12. De fait, selon les époques, les cultures et même les traditions religieuses, les accents à privilégier peuvent s'avérer différents. C'est pourquoi, quoique fondamental, la prédication et l'enseignement de la Parole ne sont pas considérés ici comme essentiels au déploiement de sens de la notion d'être chrétien.
- **Le ministère doit porter de concert l'évangélisation de nouveaux membres et le soutien de ceux qui font déjà partie de la communauté :** Paul n'établit pas de distinctions entre ceux qui sont chrétiens depuis longtemps et les nouveaux arrivés. On a revêtu Christ, on est habité de son Souffle et cela suffit. Bien sûr, dans une organisation communautaire concrète, l'accompagnement pourra différer. Mais au niveau des principes théologiques, cette distinction devient caduque.
- **Le ministère comporte un volet de présidence qui s'exerce à différents niveaux par une ou plusieurs personnes : présidence de la communauté; présidence des assemblées; présidence du mémorial que constitue le « Repas du Seigneur » :** Encore une fois, nulle description de tâches dans le modèle paulinien. Le fait d'avoir une « présidence » à certains niveaux relève encore du mode organisationnel qui peut varier. De la vision paulinienne de *l'être chrétien*, on ne peut que déduire deux implications : la présidence ne doit s'octroyer qu'à celui ou celle qui en a reçu le charisme; aucune autre discrimination de quelque nature que ce soit ne peut s'exercer.
- **Le ministère doit se préoccuper des conditions concrètes de vie des membres de la communauté :** Dans l'énoncé de ses principes, Paul dit constamment que l'option pour Dieu de l'être humain assimilé au Christ, porteur de son Souffle et habillé de Christ doit se traduire dans un comportement éthique bien concret. Ce comportement doit être sous le signe de l'amour, de l'égalité, du service et de la liberté. Il me semble que la préoccupation pour les conditions de vie des membres de la communauté se situe dans cette ligne. À ce titre, le souci des plus pauvres, des plus faibles, des plus malades, des plus démunis de diverses manières n'est pas une option aléatoire liée à une époque ou une culture particulières. Il fait partie de l'essence même de *l'être chrétien*.
- **Le ministère demande une certaine organisation pragmatique qui s'assure d'avoir les ressources nécessaires à la mission :** Si on demandait à Paul quelles sont les

ressources nécessaires à la mission, il nous répondrait certainement « le Souffle du Christ ». Mais il n'est pas sans s'assurer lui-même du bon fonctionnement des communautés, il veille à ce que des personnes de confiance animent la vie des églises locales, il organise la collecte pour l'église de Jérusalem, opération des plus pragmatique, même si elle a un fondement communautaire. On ne peut conduire une entreprise sans un minimum d'organisation et de ressources. Mais celles-ci varieront en fonction des contextes. Elles ne sont certainement pas un principe théologique sous-jacent à *l'être chrétien*.

La fidélité à la conception paulinienne de *l'être chrétien* m'a fait opérer une importante épuration du modèle dégagé de la pratique de Phoébé. Non que les éléments écartés ne soient plus pertinents. Ils sont simplement contingents aux conditions dans lesquelles son ministère s'est exercé. Il n'est pas dit non plus que certains d'entre eux ne puissent être valables à une autre époque et dans des circonstances différentes. Mais ceux qui sont retenus sont une incarnation presque littérale des principes doctrinaux pauliniens à côtés desquels on ne peut passer sous peine d'être en rupture avec *l'être chrétien* tel que conçu par Paul. Rappelons une dernière fois ces « incontournables » en les regroupant sous la forme d'une définition¹⁴⁰ : **« Le ministère doit être octroyé aux personnes ayant reçu de Dieu le charisme de l'exercer, et ce dans une attitude de service et dans un esprit communautaire. Il doit être confié sans discrimination de quelque nature qu'elle soit et en reconnaissant l'égalité et la dignité de tous. Il doit s'exercer dans le souci constant des conditions de vie concrètes des membres de la communauté. »**

Comme on le voit avec cette définition, c'est sa vision de *l'être chrétien* qui oriente l'action de Paul, qui est sous-jacente à l'organisation qu'il met en place dans ses communautés et au choix de ses collaboratrices et collaborateurs. Le modèle dégagé de Phoébé s'impose donc sur la base de deux séries de contraintes de natures différentes : des contraintes communautaires circonstanciées liées au contexte particulier de la mission en tel lieu et à telle époque; des contraintes théologiques immuables, valables à toutes époques, en tous lieux et en toutes circonstances.¹⁴¹ C'est sur ces dernières que nous

¹⁴⁰ Je rappelle que la définition peut être considérée comme une jonction entre trois éléments : la théologie de Paul et sa vision de *l'être chrétien*; sa propre pratique pastorale et communautaire; le ministère tel que vécu par Phoébé.

¹⁴¹ La définition précédemment formulée comporte à la fois des énoncés à caractère doctrinal (ministère lié aux charismes, sans discrimination, dans l'égalité) et d'autres à caractère pastoral et éthique (service,

pouvons édifier des modèles pour aujourd'hui; c'est avec ces dernières que nous devons comparer les principes théologiques qui sous-tendent nos pratiques actuelles.

Au cours de ce long chapitre, j'ai scruté la personne de Phoébé : ses fonctions, ses qualités, la manière dont Paul pouvait la considérer. De figure passagère au sein de deux versets trop souvent ignorés, Phoébé est devenue l'image d'une manière d'exercer un ministère ecclésial au 1^{er} siècle. J'en ai dégagé un modèle théorique qui fut par la suite confronté à la vision paulinienne de *l'être chrétien*. Alors que le rôle de Phoébé est contingent à un contexte particulier, la vision paulinienne de *l'être chrétien* qui la sous-tend est basée sur des principes théologiques fondamentaux et immuables. La confrontation a permis de mettre en évidence certains éléments du modèle qui conservent encore une valeur pour aujourd'hui, puisqu'ils sont une incarnation particulièrement précise des dits principes théologiques.

J'invite maintenant la lectrice et le lecteur à un saut de vingt siècles afin de porter notre attention sur le vécu des agentes de pastorale du Québec, en ce début de 21^{ème} siècle. Nous serons ainsi à même de constater si le modèle qu'on peut en dégager et surtout la vision de *l'être chrétien* qui le sous-tend sont semblables à ceux qu'on retrouve chez Paul.

esprit communautaire et conditions de vie). Cependant, les deux types d'énoncés qui en font partie découlent des contraintes théologiques immuables.

CHAPITRE 2

LES AGENTES DE PASTORALE AU QUÉBEC, AUJOURD'HUI

Dans les pages qui suivent, je voudrais présenter les grandes lignes de ce qu'est l'expérience des agentes de pastorale du Québec d'aujourd'hui. Ayant été moi-même agente de pastorale durant quatre ans, deux ans dans une paroisse et deux ans dans une unité composée de trois paroisses, j'y ai vécu de très grandes joies en même temps que de profondes insatisfactions. Je ne veux cependant pas limiter mes remarques à mon expérience personnelle : celle-ci est trop limitée, à la fois par qui je suis, par le milieu où j'ai œuvré, de même que par les personnes avec qui et auprès de qui j'ai travaillé. Je ne désire pas non plus faire d'enquête sociologique sur le vécu des agentes de pastorale en général, ni sur celui des agentes de mon propre environnement, car ma spécialisation est d'ordre exégétique et non praxéologique : une telle enquête aurait pris une envergure disproportionnée comparativement au reste de l'étude et nécessité des compétences qui ne sont pas de mon ressort¹. Cependant, après avoir identifié différents aspects de ma pratique, j'ai eu recours à deux ouvrages québécois récents traitant la problématique², le premier analysant d'ailleurs un milieu pastoral similaire au mien. Ces études faites dans les règles de l'art m'ont fourni des données reflétant le contexte ecclésial québécois récent, données beaucoup plus exhaustives que si j'avais moi-même réalisé l'enquête. J'ai pu ainsi confronter ma pratique pour réaliser que mon vécu était le reflet de celui de tant d'autres expériences de femmes en pastorale. Les deux ouvrages consultés sont donc à la fois reflets, échos et compléments de ma propre pratique.

Avant de débiter, je désire faire une mise au point que je qualifierais à la fois d'ordre

¹ De la même manière, certains points de ma démonstration auraient pu s'accompagner d'une réflexion ecclésiologique ou sacramentelle approfondie. J'ai choisi délibérément de demeurer surtout au niveau de l'expérience et de la réflexion afin que mon mémoire ne se noie pas dans une multitude de disciplines et perde ainsi sa spécificité exégétique. Par contre, je trouve important que ma démonstration précédente ouvre sur la vie de notre Église actuelle pour que l'exégèse prenne vie aujourd'hui.

² J.-M. Charron et J.-M. Gauthier, éd., *Entre l'arbre et l'écorce. Un monde pastoral en tension*, (Cahiers d'études pastorales 14), Montréal, Fides, 1993; L. Baroni, Y. Bergeron, P. Daviau, M. Lagüe, *Voix de femmes. Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995.

idéologique et méthodologique . Dans notre Église³ d'aujourd'hui, il y a des ministères, non pas féminins, mais laïcs, bien que dans les faits ceux-ci soient majoritairement exercés par des femmes. Ils sont peut-être moins une source de tension pour les hommes que pour les femmes cependant. Ceux-ci ont en effet plusieurs possibilités qui s'offrent à eux : presbytérat, diaconat permanent, vie religieuse ou ministère laïc. Pourtant, des femmes ressentent parfois un appel comparable à celui de ceux qui deviendront prêtres; mais elles sont limitées aux seules possibilités de vie religieuse ou de ministères laïcs, du fait qu'elles sont femmes. Le ministère d'agente de pastorale est, il faut bien l'avouer, de second ordre tant dans l'imaginaire des chrétiens que dans la hiérarchie ecclésiale : il n'est pas toujours appelé ministère d'ailleurs. Je reviendrai sur ces questions. Le point important ici est que je ne traiterai pas les ministères laïcs masculins : sous certains aspects, ils sont inclus dans le débat traitant des ministères féminins; mais surtout, les hommes n'ont pas de portes qui leur sont automatiquement fermées parce qu'ils sont hommes⁴. C'est essentiellement le lot de certaines femmes de ressentir un appel vocationnel qui ne puisse s'exprimer pleinement. C'est pourquoi je m'attarderai presque exclusivement à l'expérience féminine des ministères laïcs. Mais je reconnais l'immense valeur du travail que des hommes exercent en pastorale. De plus, je ne minimise aucunement les problèmes qu'ils peuvent y vivre, qu'ils leur soient propres ou partagés avec leurs collègues féminines.⁵

Ces considérations préliminaires étant établies, la description qui va suivre traitera des

³ J'utilise le terme « Église », non dans le sens de « peuple de Dieu » auquel je souscris, mais plutôt dans celui d'Institution (comme ici), Magistère ecclésial, ou encore autorité romaine, selon le contexte. Je procède ainsi pour alléger le texte.

⁴ Je ne néglige cependant pas le fait que leur choix à eux aussi est limité par une autre norme ecclésiale, en l'occurrence l'obligation du célibat. Mais il serait trop ambitieux de vouloir traiter ici cette autre question.

⁵ Les problèmes vécus par les hommes laïcs en pastorale tendent d'ailleurs à corroborer l'intuition qu'on n'assiste pas d'abord à des rivalités « hommes / femmes » dans l'Église; c'est ce qu'on aurait pu croire alors que les agents laïcs étaient à toutes fins pratiques seulement des femmes. Le fait que certains hommes agents de pastorale éprouvent des difficultés similaires à leurs collègues féminines incite à penser qu'on se retrouve plutôt dans un rapport de forces « clercs / laïcs ». Si l'on entend plus de réactions venant des femmes, c'est probablement qu'elles œuvrent en pastorale depuis plus longtemps, qu'elles sont plus nombreuses et qu'elles ont peut-être une façon différente de ressentir et gérer les conflits. Ceci aurait à être vérifié. Par contre, l'ouvrage *Voix de femmes...*, p. 115, note 32, souligne suite à un témoignage de femme : « Le chapitre précédent cite quelques exemples de prêtres aux prises avec une condition masculine qui se cherche. Les répondantes identifient les nombreuses peurs qui envahissent le monde clérical. » Il est impossible de savoir si cette proportion est la même que dans l'ensemble de la société où de nombreux hommes ont du mal à se redéfinir devant l'affirmation des

« grandeurs et misères » du ministère d'agente de pastorale dans le Québec d'aujourd'hui, afin d'en identifier les principales caractéristiques. Par la suite, comme je l'ai fait pour Phoébé, je tenterai de dégager un *modèle théorique* illustrant ce vécu québécois actuel. Dans un troisième temps, j'essaierai d'identifier la *vision de l'être chrétien* qui est sous-jacente à la mise en place d'une telle catégorie de « travailleuses ecclésiales⁶ ». ⁷

2.1 Grandeurs et misères du ministère d'agente de pastorale⁸

Une réalité comporte souvent deux facettes : un côté positif suscitant joie, valorisation, espérance parfois; un côté plus sombre fait de tracasseries, d'obstacles, voire de rejet. Le vécu des travailleuses en Église ne fait pas exception. En lisant les études, en entendant les commentaires de ces femmes, on a parfois l'impression que les aspects négatifs prennent toute la place. Or, rien n'est plus faux. J'oserais même dire que l'essentiel est très positif : les gens, la mission, la force de l'Esprit, l'appel à servir. Ce qui est négatif pourrait se résumer à ceci : tout ce qui empêche de vivre l'essentiel, tout ce qui est incohérence entre Parole, paroles et actes. Attardons-nous donc un moment aux aspects de la pratique des femmes qui sont sources de joie et d'espérance.

2.1.1 La face "espérance"

Pour la très grande majorité des femmes oeuvrant en pastorale, la motivation la plus profonde réside dans l'appel que leur adresse l'Évangile : un appel à vivre ses interpellations dans le quotidien, mais aussi et surtout un appel à partager, à transmettre

femmes.

⁶ J'utilise le terme « travailleuses ecclésiales » pour mettre en relief les aspects « rémunération », « travail officiel », « mandat ou autorisation de l'évêque », et « comptes à rendre ». Je pourrai parfois utiliser l'appellation « agente de pastorale » qui prendra la même signification. Mais le terme « travailleuse » sous-entend aussi une qualité professionnelle, une formation pertinente et une responsabilité allant de pair. Je veux aussi établir une distinction avec les bénévoles à qui on pourrait accorder une rémunération symbolique mais qui ne portent pas la responsabilité pastorale d'un milieu.

⁷ On remarquera que la structure ici proposée est, dans ses grandes lignes, la même que celle du chapitre précédent, l'observation de la pratique actuelle équivalant aux sections 1.1 à 1.5. C'est à partir d'ici que la méthode du « parallélisme » devient plus évidente.

⁸ Afin d'être cohérente avec les considérations préliminaires que je viens d'énoncer, et pour alléger le texte, le féminin inclura le masculin dans toute la description qui suit.

l'Évangile qu'elles ont reçu.⁹ N'est-ce pas là d'ailleurs l'essentiel de la mission de l'Église, alors que les sacrements, les ministères, les structures n'en sont, à différents niveaux, que des modalités ? Cet appel est ressenti subjectivement, à travers la vie, les talents, les possibilités. Mais pour qu'il devienne appel à servir en Église, il se doit d'être confirmé par un appel objectif. Les femmes l'identifient souvent et principalement comme une reconnaissance des gens de la communauté, bien plus que comme une nomination venant de l'évêque par exemple. L'une d'elles dira : « Ce sont les communautés qui doivent dire si tu portes tel charisme ». ¹⁰ Sans cette appel ressenti comme un élan, une exigence intérieure incontournable, plusieurs femmes ne demeureraient certainement pas dans un milieu où elles ont à se battre trop souvent. ¹¹

L'intérêt premier de la majorité des travailleuses en Église réside certainement dans les personnes qu'elles ont à servir. Leur priorité, leur plus grande joie, c'est d'être auprès des gens, d'assurer une présence dans le concret de leurs vies, de leurs défis, de leurs misères, des enjeux auxquels ils sont confrontés dans la culture actuelle. J'ai toujours cru que le principal atout des femmes engagées en Église réside dans le fait de partager des conditions de vie communes avec l'ensemble du peuple de Dieu. Non que le prêtre n'ait pas de vie « normale ». Mais il faut bien avouer qu'il n'est pas aux prises avec certains défis quotidiens de l'existence tels : assurer l'entretien ménager, éduquer des enfants, entretenir une relation harmonieuse avec son conjoint, faire face à la monoparentalité, conjuguer travail et famille, assumer la planification des naissances au sein du foyer, etc... Les femmes laïques, travailleuses en Église, ont à conjuguer avec les mêmes défis que ceux des gens auprès de qui elles sont en service, ce qui en fait pour certaines personnes des interlocutrices plus crédibles. Pour ce faire, les travailleuses en Église choisissent souvent d'être d'abord « présence gratuite au vécu » ¹². Elles ont ce réflexe de voir l'Évangile à l'œuvre dans la vie, même si les acteurs eux-mêmes n'en sont pas toujours conscients.

⁹ Toute cette notion de l'appel est fort bien développée dans *Voix de femmes*, p. 153-159.

¹⁰ *Ibid.*, p. 158.

¹¹ Avec le recul, c'est probablement cette absence de vocation réelle qui m'a fait quitter le travail pastoral après seulement quatre ans. Ma vocation propre relève probablement plus de la recherche, de l'étude et peut-être de l'enseignement. C'est du moins la perception que j'en ai à cette étape de ma vie.

¹² Expression retrouvée dans *Voix de femmes...*, p. 174. On verra plus loin que cette « présence gratuite » n'est pas toujours jugée très rentable ou qu'elle entre parfois en conflit avec d'autres activités « obligées ».

Leur rôle consiste ainsi à révéler au peuple de Dieu comment il est « signe d'Évangile ».

Parfois aussi, cette présence prendra une couleur de solidarité avec les exclus, les marginalisés, parce que la tolérance de l'injustice est contraire à l'Évangile : de ceci, les femmes ont une conscience aiguë. Mais dans tous les cas, « nous assistons ici au mouvement de décentrement de l'intra-ecclésial pour un recentrement sur le service du monde dans son ambiguïté ». ¹³ C'est dans ce monde qu'elles veulent « dire Dieu », qu'elles cherchent et trouvent les signes du Souffle de l'Esprit, parfois beaucoup plus qu'à l'intérieur des structures ecclésiales, malheureusement.

Les relations des travailleuses en Église sont le plus souvent harmonieuses avec l'ensemble des autres agents laïcs, les collaborateurs, les membres de la communauté. Les conflits, lorsqu'ils existent, sont de l'ordre des difficultés inhérentes aux relations humaines en général et ne soulèvent pas de problèmes particuliers. Nous verrons plus loin que les relations avec le clergé sont souvent plus problématiques.

Un autre point positif est l'ouverture au changement des baptisés, du moins chez un grand nombre d'entre eux. L'expérience prouve qu'il faut faire confiance aux gens des communautés. Ceux-ci sont souvent beaucoup plus ouverts en général que l'on pourrait le croire et avec une information adéquate et limpide, en leur donnant une possibilité de parole qui ait du poids, on peut faire de grands pas. Ne sont-ils pas déjà partie prenante d'un monde en constante mutation ? Même chez les plus âgés, on remarque souvent une ouverture surprenante; peut-être la sagesse pousse-t-elle à relativiser ce qu'on a longtemps considéré essentiel ? Dans les processus d'évolution, ce qui mine la confiance des gens, ce n'est pas tant le changement lui-même, mais nos manières de faire : le manque de transparence ou encore cette mauvaise habitude en Église de ne pas mettre les enjeux clairement sur la table. C'est aussi cette tendance à déguiser la vérité, à la donner par petite bribes, comme si nous étions des privilégiés qui ont toujours une longueur d'avance sur les « paroissiens ordinaires » à qui on ne doit pas en dire trop. À quand une véritable « collégialité » au sein d'une communauté ? Les changements doivent se faire en tenant compte des sensibilités d'un milieu, mais la peur de heurter ne doit jamais servir d'alibi à

¹³ *Ibid*, p. 176.

nos propres craintes.

Par comparaison avec ce que je viens d'énoncer, les pratiques des femmes ont leur originalité, peut-être parce qu'elles n'ont pas de précédent traditionnel derrière elles qui conditionne leur façon de faire. Même si la plus grande partie de leur temps se situe dans des pratiques intra-ecclésiales (initiation chrétienne et sacramentelle, préparation de célébrations, etc...)¹⁴, souvent à leur propre désarroi, leur manière de vivre ces engagements témoigne d'une vision ecclésiologique différente. Ainsi, les agentes de pastorale favorisent beaucoup le travail en équipe, en coresponsabilité, de sorte qu'elles travaillent principalement à « mettre des gens ensemble », à animer leur réflexion, à coordonner leur agir. De cette manière, elles permettent aux bénévoles et autres membres du milieu de prendre parole, de décider avec d'autres, de mettre en œuvre une participation responsable au sein de la communauté. Ces travailleuses contribuent donc, lentement mais sûrement, sans bruit, à changer des traditions, à modifier des pratiques bien ancrées parce qu'elles ont une autre vision de la vie ecclésiale, une vision souvent plus proche de la réalité dépeinte dans l'Évangile. Leur premier et principal point d'ancrage n'est pas la structure ecclésiale ni l'obéissance à une autorité, mais l'interpellation évangélique. Elles portent moins le poids d'une Tradition séculaire et, conséquemment, se sentent peut-être plus libres d'en digresser.

L'arrivée des femmes dans le milieu ecclésial typiquement masculin ne s'est pas faite sans heurts.¹⁵ Si aujourd'hui une grande proportion du personnel pastoral est laïc et féminin en plusieurs diocèses¹⁶, les conditions d'exercice de leur pratique ont aussi connu

¹⁴ On note d'ailleurs le déchirement de plusieurs à être obligées à tant de tâche intra-ecclésiales alors que le désir de répondre aux nombreux besoins d'ordre plus social est ressenti comme une urgence. Voir à ce propos *Entre l'arbre et l'écorce...*, p. 143-145.

¹⁵ Il faut d'ailleurs noter que l'arrivée des femmes dans les divers lieux professionnels traditionnellement réservés aux hommes se heurte à des difficultés similaires à celles que rencontrent les travailleuses en Église.

¹⁶ En 1993, les projections quant au personnel pastoral du diocèse de Saint-Jérôme pour l'an 2000 avançaient une possibilité que les femmes (religieuses ou laïques) constituent environ 70% du personnel pastoral. Les prêtres représenteraient 9% du personnel et les diacres permanents, moins de 5% (*Entre l'arbre et l'écorce...*, p. 29). La réalité est un peu différente dans un autre diocèse, celui de Saint-Hyacinthe : pour l'année pastorale 2000-2001, si on ne tient compte que du personnel actif et oeuvrant en paroisse (ce qui exclut les offices diocésains et le monde scolaire majoritairement féminin), 41% des agents sont des prêtres, 39% sont des laïcs parmi lesquels 72% sont des femmes; ajoutons aussi que 20% de ce personnel est composé de diacres permanents ayant divers lieux d'insertion. Autre fait à noter, il y

d'importantes améliorations. Ainsi, les femmes affirment que leur travail est plus apprécié et reconnu de la part de leurs collègues masculins : on leur fait davantage confiance. De même, le travail en équipe prend plus de place. Plusieurs équipes presbytérales ont d'ailleurs cédé la place à des équipes pastorales où prêtres et agents laïcs travaillent de concert.¹⁷ Finalement, de nouvelles pratiques voient le jour, pratiques plus participatives, sous le signe de la collaboration.¹⁸ À ces améliorations « sur le terrain » il faut ajouter des progrès au plan structurel. Par exemple, dans plusieurs diocèses, ce sont des laïcs, très souvent des femmes, qui assument la coordination pastorale d'une paroisse ou d'une unité pastorale. Certaines assument des postes de gestion au sein des diocèses. De plus, aux côtés du lectorat et de l'acolytat encore réservés aux hommes, certains diocèses sont actuellement en réflexion pour instituer d'autres ministères qui puissent être assumés par des laïcs, hommes et femmes; ces ministères seraient liés entre autres au service de la Parole, de la prière et de la catéchèse.¹⁹ D'autres milieux offrent des accompagnements particuliers aux agentes et agents de pastorale; ceux-ci sont des lieux d'échange et de partage qui brisent l'isolement et permettent d'évacuer certaines frustrations ressenties au fil de la pratique. Finalement, plusieurs assemblées diocésaines réunissent maintenant l'ensemble des intervenants pastoraux, qu'ils soient clercs ou laïcs.²⁰

Comme on le voit, les occasions de rendre grâce sont nombreuses et variées. Elles tournent beaucoup autour des attitudes, des priorités accordées, de la cohérence entre le message professé et les actions concrètes. Arrêtons-nous maintenant au côté plus sombre de la pastorale...

a plus de prêtres retraités que de prêtres actifs. (Données recueillies auprès du responsable des ressources humaines du diocèse en mai 2001).

¹⁷ Comment pourrait-on continuer à maintenir des « équipes presbytérales » alors qu'en réalité on retrouve souvent un seul prêtre pour plusieurs paroisses ? La réalité du nombre force aussi les changements.

¹⁸ On retrouve des illustrations de ces trois catégories d'avancées dans *Voix de femmes...*, p. 52.

¹⁹ De fait, certaines activités de cet ordre ont déjà cours. L'institution de nouveaux ministères ne ferait, dans bien des cas, qu'officialiser la pratique. À ce sujet : Comité épiscopal des ministères de l'Assemblée des évêques du Québec, *Au service de la mission : des ministères variés et solidaires*, (L'Église aux Quatre Vents), Montréal, Fides, 1999, p.24-25.

²⁰ On verra cependant plus loin que certaines de ces avancées sont des armes à deux tranchants et peuvent comporter autant d'inconvénients que d'avantages.

2.1.2 La face "obscurité"

À côté de tous les aspects positifs que nous venons de décrire, il y a les côtés plus négatifs de la pratique des femmes en Église. Si certains sont de simples irritants, la plupart des points soulevés donnent lieu à des questionnements de fond ou soulignent des incohérences grossières entre la pratique ecclésiale et le message évangélique. C'est à ces tristesses que je m'attarde maintenant.

Un premier constat concerne l'arrivée des femmes en pastorale. Il faut bien reconnaître qu'on a cherché à les recruter pour certaines tâches de suppléance en paroisse devant le vieillissement et la diminution des effectifs presbytéraux, de même que pour mieux faire face à des besoins accrus et changeants.²¹ Il est dommage qu'en Église, les choses avancent trop souvent par obligation. On fait des changements parce que les circonstances nous y obligent et non parce que c'est juste. Cette obligation a été la porte d'entrée des femmes dans la structure ecclésiale et non la justice et la reconnaissance de l'égalité fondamentale et de l'égalité de dignité des hommes et des femmes.²² L'Église a été à la remorque de l'évolution de pensée de la société, chez nous principalement à l'occasion de la révolution tranquille. Pourtant, ni Jésus ni Paul n'ont agi de cette manière, par nécessité. Au contraire, dans la société patriarcale de l'époque, ils ont agi à contre-courant pour faire ce qui leur semblait juste.²³ L'Église a manqué une occasion d'être prophétique.

Par ailleurs, une agente de pastorale partageait ainsi sa perception de la fragilité des acquis : « Parachutez 5000 prêtres sur le Québec et, d'ici quelques années, il n'y aura plus une seule jupette dans les presbytères »²⁴. C'est peut-être une exagération, mais ce serait à voir. Les agentes de pastorale sont des « ministres »²⁵ de second ordre : elles n'ont aucune

²¹ On retrouve une rétrospective intéressante de cette évolution pour le diocèse de Saint-Jérôme dans *Entre l'arbre et l'écorce...*, p. 19-38. Rappelons que les femmes œuvraient déjà dans le monde scolaire ou comme bénévoles en initiation sacramentelle, donc auprès des enfants, ou dans les œuvres caritatives. Leur apport était réel, précieux, mais toujours un peu en marge de la structure ecclésiale.

²² Une de mes professeuses, reprenant une image biblique, disait : « L'Esprit travaille comme il peut avec des hommes à la nuque raide ».

²³ Je crois l'avoir clairement démontré en ce qui concerne Paul. Une lecture, même superficielle, des évangiles identifie le même type d'attitudes chez Jésus. De nombreux auteurs consultés en font état.

²⁴ J'ai entendu ces propos dans une paroisse en banlieue de Montréal.

²⁵ Plusieurs se considèrent « ministres », mais très peu, sinon aucune, ne portent ce titre. L'expression courante « ministre de la communion » ne sous-entend pas le même sens que le celui du « ministre » qui exerce un « ministère » officiel dans l'Église.

« grâce particulière » qui atteste de leur capacité à remplir une fonction; elles ne peuvent accomplir toutes les tâches inhérentes à la vie d'une communauté. Si on avait le choix, ou si on devait choisir, entre un nombre suffisant de prêtres qui peuvent tout faire et des laïcs qui ne peuvent qu'assumer une partie des tâches, à qui irait la préférence²⁶ ? D'ailleurs, dans l'imaginaire de certaines personnes et même chez une minorité d'agentes, les travailleuses en Église ne sont là que pour « aider les prêtres »²⁷. Alors que je discutais avec des paroissiens sur la possibilité que des agentes soient mandatées pour présider des baptêmes ou des mariages, l'une d'elles m'a rétorqué : « Vous n'aurez jamais ce que les prêtres ont, malgré tous vos diplômes ! ». Les résistances sont encore énormes chez certaines personnes. Ceux qui jouissent de la crédibilité des membres de la communauté (ou de certains de ses membres), en l'occurrence les prêtres, devraient promouvoir la présence des laïcs engagés et leur pertinence dans le paysage ecclésial. Ce serait un premier pas vers une véritable collégialité clercs-laïcs.²⁸

J'ai déjà souligné, au niveau des acquis, l'avènement du travail en équipe pastorale dans les paroisses. Mais il ne faut pas penser que tout est réglé pour autant. Ainsi, on doit reconnaître que le partage du « pouvoir décisionnel »²⁹ réel dépend encore de la bonne volonté du prêtre en place ou de sa capacité personnelle à le partager. De nombreuses agentes en témoignent.³⁰ L'excuse facile pour le prêtre responsable est parfois de dire :

²⁶ Par exemple, on peut penser à un manque de ressources financières obligeant les marguilliers d'une paroisse à faire un choix.

²⁷ *Voix de femmes...*, regroupe les travailleuses en Église sous cinq profils, selon leurs attitudes face aux normes ecclésiales et à leur façon d'incarner leur pratique. Aux p. 103-111, l'ouvrage définit ces agentes qui se considèrent elles-mêmes comme utiles pour « aider les prêtres » sous le vocable de « profil d'assimilation ». Elles constituent 6 % des répondantes de l'enquête. Dans le même ordre d'idée, en 1990, un groupe de femmes a mené une enquête auprès de 180 travailleuses en Église de France. On y trouve la même perception alors que, soulignant que les paroissiens apprécient le service des femmes en Église, l'enquête révèle que ceux-ci les considèrent comme « une présence en l'absence du prêtre. » (p. 81). On retrouve l'ensemble des résultats dans Collectif, *Femmes en responsabilité dans l'Église. 180 femmes prennent la parole*, (Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique 9), Paris, Desclée, 1992.

²⁸ Il faut d'ailleurs noter que plusieurs le font, en paroles et en actes. Par ailleurs, d'autres promeuvent la valeur des agentes de pastorale dans leurs paroles et en public, mais certains de leurs gestes ou attitudes les contredisent.

²⁹ « Pouvoir » n'étant pas compris ici dans son sens à connotation plus négative d'autorité et de puissance, mais simplement comme capacité d'agir, de décider.

³⁰ « Comme membre de l'équipe, je me sens obligée d'accepter des choses avec lesquelles je suis en désaccord et sur lesquelles je n'ai aucune prise. Parce que, même s'il y a de réels efforts pour essayer d'être démocratique, les mentalités, elles, restent autocratiques. On te dit que tu peux décider au même

« S'il y a des mécontents, qui va recevoir les commentaires négatifs ? » Or, je crois que les travailleuses en Église sont prêtes à partager autant les prises de décision que leurs conséquences. Le refus de certains prêtres n'est parfois qu'un prétexte pour garder un certain pouvoir qui est en train de leur échapper. La collégialité en actes n'existe pas encore et il faut avouer que l'Institution ne la promeut pas avec ardeur. Tant qu'au sein d'une « équipe » pastorale, le prêtre ne sera pas considéré comme un agent de pastorale parmi d'autres, la situation sera soumise à la bonne volonté des personnes et le pouvoir décisionnel demeurera en bout de ligne la prérogative du prêtre.

C'est probablement pourquoi, à côté d'une minorité qui se déclare satisfaite, un grand nombre de travailleuses en Église soulignent avec tristesse les difficultés relationnelles qu'elles éprouvent avec les membres du clergé.³¹ Il ne s'agit pas ici de juger, de porter des blâmes : les prêtres sont des êtres humains limités, tout comme les agentes avec qui ils travaillent, et peuvent très bien éprouver des difficultés devant ce qui est en train de devenir pour eux un changement d'identité. Mais les difficultés n'en sont pas moins réelles. Certaines témoignent de conflits continuels, d'autres d'autoritarisme ou de paternalisme. Un certain nombre parle plutôt de « compétition » : elles se retrouvent devant des prêtres parfois moins à jour théologiquement, qui se sentent menacés par ces femmes capables de discuter de façon au moins aussi articulée qu'eux tout en défendant des visions théologiques différentes. L'une d'elles résume très clairement le sentiment d'impuissance de plusieurs : « Par quel bout vous prenez ça quelqu'un qui a peur ? »³²

Un autre constat, qui laisse terriblement songeur, est celui de l'attribution de certaines tâches selon les fonctions plutôt que selon les charismes. En effet, dans une communauté,

titre que les prêtres, mais quand vient le temps des divergences, l'égalité n'est plus aussi réelle et vraie... » (*Voix de femmes...*, p. 53)

³¹ Dans l'enquête *Femmes en responsabilité...*, p. 56-57, à la question : « Quels sont les éléments de blocage ou d'échec ? », 15,5% des répondantes disaient éprouver des blocages avec les prêtres; 17% désignaient l'inertie des structures; 23% le manque de coopération; 23% l'inertie des personnes; finalement, 19% affirmaient que la place de la femme était peu reconnue (chaque répondante pouvait souligner plus d'un aspect). De plus, dans l'analyse des résultats, on peut lire : « Les prêtres semblent figurer en tête des éléments de blocage ou d'échec : décisions prises sans consultation, mauvaise coordination ou information. » (p. 99).

³² *Voix de femmes...*, p. 32. Cette réalité est très bien décrite dans le même livre, p. 31-32. De même, *Entre l'arbre et l'écorce...*, p. 75.

les agents laïcs assument souvent des tâches en lien avec leurs charismes ou leurs affinités particulières et c'est heureux. Mais lorsque l'on touche les sacrements ou encore la célébration dominicale, alors les charismes ne jouent plus. Pour illustrer, ce n'est pas parce qu'un homme est prêtre (ou diacre) qu'il a nécessairement le don de la prédication. Ce n'est pas parce qu'un prêtre est curé ou modérateur qu'il est automatiquement celui qui a le plus de talents pour gérer les rapports avec les assemblées de fabrique. Les exemples pourraient se multiplier. Nous avons la chance d'être en un temps d'Église où les intervenants sont multiples. Pourquoi ne pas reconnaître en chacun et chacune les dons de l'Esprit qui pourraient être mis de façon plus fructueuse au service de la communauté ? Je connais un prêtre qui un jour a demandé d'être relevé de ses fonctions de curé : cette charge n'était pas dans ses charismes et, même si aux yeux de ses collègues cela pouvait sembler un recul, il a choisi d'être fidèle à lui-même. Il se met au service de la communauté plutôt à travers la présidence de célébrations liturgiques pour lesquelles il a un réel talent. J'ai parfois le sentiment qu'à trop s'être institutionnalisée, l'Église a perdu la capacité de se laisser porter par l'Esprit qui distribue ses dons comme il l'entend et non pas selon les titres et les organigrammes. L'important n'est-il pas d'être signifiants pour les chrétiens en quête de sens ?³³ De toutes manières, encore au-delà des structures, est-ce que ce n'est pas aussi et surtout à la communauté d'identifier chez ses membres les charismes susceptibles d'être mis au service de l'ensemble ? Une agente résume ainsi : « Qui peut prétendre être pasteur ? (...) Ce sont les communautés qui doivent dire : 'Oui, toi tu portes tel charisme.' Un pasteur, c'est celui qui parle au nom de la communauté, de la grande Église, non pas de haut... ça n'a pas de sens. »³⁴ Encore faudrait-il conscientiser les membres de nos communautés à identifier les charismes de ses membres. Mais nous avons une tradition de silence et non de discernement critique.

Les milieux paroissiaux se retrouvent trop souvent dans l'obligation de maintenir une foule de services intra-ecclésiaux, principalement sacramentels, lesquels prennent la majorité du temps et des énergies, laissant peu de ressources disponibles pour mettre en

³³ Je suis bien consciente que cela n'est pas toujours possible concrètement. Mais lorsque les ressources humaines le permettent, il ne faudrait pas que des règles institutionnelles séculaires viennent enfermer la créativité et la manifestation des dons de Dieu.

³⁴ *Voix de femmes...*, p. 77.

place des façons nouvelles de faire Église ou d'assurer une « présence au monde » dans sa réalité séculière. Les travailleuses en Église témoignent souvent de ce déchirement.³⁵ Bien sûr, les milieux innovent tout de même, avec créativité et courage, mais souvent avec des moyens réduits. Il y a tant d'activités « incompressibles », tant d'exigences structurelles, qui donnent souvent l'impression de passer à côté de la vie. Il y a les « déjà là » aux besoins desquels il faut répondre; il y a aussi les « pas encore », qui regroupent la majorité de la population des baptisés et qui sont loin de prendre la majorité de notre temps. Bien sûr, à travers les demandes ponctuelles de sacrements (initiation chrétienne, baptêmes, mariages, funérailles), on peut intervenir de façon signifiante, mais cette intervention est circonscrite et limitée; bien qu'elle souligne souvent des événements marquants de la vie, elle se situe en marge du quotidien des gens. La vie d'une paroisse est constamment en tension entre ce que l'on voudrait faire, ce que l'on peut faire et ce que l'on doit faire. Ce perpétuel tiraillement devient usant pour les intervenants et ici, il faut avouer que prêtres et laïcs sont souvent de la même opinion.

Un autre point d'achoppement réside sans doute dans les critères d'évaluation des agents de pastorale et de ce que j'oserai appeler leur « performance ». Le seul modèle pouvant servir de comparaison est le modèle presbytéral. Conséquemment, la compétence des agents laïcs est souvent évaluée, entre autres, en lien avec leur disponibilité en tout temps, soirs et fins de semaines, sans tenir compte des réalités familiales. Un prêtre me disait qu'on serait mieux de n'avoir que des prêtres ou des laïcs célibataires pour porter la charge pastorale, car ils sont plus disponibles : s'il y a un problème le samedi à 3h00 A.M., ce ne sont pas les laïcs qui sont de garde. On refuse d'admettre que divers types d'employés aient des disponibilités différentes : les réalités de vie des laïcs sont vues comme des obstacles et non des richesses. Bien sûr, une paroisse ne se gère pas du lundi au vendredi de 9h00 à 5h00. De plus, le travail rémunéré, en n'importe quel domaine, a ses exigences : si les agentes veulent bénéficier de conditions d'emploi décentes, elles doivent s'attendre à des exigences de travail. Qui plus est, au-delà des obligations, il y a le désir très présent au cœur des travailleuses en Église de rendre un service de qualité. Mais dans un domaine où l'aspect « vocationnel » est aussi important que l'aspect « fonctionnel », ne

³⁵ Voir *Entre l'arbre et l'écorce...*, p. 143-145 et 156-159.

devrait-on pas tenir compte de la qualité de vie des intervenants ?³⁶ L'Église n'est pas un employeur comme les autres. Sa mission est d'annoncer un Évangile d'amour, de respect, de compréhension, d'accueil, etc... Or la difficulté réside en ce qu'elle a parfois du mal à vivre à l'interne ce qu'elle propose, ce qui est sa raison d'être. Les attentes des femmes, espérant un milieu de travail humain, sont souvent déçues. Bien sûr, l'Église comme institution ne peut pas être plus « parfaite » ni plus « arrivée » que ne le sont les membres qui la composent. Sans exiger la perfection, les femmes dénoncent une absence de volonté de changement, comme si l'attitude évangélique à avoir envers autrui ne devait pas avoir cours entre les membres du personnel pastoral. Bien sûr, ce malaise n'est peut-être pas généralisé, mais il est présent et mérite d'être souligné. Il invite de toute manière à considérer l'émergence d'un nouveau modèle, d'une nouvelle façon d'être « pasteur » pour une Église.

Un autre problème d'évaluation réside dans le type de présence que les agentes souhaitent offrir. On l'a déjà dit, un grand nombre de travailleuses en Église privilégient l'intervention personnalisée, la « présence gratuite au vécu ». Mais cette présence souvent « à la pièce » n'apparaît pas souvent très rentable. De même, l'organisation d'une activité qui ne regroupe finalement que 6-7 personnes voit sa pertinence questionnée. Même les grands investissements en initiation chrétienne ne « ramènent personne à la messe ».³⁷ Des travailleuses en Église sont parfois pointées du doigt sur ces questions : « Si on ne revoit pas les gens à l'église après vos rencontres d'initiation sacramentelle, c'est qu'elles sont mal faites. »³⁸ Il faudra peut-être accepter que l'Église ne soit plus aussi populaire qu'elle était (la majorité des intervenants le savent bien d'ailleurs). De même il faudrait chercher ailleurs que dans le blâme mutuel les pourquoi de cette situation.

J'ai déjà cité divers lieux d'incohérence. En voici un autre qui découle de ce que j'ai souligné comme une avancée dans la section précédente. En plusieurs lieux, des femmes

³⁶ Les cas d'épuisements professionnels se multiplient aussi au sein du personnel pastoral, et ce à tous niveaux.

³⁷ Sur cette question, voir le développement dans *Entre l'arbre et l'écorce...*, p. 145-147. Il est à noter pourtant qu'on envisageait déjà cette nécessaire bifurcation de la « quantité vers la qualité » dans Comité de recherche de l'assemblée des évêques du Québec sur les communautés chrétiennes locales, *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et prospectives*, (L'Église aux Quatre Vents), Montréal, Fides, 1992, p. 126-127.

sont devenues coordonnatrices de la pastorale d'une paroisse. Les prêtres ne sont plus ainsi malheureusement que des gens venant sur commande accomplir un sacrement. Alors que le rôle d'un prêtre devrait être la présidence et l'animation d'une communauté, et c'est à ce titre qu'il préside l'Eucharistie, il devient plutôt un itinérant « magicien des sacrements »³⁹. Son rôle se définit par la négative, se limitant « ... à ce que le laïc ne peut absolument pas faire ».⁴⁰ Le maintien de la discipline de n'ordonner que des hommes célibataires entraîne un non-sens ecclésiologique, est réducteur du rôle du prêtre qui ne devient qu'un technicien du sacrement et pose problème aux communautés qui voudraient plus souvent qu'on ne le pense célébrer avec l'aide de celles (et ceux) qui les animent au quotidien.

On note aussi souvent une certaine inutilité structurelle à ces accompagnements dont bénéficient les agentes de pastorale. J'ai déjà évoqué ces rencontres où il était possible de partager le vécu, de « sortir » les émotions, les frustrations, d'être moins isolée en parlant avec d'autres. Je me demande cependant si ces mêmes rencontres n'empêchent pas les choses d'avancer concrètement sur le terrain. Lorsque, peu à peu, on laisse échapper de la vapeur d'un chaudron, on évite que la marmite saute.⁴¹ Mais il faudrait peut-être qu'elle saute justement, que les agentes de pastorale se mettent ensemble et se concertent pour dénoncer les incohérences qui ont cours; l'Église serait forcée d'entrer dans un processus de refonte, car il faut bien avouer qu'elle ne peut se passer de toutes ces femmes qui œuvrent en son sein. Elle cesserait peut-être, avec le temps, de présenter une image trop souvent en rupture avec son propre message.

Cette vision des aspects moins reluisants du vécu pastoral des travailleuses ecclésiales, malheureusement déjà trop longue, n'a pas la prétention d'avoir traité toutes les questions ou l'ensemble des problèmes. Elle en souligne cependant les principaux aspects. Comme

³⁸ Propos recueillis de la part d'une agente de pastorale qui citait les paroles de son curé.

³⁹ *Voix de femmes...*, p. 228.

⁴⁰ *Ibid*, p. 229.

⁴¹ Je ne soupçonne dans cette pratique aucune intention malveillante ou manipulatrice de la part d'autorités ecclésiales qui chercheraient ainsi à colmater des brèches sans trop de dégâts. J'ai de fait beaucoup de mal à suspecter chez les gens des intentions malveillantes sciemment planifiées. Je crois plutôt à un immobilisme structurel et à une mauvaise appréhension de la réalité conditionnée par une tradition trop rigide. Je crois à une volonté d'améliorer ce qui peut l'être, mais sans aller jusqu'à défier l'autorité. C'est pourtant la seule audace qui pourrait améliorer les choses.

pour les réalités d'espérance, elle s'inspire de ma propre pratique ainsi que de celle des centaines de femmes rencontrées lors des deux enquêtes qui ont été mes principales sources d'information. À partir de ce trop bref tour d'horizon, je vais maintenant tenter d'élaborer, comme je l'ai fait pour Phoébé, un modèle ministériel théorique décrivant la réalité actuelle des travailleuses en Église.

2.2 Modèle ministériel théorique d'aujourd'hui

Le modèle que je désire élaborer ici se veut le reflet de la réalité décrite précédemment. En ce sens, c'est peut-être plus un modèle « pratique » que « théorique ». C'est la systématisation de la réalité qui le rend « théorique ». Je suis bien consciente qu'il demeure partiel, d'une part parce qu'il est issu de données partielles, mais aussi parce qu'il ne présente que la tendance majoritaire révélée par les données. Mais il a le mérite de rendre compte à la fois des efforts des femmes pour exercer leur tâche en cohérence avec le message évangélique, des avancées organisationnelles des dernières années au sein de l'Église, de même que des résistances humaines et structurelles au sein de cette dernière. Voyons ce qu'il en est.

Le ministère⁴² des femmes dans l'Église répond à un appel du Seigneur, appel à la fois subjectif et objectif. Subjectif en ce qu'il prend naissance dans le cœur des femmes elles-mêmes, à même leur vie, leurs charismes, leurs intérêts. Objectif en ce qu'il reçoit une confirmation de la part de l'Église, de l'Église locale (les gens, les paroissiens d'un milieu) et des structures institutionnelles (le curé, l'évêque). Mais c'est surtout l'appel des gens, conjugué à l'appel subjectif, qui sera le facteur décisif dans la réponse à cet appel.

Le ministère des femmes veut s'exercer d'abord au service des gens et non des structures. Elles cherchent l'Évangile à l'œuvre dans la vie, s'émerveillant de son émergence dans les paroles et les actes de personnes bien concrètes, lesquelles ne s'en rendent pas toujours compte d'ailleurs. Plutôt que de privilégier une pastorale « d'en

⁴² J'utilise à dessein le terme « ministère » pour parler du travail des femmes en Église dans sa globalité, même s'il n'est pas officiellement appelé (ou parfois même considéré) ainsi par la structure ecclésiale. Je le fais pour être cohérente avec la terminologie utilisée lors de l'élaboration du modèle chez Phoébé.

haut », disant aux gens ce qu'ils doivent faire pour vivre conformément à l'Évangile, elles choisissent une pastorale « d'en bas » qui révèle tout le « déjà là » du Royaume, s'émerveillant de l'action de l'Esprit au cœur du monde.

Le ministère des femmes est attentif aux réalités d'exclusion, de pauvretés de toutes sortes, ayant cours au sein des réalités séculières. Elles veulent trouver les moyens d'être présentes aux défis du monde car c'est là que se joue la crédibilité évangélique.

Le ministère des femmes mise sur une coresponsabilité réelle de tous les membres de la communauté, où tous ont part à la réflexion, à la décision, à la mise en œuvre et à l'évaluation dans un véritable esprit communautaire. Elles croient qu'il faut faire confiance aux gens qui sont beaucoup plus ouverts qu'on pourrait le croire et les rendre partie prenante des processus de changement. Cette coresponsabilité cherche à s'exercer autant avec les gens de la base qu'avec leurs collaborateurs dans l'exercice du ministère et ce, malgré l'autoritarisme ou le paternalisme de la part de certains membres du clergé. Leur volonté de partenariat est trop souvent court-circuitée par ceux qui devraient la valoriser au nom même de l'Évangile.

Les femmes n'appréhendent pas leur ministère par le biais de ce qui est permis ou défendu, par les règles structurelles ou disciplinaires de l'Église, par ce que la Tradition permet ou ne permet pas. Elles fondent leur pratique essentiellement sur l'Évangile, sur des actions cohérentes avec le message proposé, sur une ecclésiologie calquée sur le modèle apostolique. Elles choisissent l'Écriture au détriment de la Tradition si celle-ci s'avère en rupture avec le message ou la pratique évangéliques.

Les conditions d'exercice du ministère des femmes sont en évolution. On note une reconnaissance de leurs compétences, des structures paroissiales tentant de valoriser le travail d'équipe et des projets à caractère plus participatif. La manière dont les femmes ont exercé leur ministère jusqu'à ce jour semble influencer sur les nouvelles organisations qui se mettent tranquillement en place. Les femmes assument aussi aujourd'hui des fonctions de gestion ou de direction auparavant réservées aux membres du clergé. De même, leur présence et leurs pratiques obligent à repenser les ministères.

Le ministère des femmes n'a pas émergé pour des questions de justice, d'égalité de dignité ou d'équité, ou encore pour une meilleure acculturation de la foi, mais devant la

problématique de la diminution des effectifs presbytéraux, leur vieillissement de même que l'accroissement et la diversification des besoins. Il demeure probablement pour les mêmes raisons.

Le ministère des femmes ne jouit pas de la même crédibilité que le ministère ordonné. Il est considéré de « second ordre » par une certaine proportion des membres de la communauté et parfois même par certains membres de la hiérarchie ecclésiale. Ceux qui mandatent les agentes de pastorale, de même que les ministres ordonnés qui travaillent avec elles, ne prennent pas toujours les moyens concrets qu'il faudrait pour éduquer les baptisés et pour changer cet état de chose.

Malgré les structures démocratiques mises en place dans les paroisses, le ministère des femmes s'exerce dans un contexte où, pratiquement, le pouvoir décisionnel est entre les mains du prêtre et il demeure à sa discrétion que les décisions soient consensuelles ou non. Les femmes assument donc des responsabilités et ont à rendre des comptes sans toujours avoir la liberté de manœuvre nécessaire pour prendre les décisions qui s'imposent.

L'attribution de certaines tâches dans l'Église, particulièrement les fonctions sacramentelles et les liens avec les assemblées de fabrique, ne se fait pas en fonction des charismes octroyés par l'Esprit du Seigneur mais plutôt selon les titres, les statuts et les organigrammes.

Le maintien des services, particulièrement de type sacramentel, occupe la majorité du temps et des énergies si bien que le ministère des femmes ne peut pas toujours répondre aux besoins qu'elles identifient dans le milieu; il est souvent monopolisé par le maintien des structures ecclésiales.

Le ministère des femmes n'a pas encore créé son propre modèle d'évaluation. Conséquemment, il est jugé sur le ministère presbytéral, en termes de disponibilité et de quantité de personnes rejointes. L'Église a parfois du mal, dans sa manière de traiter ses propres ministres, à vivre à l'interne ce qu'elle propose comme message au monde.

L'impossibilité pour les femmes laïques d'avoir accès au ministère ordonné suscite plusieurs incohérences. Au plan théologique, ce n'est plus l'appel du Seigneur qui détermine au premier chef l'accès au ministère ordonné, ni le baptême, ni la participation à une commune mission, mais plutôt le fait d'être homme ou femme. Au plan

ecclésiologique, alors que des femmes assument la présidence et l'animation de communautés chrétiennes, elles ne peuvent y accomplir ce qui est normalement conjugué à ces deux fonctions, à savoir la présidence eucharistique. Au plan ministériel, le prêtre, particulièrement s'il n'est plus attaché à un milieu mais qu'il n'y exerce qu'un ministère itinérant, voit son rôle réduit à « ... ce que le laïc ne peut absolument pas faire ». Cette discipline ecclésiale est réductrice pour tous et à tous les niveaux.

Le ministère des femmes s'exerce souvent dans la frustration, dans des conditions particulièrement difficiles, dans le cadre de relations humaines parfois pénibles avec ceux qui détiennent le pouvoir et l'on n'observe aucune volonté institutionnelle d'apporter les modifications structurelles qui s'imposent.

De ces grandes lignes qui synthétisent les données recueillies, voici le modèle que l'on peut dégager du ministère des travailleuses en Église aujourd'hui. Il ne sera cependant pas divisé comme celui que j'ai dressé à partir de Phoébé. En effet, ce dernier se subdivisait en deux volets, soit les attitudes et conditions d'accomplissement du ministère d'une part et les fonctions d'autre part. Or, les observations retenues en regard de la pratique actuelle ne permettent pas d'identifier les fonctions qui devraient dominer la pratique actuelle.⁴³ J'ai pu citer certaines tâches, mais pour les opposer à d'autres ou pour signaler justement leur condition d'accomplissement. Par contre, les éléments de ce nouveau modèle ne peuvent non plus se classer en une seule catégorie, bien que l'on parle ici essentiellement « d'attitudes et de conditions d'accomplissement du ministère » : il y a d'une part celles qui dépendent des femmes, qui relèvent de leur manière d'exercer leur pratique; d'autre part, il y a celles qui relèvent des conditions qui leur sont imposées pour l'exercice de leur pratique, principalement par la discipline ecclésiale. C'est donc sous ces deux sous-rubriques que je regrouperai les éléments du modèle.

⁴³ En fait, les ouvrages consultés dressaient un certain constat des tâches exercées par les travailleuses en Église, mais j'ai préféré concentrer mon recueil de données sur les attitudes et les conditions d'exercice du ministère plutôt que sur des tâches qui, comme on l'a constaté chez Phoébé, ont plus de chances d'être contingentes à un contexte particulier et de varier selon les circonstances. Mon propos vise plus, le lecteur ou la lectrice l'aura noté, à dégager des principes immuables.

Au niveau des attitudes et des conditions d'accomplissement du ministère mises en œuvre par les femmes :

- Le ministère⁴⁴ comporte un appel à servir. Celui-ci est à la fois subjectif (appel du Seigneur; reconnaissance de charismes) et objectif (appel de la communauté, sanctionné par les représentants de la structure ecclésiale).
- Le ministère est attentif à la vie et veut produire du sens à même ce qui en émerge.
- Le ministère se veut attentif aux conditions de vie concrètes des gens, particulièrement de celles et ceux vivant des situations d'exclusion.
- Le ministère cherche à s'exercer dans la coresponsabilité et le partenariat, dans un véritable esprit communautaire, particulièrement avec les membres des communautés.
- Le ministère expérimente majoritairement une difficulté à œuvrer dans un esprit communautaire avec ceux qui détiennent le pouvoir.
- Le ministère se réfère plus à l'Évangile qu'à la Tradition, plus à l'accueil des personnes qu'à une obéissance à des règles.

Au niveau des attitudes et des conditions d'accomplissement du ministère dépendant de la structure ou de la discipline ecclésiales :

- Le ministère est en évolution tant au niveau de la reconnaissance de l'apport des femmes que dans la réflexion qui l'accompagne et l'élaboration de nouvelles manières de faire.
- Le ministère a existé à l'origine pour des raisons essentiellement pratiques et ne trouve pas son fondement originel dans la justice, l'égalité et l'équité.
- Le ministère des femmes demeure de « second ordre » par rapport au ministère ordonné pour bon nombre de personnes, même au sein de la structure ecclésiale.
- Le ministère confère une responsabilité mais n'entraîne ni le pouvoir de décider ni l'autonomie d'action allant de pair.
- Le ministère est limité dans son action par une discrimination liée au sexe.
- Le ministère est limité dans son action alors que certaines tâches sont attribuées en fonction des titres et des statuts plutôt que selon les charismes octroyés par l'Esprit.
- Le ministère est limité dans son action alors qu'il doit souvent travailler à maintenir des structures ou des traditions ecclésiales plutôt qu'à répondre aux besoins identifiés.
- Le ministère est parfois évalué avec des critères ne correspondant pas à sa réalité et dans une attitude quelquefois en rupture avec le message évangélique.
- Le ministère tel qu'actuellement limité suscite des incohérences théologiques, ecclésiologiques et ministérielles.

⁴⁴ Mentionné sans autre précision, le terme « ministère » signifie ici « le ministère exercé par des femmes travailleuses en Église ».

On aura noté que certaines caractéristiques de la liste sont souvent nuancées par des termes comme : « majoritairement », « certaines », « parfois », « quelquefois », etc... On peut se demander si des éléments ainsi relativisés peuvent légitimement appartenir à un modèle. Je réponds à cette question par l'affirmative, d'une part car les observations qui sous-tendent les dits éléments se retrouvaient dans un trop grand nombre de témoignages pour les ignorer, et d'autre part, parce qu'ils s'avèrent en rupture avec le modèle paulinien, même après une simple lecture superficielle. Mon choix d'en nuancer le libellé veut par contre rendre justice aux personnes, aux lieux et aux innovations qui permettent un tant soit peu de contourner ces écueils.

Cette précision étant apportée, l'observateur le moins averti saisira très vite à quel point la seconde partie de notre modèle s'écarte de celui dégagé de Phoébé. Mais résistons pour l'instant à la comparaison entre deux modèles d'époques et de cultures aussi éloignés : j'ai déjà souligné que l'on ne peut faire directement une telle mise en rapport.⁴⁵ Par contre, on peut noter à quel point les deux sections du modèle actuel divergent entre elles. Ce fait est particulièrement troublant. Je ne crois certainement pas qu'il faille en déduire que toutes les travailleuses en Église incarnent l'idéal-type de la chrétienne accomplie, alors que les structures ecclésiales et ceux qui les gèrent ignorent tout du message évangélique : cela serait à la fois une distorsion de la réalité et une exagération sans nuance des données. Cependant, l'écart entre les deux ne peut certes être gommé ou atténué par quelque affirmation doctrinale. Il importe plutôt, pour pouvoir confronter de façon fructueuse l'expérience actuelle au modèle paulinien, de mieux saisir quelle conception de *l'être chrétien* est sous-jacente à la mise en place et aux règles régissant les travailleuses ecclésiales.

Lorsque j'ai fait la même opération pour Phoébé, je suis naturellement allée puiser chez Paul, celui-là même qui la recommandait à l'Église de Rome. Pour les travailleuses en Église, je me pencherai sur certains documents conciliaires, sur certains écrits de la Tradition ou des papes sur la femme de même que sur des critiques de ces documents. Puisque c'est la grande Église qui « envoie » les femmes travailler à la moisson dans des

sphères précises et limitées, c'est à sa vision de *l'être chrétien* qu'il faut s'attarder. Et puisque j'étudie spécifiquement ici la condition des femmes travailleuses en Église, c'est la vision ecclésiale de *l'être chrétien féminin* qu'il importe de mieux comprendre.⁴⁶

2.3 Vision institutionnelle de "l'être chrétien féminin"

Ce n'est pas d'hier que l'on réfléchit sur « le cas » de la femme en Église. Sans prétendre ici vouloir dresser l'histoire de la vision qu'on a eu d'elle en monde chrétien, quelques mentions suffiront à esquisser le fond de scène sur lequel se déploie la réflexion actuelle. Dans son livre traitant de l'attitude de Paul envers les femmes⁴⁷, J.T. Bristow consacre le chapitre 7 à la dénaturation que l'on a fait de l'attitude de Paul à leur endroit au fil de l'histoire. Il y souligne que la vision de la femme émanant de l'enseignement paulinien s'inscrivait en faux contre la vision aristotélicienne ayant cours dans le monde grec : « A female is a deformed male »; « Women are inferior to men in their ability to argue »; « A man's courage is in commanding, a woman's in obeying »; et bien d'autres...⁴⁸ Alors qu'au 2^{ème} siècle, l'écart se creusait entre le judaïsme et le christianisme, la vision paulinienne de l'égalité des sexes continuait de faire son chemin. Ainsi, malgré certaines ambivalences à leur égard, Tertullien affirmait que les femmes et les hommes étaient égaux dans l'Église de Dieu et se comportaient avec autant de vertus.⁴⁹ De même, Clément d'Alexandrie leur reconnaissait le droit de philosopher en toute légitimité, défendant aussi la sainteté du mariage et de la parentalité en disant : « Who are the two or three gathering in the name of Christ, among whom the Lord is in their midst ? Does he not mean man, wife, and child by the three, seeing woman is made to match man by God ? »⁵⁰ Mais cette vision de l'égalité sexuelle ne durera pas. Bristow situe la bifurcation alors que le christianisme devient la religion d'état sous Constantin. Les mœurs

⁴⁵ Voir à ce sujet la note 128, p. 51.

⁴⁶ Pour un parallélisme mieux balancé, il aurait fallu ici traiter *l'être chrétien* et, subséquentement, *l'être chrétien féminin*. Ce chantier serait cependant trop immense dans le présent cadre. Dans ma conclusion, j'expliquerai comment la recherche pourrait se poursuivre en ce sens.

⁴⁷ J.T. Bristow, *What Paul Really Said about Women*, San Francisco, Harper & Row, 1988.

⁴⁸ Citations d'Aristote que l'on retrouve dans J.T. Bristow, *ibid*, p. 111.

⁴⁹ *Ibid*, p. 112.

⁵⁰ *Ibid*, p. 112.

et les pouvoirs civils acquièrent alors une influence certaine dans l'administration et la législation de l'Église; la culture hellénistique ayant cours dans la société romaine imprègne bientôt la foi chrétienne. Ainsi réapparaît le dédain stoïcien pour la sexualité, particulièrement avec Augustin. Toujours selon Bristow, la vision de l'homme, de la femme et de la sexualité d'Aristote le philosophe et d'Augustin le chrétien ont fini par supplanter celle de Paul. L'auteur ajoute même : « These two giant sources of ideas ... provided male church leaders with a sexual bias that naturally led them to interpret Paul's writings in a like manner of thought. »⁵¹ Mais le coup fatal à la vision égalitaire de Paul fut porté par celui qui fut par ailleurs un géant de la théologie chrétienne, Thomas d'Aquin.

Celui-ci croyait, à la suite d'Aristote, que la femme était « defective and misbegotten »⁵², que la semence mâle devait produire un mâle, à moins que celle-ci ne soit défectueuse ou affectée « ...by some external influence, such as that of a south wind which is moist »⁵³. Toujours selon Thomas d'Aquin, la femme avait été créée comme aide pour l'homme, mais cette aide se limitait au fait de porter des enfants, car pour toute autre tâche, une aide masculine aurait été préférable. Commentant Gen 1, 27, le théologien définit différents degrés selon lesquels une personne peut être « image de Dieu ». Ainsi, l'homme et la femme possèdent tous deux « a natural aptitude for understanding and loving God », mais seul l'homme « actually or habitually knows and loves God ... for man is the beginning and end of woman, just as God is the beginning and end of every creature ».⁵⁴ Dans cette citation de Thomas d'Aquin, « nous trouvons une explication de la notion encore exprimée aujourd'hui – du moins implicitement – que la femme est 'égale dans sa dépendance'. »⁵⁵ Le lot de la femme, selon Thomas d'Aquin, est d'être soumise à l'homme. Après avoir défini la sujétion de l'esclave face à son maître, il ajoute :

« Mais il y a une autre sujétion, comme celle qui s'exerce dans les familles et les cités, dans laquelle le chef dispose des sujets pour leur utilité et leur bien; ce genre de sujétion aurait existé avant le péché... c'est ainsi, de ce genre de sujétion, que la femme est par nature soumise à l'homme, car l'homme par nature jouit avec plus d'abondance du discernement

⁵¹ *Ibid*, p. 114.

⁵² *Ibid*, p. 115, citant la *Somme Théologique*, Q. 92, art. 1.

⁵³ *Ibid*, p. 115, citant la *Somme Théologique*, Q. 92, art. 1.

⁵⁴ *Ibid*, p. 117, citant la *Somme Théologique*, Q. 93, art. 4.

⁵⁵ M.J. Bérère, R. Dufourt, D. Singles, *Et si on ordonnait des femmes...?*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 25.

de la raison. »⁵⁶

On peut se demander à quel point la théologie de la femme⁵⁷ a évolué depuis Thomas d'Aquin. Cinq cents ans après lui, François de Sales, reconnu pourtant pour sa douceur et sa compréhension à l'égard de la femme, continue de la considérer comme inférieure, n'indiquant pas là une moindre valeur mais désignant sa sujétion à l'homme comme naturelle. Ses conseils aux épouses dans son *Introduction à la vie dévote* sont éloquentes :

« Et vous, ô femmes, aimez tendrement, cordialement, mais d'un amour respectueux et plein de révérence, les maris que Dieu vous a donnés, car, vraiment, Dieu pour cela les a créés d'un sexe plus vigoureux et prédominant, et a voulu que la femme fut une dépendance de l'homme et qu'elle fut produite d'une côte de celui-ci tirée de dessous ses bras, pour montrer qu'elle doit être sous la main et conduite du mari. »⁵⁸

On pourrait croire que les auteurs évoqués, quelles que soient leurs autres qualités par ailleurs, sont essentiellement conditionnés par leur époque et par leur nature mâle. Pour mieux en juger, consultons une théologienne catholique renommée de la première moitié du 20^{ème} siècle : Édith Stein. Celle-ci publiait en 1933 un ouvrage en allemand, qui fut traduit en français en 1956 sous le titre : *La femme et sa destinée*.⁵⁹ J'en présente ici quelques grandes lignes. Celles-ci nous aideront à voir si la pensée chrétienne a évolué depuis la conception thomiste de la femme; elles serviront aussi d'élément de comparaison afin de mesurer si la pensée actuelle de l'Église telle que formulée par Jean-Paul II s'en démarque et, le cas échéant, sous quels aspects.

Stein pose une première question à caractère philosophique : « Y a-t-il une nature spécifiquement féminine ? ». Innovant par rapport au discours dogmatique de l'époque, elle croit que l'espèce humaine est composée de « l'espèce-homme » et de « l'espèce-femme ». Elle affirmera ainsi que cette « espèce-femme » comporte des caractéristiques immuables, qui ne changent pas, une idée que Jean-Paul II redira en ces termes :

⁵⁶ *Ibid*, p. 24, citant la *Somme Théologique*, Q. 92, art. 1.

⁵⁷ L'expression « théologie de la femme » est courante chez les auteures féministes, de même que chez ceux et celles qui s'intéressent à la condition de la femme en Église. Par exemple : M.J. Bérère *et al*, *Et si on ordonnait...*, p. 20-22; D. Couture, « La théologie de la femme de Jean-Paul II » dans D. Couture, éd., *Les femmes et l'Église, suivi de Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, (Débats de l'Église 7), Montréal, Fides, 1995.

⁵⁸ *Ibid*, p. 26, citant *Introduction à la vie dévote*, 3^{ème} partie, chap. 38, « Avis pour les gens mariés ».

⁵⁹ E. Stein, *La femme et sa destinée*, Paris, Amiot-Dumont, 1956. Les données concernant cet ouvrage sont puisées dans l'analyse de D. Couture, « La théologie de la femme... », p. 63-82.

« ...l'originalité éternelle de la 'femme' telle que Dieu l'a voulue... »⁶⁰. Voici la seconde question posée par Stein, telle que nous la rapporte D. Couture : « Quelle est la nature de 'l'espèce-femme', de la femme, selon la doctrine catholique ? »⁶¹. Stein dégage **trois caractéristiques** : la femme est proche de la création et du sensible; elle est obéissante; elle est mère. L'homme, de son côté, a une force créatrice, est maître et domine la terre. Ces distinctions montrent bien une supériorité hiérarchique de l'homme sur la femme (maître -vs- obéissance) telle qu'on la retrouvait en substance chez Thomas d'Aquin et même chez François de Sales. Stein définit aussi **trois ordres de « nature de l'homme et de la femme »**, selon les trois moments de l'histoire du Salut : l'ordre premier (lors de la Création), l'ordre déchu (après la chute) et l'ordre de la Rédemption (après la venue du Christ). On retrouve les trois caractéristiques ci-haut citées dans les trois ordres, bien que dans celui de la chute elles soient présentées sous leur jour négatif, par ex. : l'obéissance de la femme est remplacée par une volonté de domination; quant à l'homme, il devient brutal et n'est plus un « bon maître ». Fait étonnant et contradictoire dans le modèle de Stein, dans l'ordre premier la femme aurait un « penchant naturel à l'obéissance » tout en se laissant « plus naturellement porter au mal »⁶² (il n'est donc pas étonnant qu'Eve ait chuté la première !). Dans l'ordre de la Rédemption, celui qui nous toucherait aujourd'hui, « la supériorité hiérarchique de l'homme est confirmée par le fait que le Christ soit un homme » et le Salut, accessible tant à la femme qu'à l'homme, « est réalisé selon la vocation particulière de chacun ».⁶³

Avec sa « théologie de la femme », Stein confirme les grandes lignes des visions aristotélicienne, augustinienne et thomiste de la femme : celle-ci est inférieure à l'homme (Stein dira que la femme est l'image de Marie alors que l'homme est l'image du Christ); elle est faite pour obéir; l'essentiel de « l'aide » qu'elle apporte à l'homme réside dans sa capacité procréatrice. S'il fallait en rajouter, voici l'opinion de deux théologiens écrivant dans les années soixante qui valident la position de Stein. Ainsi, l'allemand W. Moll disait : « ...la nature de la femme (est) dans la dignité de la subordination... On considère

⁶⁰ Jean-Paul II, *Dignité et vocation de la femme. Lettre apostolique Mulieris Dignitatem*, Montréal, Paulines, 1988, no. 11, p. 49.

⁶¹ D. Couture, « La théologie de la femme... », p. 66.

⁶² *Ibid*, p. 69, tableau 2.

donc sa relation de dépendance non pas comme une humiliation et une relation à la deuxième place, mais comme une dignité qui lui est propre. »⁶⁴ Dans la même veine, mais avec une certaine évolution de pensée, R. Laurentin affirmait : « Si la doctrine du mariage, comme celle de la hiérarchie ecclésiastique, implique une sorte de préséance et de monarchie de l'homme, il s'agit d'une hiérarchie fonctionnelle dans l'égalité ontologique des personnes humaines et des enfants de Dieu. »⁶⁵

On voit donc que la vision de la femme avait très peu évolué il y a moins d'un siècle.⁶⁶ Nous saurons dire plus loin si l'aujourd'hui de l'Église apporte quelque nouveauté. Mais il était fondamental de faire ce détour dans notre histoire d'Église. En effet, il me semble qu'une institution se réclamant toujours si fortement de sa Tradition ne peut pas faire fi de près de vingt siècles d'histoire, même si certains aspects de cette histoire sont peu reluisants ou ont produit des savoirs erronés. En effet, les sciences humaines (psychologie, philosophie, etc...), l'avancement de la technologie et surtout l'entrée des femmes dans les divers champs sociaux et professionnels ont bien prouvé que la femme n'est en rien inférieure à l'homme, que ses capacités d'ingéniosité et d'intelligence abstraite n'ont rien à envier aux hommes.⁶⁷ Les différences résident plutôt dans les capacités personnelles des individus, indépendamment de leur sexe, dans la manière qu'ils et elles ont de mettre en œuvre leur agir et dans les contextes socio-culturels d'où ils sont issus, comme les sciences

⁶³ *Ibid*, p. 68.

⁶⁴ W. Moll, *La triple réponse de l'amour*, Paris, Éd. Ouvrières, 1966, p. 25, cité dans M.J. Bérère *et al*, *Et si on ordonnait... ?*, p. 28.

⁶⁵ R. Laurentin, « Marie et l'anthropologie chrétienne de la femme », *NRT* 5 (1967), p. 505, cité dans M.J. Bérère *et al*, *Et si on ordonnait...*, p. 29.

⁶⁶ M.J. Bérère *et al*, *ibid*, citent une foule d'autres auteurs qui partagent la même vision : A.M. Henry (1959, p. 28), J. Guittou (1967, p. 28), Von Allmen (1951, p. 30). Selon les auteures qui s'inspirent des travaux d'Y. Pellé-Douël, « les conceptions théologiques de la femme élaborées à partir des grandes abstractions appelées des 'archétypes' entraînent une aliénation sans appel pour la femme » (p. 31). C'est ainsi que même de grands théologiens à l'esprit par ailleurs ouvert se prennent à confondre les femmes concrètes avec les archétypes féminins. Les auteures citent T. de Chardin (1916, p. 31) et H. de Lubac (1968, p. 31). F. Dupriez, « Théorie de la différence et légitimité des pouvoirs des femmes », dans A. Caron, éd., *Femmes et pouvoir dans l'Église*, (Études québécoises 19), Montréal, VLB, 1991, p. 152, cite F.X. Arnold (1955) : « 'L'éternel féminin' doit rester charismatique sinon l'équilibre du monde est mis en péril. ».

⁶⁷ F. Dupriez, « Théorie de la différence... », p. 159-160 évoque les travaux de E. Macoby et C.M. Jacklin en disant : « Les psychologues, se basant sur de longues recherches en psychologie différentielle des sexes, affirment que depuis dix ans la part attribuée à la biologie dans la différence des sexes recule sans cesse au profit de l'apprentissage social. »

sociales (sociologie, anthropologie culturelle, etc...) le démontrent bien.

De fait, l'Église a tout de même ajusté son discours suite à toute cette évolution humaine et scientifique. Nous en avons de magnifiques échos dans certains écrits conciliaires issus de Vatican II.⁶⁸ La constitution dogmatique *Lumen Gentium* rappelle que « par le baptême en effet, nous sommes rendus conformes au Christ. »⁶⁹ Il n'y a donc plus de différence entre les baptisés. Cette citation est la conséquence logique et incontournable de 1 Co 12, 13, de même que de Gal 3, 27. À deux endroits, il est affirmé clairement qu'il ne doit plus exister de discrimination : « Il n'existe donc pas d'inégalité dans le Christ et dans l'Église en raison de la race ou de la nation, de la condition sociale ou du sexe... »⁷⁰, se référant à Gal 3, 28 et Col 3, 11. La constitution pastorale *L'Église dans le monde de ce temps, Gaudium et Spes*, va dans le même sens, cette fois sur la base de la création originelle et non du baptême, incluant ainsi toute l'humanité. En voici deux extraits essentiels :

« Tous les hommes, doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu, ont même nature et même origine; tous, rachetés par le Christ, jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine : on doit donc, et toujours davantage, reconnaître leur égalité fondamentale.

Assurément, tous les hommes ne sont pas égaux quant à leur capacité physique, qui est variée, ni quant à leurs forces intellectuelles et morales qui sont diverses. Mais toute forme de discrimination touchant les droits fondamentaux de la personne, qu'elle soit sociale ou culturelle, qu'elle soit fondée sur le sexe, la race, la couleur de la peau, la condition sociale, la langue ou la religion, doit être dépassée et éliminée, comme contraire au dessein de Dieu. »⁷¹

Le texte poursuit en donnant des exemples concernant la liberté des femmes à choisir leur époux, leur état de vie, et la légitimité de leur libre accès à l'éducation ou la culture. On voit donc qu'aux yeux de notre Église post-conciliaire règne une égalité de droit entre tous les êtres humains, hommes et femmes.⁷² Vatican II fait donc des pas importants sur la question de l'égalité des humains des deux sexes. Sans que ces documents ne nous

⁶⁸ Tous les extraits sont tirés de : *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, 2^{ème} éd., (La pensée chrétienne), Montréal, Fides, 1967.

⁶⁹ *Lumen Gentium*, no. 7, p. 24.

⁷⁰ *Ibid*, no. 32, p. 57.

⁷¹ *Gaudium et Spes*, no. 29, p. 199-200.

⁷² Les documents romains persistent bien sûr à comprendre les hommes et les femmes derrière le terme « homme ». Cette façon de s'exprimer n'est cependant pas exclusive à l'Église. Dans une majorité de pays, c'est encore une pratique sociale courante.

parlent de la femme spécifiquement, on y souligne son égalité foncière, pas seulement devant Dieu ou en Christ, mais dans toutes les sphères de la société. Les différences quant aux facultés intellectuelles ou morales sont des attributs liés à chaque individu et non déterminés par le sexe. On ne parle plus d'obéissance de la femme par rapport à l'homme, ni du fait que son rôle primordial soit la maternité. Mais les énoncés de Vatican II demeurent d'ordre général sur ces questions. Qu'en est-il lorsqu'on traite spécifiquement « l'être femme » au sein de l'Église d'aujourd'hui ? Sommes-nous encore dans la même ligne de pensée ? La meilleure synthèse à ce sujet se retrouve très certainement dans deux écrits de Jean-Paul II : la lettre apostolique *Mulieris Dignitatem* et la *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*. Voyons brièvement sa vision de « l'éternel féminin », sa « théologie de la femme ».

Jean-Paul II affirme sans ambages l'égale dignité de l'homme et de la femme, tous deux étant créés à l'image de Dieu.⁷³ Dans sa *Lettre aux femmes...*, laquelle aborde des problèmes plus concrets, il soulignera des conséquences de cette « égalité effective » : « parité des salaires pour un travail égal, protection des mères qui travaillent, un juste avancement dans la carrière, l'égalité des époux dans le droit de la famille, la reconnaissance de tout ce qui est lié aux droits et devoirs du citoyen dans un régime démocratique »⁷⁴. Le pape souligne aussi que l'homme ne peut vivre seul (Gen 2, 18), il lui faut une « aide » : « ... il ne peut exister que comme 'unité des deux', donc en relation avec une autre personne humaine. »⁷⁵ Le pape soulignera du même souffle que la relation est réciproque et que leur communion d'amour est le signe sensible de l'amour de Dieu. Il relève ensuite à quel point l'attitude de Jésus envers les femmes en fut une d'accueil, de respect, de reconnaissance de la dignité intrinsèque de celles-ci.

Un point déroutant dans sa démonstration est cependant l'analogie à Marie. À certains moments, Marie est le modèle de tout chrétien, homme ou femme, appelé à l'union à Dieu⁷⁶, alors qu'en d'autres, plus nombreux, Marie est l'archétype par excellence de la

⁷³ *Mulieris...*, no. 6, p. 19.

⁷⁴ *Lettre du pape...*, no. 4, p. 104. Rappelons que cette lettre se retrouve à la fin d'un collectif dirigé par D. Couture, *Les femmes et l'Église*.

⁷⁵ *Mulieris...*, no. 7, p. 23.

⁷⁶ *Ibid*, ex : nos. 4, p. 14 et 5, p. 18.

dignité de la femme⁷⁷. Mais finalement, cet archétype se traduit en deux modalités très précises : la maternité et la virginité, « ...deux dimensions particulières selon lesquelles se réalise la personnalité féminine. »⁷⁸ Bien que ces deux dimensions soient, selon les dires du pape et dans la Tradition chrétienne, unies en même temps chez Marie, on se demande en quoi la virginité a quelque chose de typiquement féminin. En effet, si « ... ces deux voies dans la vocation de la femme...s'expliquent et se complètent l'une l'autre »⁷⁹, comment la paternité et la virginité chez l'homme ne seraient-elles pas aussi deux voies qui s'expliquent et se complètent également ? Peut-être cela n'est-il pas exclu de son raisonnement, mais il n'en fait pas état malgré l'égale dignité des deux.

Le pape valorise la maternité qu'il considère comme le « rôle » de la femme⁸⁰, et non pas un rôle privilégié parmi d'autres. Il ajoute plus loin : « La maternité est liée à la structure personnelle de l'être féminin et à la dimension personnelle du don »⁸¹. Alors que l'être humain se trouve et se réalise dans le don désintéressé de soi, chez la femme, ce don s'actualise particulièrement dans la maternité. Ce don serait d'ailleurs plus « naturel » chez la femme, du fait de la gestation, de l'accouchement et du maternage. Il fait dire à Jean-Paul II que « ... la femme est plus capable que l'homme d'attention à la personne humaine concrète »⁸²; il complètera son idée vers la fin du document en ajoutant : « ... surtout de nos jours, on compte sur la manifestation du 'génie' de la femme pour affermir l'attention à l'homme en toute circonstance, du fait même qu'il est homme ! »⁸³. Le « génie féminin » dont parle abondamment Jean-Paul II dans sa *Lettre aux femmes...* serait donc cette attention à l'humain qu'elle doit à la fois pratiquer et promouvoir, afin d'humaniser le monde dans lequel nous vivons. Et ce « génie », elle le doit à la maternité, à cette attention naturelle qu'elle porte à l'autre. Le pape ajoutera :

« La force morale de la femme, sa force spirituelle, rejoint la conscience du fait *que Dieu lui confie l'homme*, l'être humain, *d'une manière spécifique*. Naturellement, Dieu confie

⁷⁷ *Ibid*, ex : nos. 4, p. 14-15; 5, p. 16; 17, p. 70.

⁷⁸ *Ibid*, no. 17, p. 70.

⁷⁹ *Ibid*, no. 17, p. 71.

⁸⁰ *Ibid*, no. 18, p. 73. Les guillemets sont dans le texte.

⁸¹ *Ibid*, no. 18, p. 75.

⁸² *Ibid*, no. 18, p. 76. L'attention à la personne humaine n'est-elle pas une caractéristique fondamentale du rôle de pasteur, à l'image du Christ, unique pasteur ?

⁸³ *Ibid*, no. 30, p. 123. Je suppose ici que le terme homme est considéré dans son sens générique. De fait, au fil du document, il est parfois difficile de départager l'usage du mot dans le discours papal.

tout homme à tous et à chacun. Toutefois cela concerne la femme d'une façon spécifique – précisément en raison de sa féminité – et cela détermine en particulier sa vocation. »⁸⁴

C'est aussi ce qui fera dire à Jean-Paul II dans sa *Lettre aux femmes*, près de sept ans plus tard mais toujours avec la même constance :

« Dans tous ces domaines⁸⁵, une plus forte présence sociale de la femme s'avérera précieuse, car elle contribuera à manifester les contradictions d'une société organisée sur les seuls critères de l'efficacité et de la productivité, et elle obligera à redéfinir les systèmes, au bénéfice des processus d'humanisation qui caractérisent la 'civilisation de l'amour'. »⁸⁶

C'est donc spécifiquement à la femme qu'est dévolu le rôle de bâtir ce que le pape appelle une « civilisation de l'amour », en d'autres termes, le Royaume.⁸⁷ Cette exaltation du rôle de la femme est présente dans tous les écrits de Jean-Paul II sur le sujet : grandeur et mystère de la femme, peut-être en raison de cette « aura » de sacré qui entoure la transmission de la vie. On pourrait alors s'étonner qu'après avoir tant souligné le caractère indispensable de la maternité pour le plein accomplissement de l'être-femme, le pape valorise également, et comme une voie supérieure⁸⁸, la virginité féminine à la suite de Marie. Mais c'est dans l'amour sponsal de la femme pour le Christ, à qui elle offre sa vie sans partage, que la femme consacrée peut vivre un autre accomplissement de sa « prédisposition innée... à la condition d'épouse »⁸⁹. C'est aussi dans ce cadre qu'elle pourra vivre une « maternité spirituelle », une maternité selon l'Esprit. Dans les deux cas, celui de la femme mariée et celui de la femme consacrée, « ... la femme est 'épousée' soit dans le sacrement du mariage, soit spirituellement dans un mariage avec le Christ ».⁹⁰

Un dernier point mérite d'être relevé dans la théologie de la femme de Jean-Paul II : la symbolique du Christ-Époux et de l'Église-Épouse. Cette image trouve son fondement

⁸⁴ *Ibid*, no. 30, p. 121-122. L'italique est dans le texte.

⁸⁵ *i.e.* « temps libre, qualité de vie, migrations, services sociaux, euthanasie, drogue, santé et soins, écologie, etc... », *Lettre aux femmes*, no. 4, p. 105.

⁸⁶ *Ibid*, p. 105.

⁸⁷ On pourrait ironiser en faisant dire au pape : « Que les femmes bâtissent le Royaume, les hommes se chargeront de le gérer. »

⁸⁸ Il dira que la supériorité de la virginité sur le mariage est une doctrine constante de l'Église (*Mulieris...*, no. 22, p. 91)

⁸⁹ *Ibid*, no. 20, p. 86.

⁹⁰ *Ibid*, no. 21, p. 90. On s'étonne ici - mais faut-il s'en étonner ? - de la passivité féminine sous entendue dans le choix des termes de Jean-Paul II : la femme « est épousée » - par le Christ, à la rigueur on pourrait le comprendre - mais aussi par un homme ! Où se situe la réponse libre à la vocation, qu'elle

dans la tradition vétero-testamentaire, alors que Dieu est souvent présenté comme époux et le peuple comme épouse (chez Osée, Jérémie, Ézéchiel, Isaïe).⁹¹ Le pape considère bien sûr que l'homme et la femme, comme membres de l'Église, sont tous deux « épouse du Christ ». Ainsi donc, « le féminin devient le symbole de tout l'humain »⁹². Il prend aussi bien soin de souligner que l'analogie de Eph 5, 21-33 comporte des aspects qui s'appliquent aux réalités humaines alors que d'autres ont une valeur plus symbolique, bien qu'il ne distingue pas les uns des autres. Il dira cependant que la soumission entre les époux est mutuelle, alors qu'elle est unilatérale entre l'Église et le Christ. Mais il ajoute du même souffle que « précisément parce que l'amour du Christ est un amour d'Époux, il est le paradigme et le modèle de tout amour humain, *en particulier de l'amour des hommes.* »⁹³ Et c'est à ce concept, entre autres, qu'il lie le sacerdoce exclusivement réservé aux hommes. Voyons son développement :

« Si le Christ, en instituant l'Eucharistie, l'a liée d'une manière aussi explicite au service sacerdotal des Apôtres, il est légitime de penser qu'il voulait de cette façon exprimer la relation entre l'homme et la femme, entre ce qui est 'féminin' et ce qui est 'masculin', voulue par Dieu tant dans le mystère de la Création que dans celui de la Rédemption. Dans l'Eucharistie s'exprime avant tout sacramentellement *l'acte rédempteur du Christ-Époux envers l'Église-Épouse.* Cela devient transparent et sans équivoque lorsque le service sacramentel de l'Eucharistie, où le prêtre agit '*in persona Christi*', est accompli par l'homme. »⁹⁴

Son raisonnement quant à la relation devant exister entre l'homme et la femme joue donc sur deux tableaux : une notion de réciprocité fondée sur « l'unité des deux » de même que sur leur égale dignité, mais aussi une primauté masculine qui trouve son fondement dans la notion de Christ-Époux. Même s'il faut reconnaître qu'il n'affirme jamais ceci tel que je viens de l'énoncer, le pape précise sa pensée en disant plus loin que l'analogie

soit matrimoniale ou religieuse ?

⁹¹ Cette analogie s'explique essentiellement par le contexte social patriarcal de l'époque. En effet, l'image de Dieu à cette époque, bien qu'elle s'exprime à plusieurs reprises en termes féminins, est avant tout masculine. Mais il serait beaucoup plus logique de représenter le Dieu-Créateur par des images féminines, puisque la femme est intimement associée à la vie. Sur le sujet des images de Dieu : V. Ramey Mollenkott, *Dieu au féminin. Images féminines de Dieu dans la Bible*, Montréal - Paris, Paulines - Le Centurion, 1990.

⁹² *Mulieris...*, no. 25, p. 104. Le pape lie son affirmation à Gal 3, 28.

⁹³ *Ibid*, no. 25, p. 105. Je souligne.

⁹⁴ *Ibid*, no. 27, p. 110.

Christ-Époux –vs- Église-Épouse confirme « ...*la vérité sur la femme en tant qu'épouse. L'époux est celui qui aime. L'épouse est aimée : elle est celle qui reçoit l'amour, pour aimer à son tour.* ». ⁹⁵ Il ajoute aussi que si l'Église est « apostolique » et « pétriniennne », elle est aussi « mariale » car Marie est le prototype de l'Église, donc de tout chrétien et de toute chrétienne. En effet, « ... si l'Église possède une structure 'hiérarchique', cette structure est cependant totalement ordonnée à la sainteté des membres du Christ ». ⁹⁶ Et Marie, modèle féminin par excellence, est première dans la sainteté de l'Église. C'est dans le prolongement de cette idée que la théologienne J. Hourcade citera : « La Vierge n'a pas été ordonnée prêtre. Si elle l'avait été, elle n'aurait pas montré d'une manière aussi claire que l'essence la plus profonde de l'Église n'est pas dans le sacerdoce ministériel comme tel, mais dans l'union mystique au Christ. » ⁹⁷

Autrement dit, la femme, dans cette union intime au Christ à laquelle elle a accès de façon privilégiée de par sa nature féminine, incarne l'aspect mystique, voire charismatique de l'Église. Les hommes, également appelés à la sainteté mais probablement moins enclins à un tel abandon, occupent des fonctions ministérielles, transitoires dans l'histoire ⁹⁸, parce que le Christ l'aurait voulu ainsi; ils sont « ... 'icônes' de son visage de 'pasteur' et 'd'époux' de l'Église » ⁹⁹. Mais il y a chez toute femme et spécialement chez la femme consacrée, selon les mots mêmes de Jean-Paul II, « ... une sorte de prophétie immanente, ... un caractère iconique prégnant... » ¹⁰⁰. Pourrions-nous extrapoler la pensée de Jean-Paul II en paraphrasant l'Évangile : « La femme a la meilleure part. Elle ne lui sera pas enlevée. » (inspiré de Lc 10, 42) ?

⁹⁵ *Ibid*, no. 29, p. 116-117. Les italiques sont dans le texte. Son propos est pour le moins condescendant. On peut d'ailleurs se demander où est la logique d'un raisonnement qui affirme d'une part que la femme est la « spécialiste de l'amour », de l'attention à la personne, alors que d'autre part, « elle doit d'abord recevoir l'amour pour aimer à son tour. »

⁹⁶ *Ibid*, no. 27, p. 110.

⁹⁷ J. Bodson, « La femme et le sacerdoce », *Vie Consacrée*, 1972 cité dans J. Hourcade, *Des femmes prêtres ?*, Paris, Mame, 1993, p. 77.

⁹⁸ Cette apparente banalisation du ministère presbytéral apparaît souvent dans les textes lorsqu'on tente de convaincre les femmes qu'il n'est pas si important d'y avoir accès. Mais lorsqu'on parle aux prêtres, le discours change de ton. Voir le chapitre 3 de *Lumen Gentium*, traitant de la structure hiérarchique de l'Église, en particulier du ministère épiscopal; le décret *Le ministère et la vie des prêtres*; le décret *La formation des prêtres* où on qualifie le ministère de « si haute mission » (no. 2b, p. 357.)

⁹⁹ *Lettre aux femmes...*, no. 11, p. 111.

¹⁰⁰ *Ibid*. L'italique est dans le texte.

Tentons maintenant de synthétiser la pensée de Jean-Paul II sur la femme. Celle-ci est l'égale de l'homme, elle est comme lui créée à l'image de Dieu. L'homme et la femme sont une aide pour l'autre, mais chacun selon sa vocation propre.¹⁰¹ Marie est l'archétype féminin par excellence qui se réalise selon deux vocations : la maternité et la virginité. La maternité est d'ailleurs le rôle privilégié de la femme, lequel se transforme en maternité spirituelle chez la femme consacrée.¹⁰² Cette vocation à la maternité est à la source de ce que le pape appelle le « génie féminin », c'est-à-dire une attention et une valorisation particulière de l'être humain et un charisme à œuvrer dans le sens de la « civilisation de l'amour »¹⁰³. Selon le pape, la femme a « une prédisposition innée à la condition d'épouse » et en parlant de cette prédisposition, celle-ci se vit selon une certaine passivité : la femme « est épousée »; la femme « est aimée ».¹⁰⁴ Ce serait « la vérité sur la femme en tant qu'épouse », révélée par l'analogie du Christ-Époux et de l'Église-Épouse : le Christ est le modèle de l'amour de l'homme; Marie est le modèle de l'amour de la femme. Le sacerdoce réservé aux hommes se fonde sur cette analogie et sur le choix du Seigneur de ne prendre que des hommes parmi les Douze. La soumission mutuelle des époux est plus accentuée chez la femme puisqu'en associant les hommes-époux au Christ, le pape établit par là même une primauté de l'homme sur la femme, bien qu'il s'en défende. C'est sans doute cette manière de raisonner qui fait dire : « On exalte la femme pour mieux lui faire accepter 'sa place' ».¹⁰⁵

Jean-Paul II diffère essentiellement des théologiens précédemment évoqués (Augustin, Thomas d'Aquin, Stein, etc...) en ce qu'il n'affirme jamais que la femme aurait moins de capacités intellectuelles ou serait moins dotée de raison que l'homme. Il ne laisse jamais entendre qu'elle serait moins « à l'image de Dieu » que l'homme ou qu'elle serait un « être défectueux ». De même « le penchant naturel féminin pour l'obéissance et la soumission » que l'on retrouve chez Stein n'est jamais repris par le pape, pas plus que « la nature

¹⁰¹ On retrouve ici, en d'autres mots, la notion « d'espèce-homme » et « d'espèce-femme » de Stein.

¹⁰² Ici encore, on retrouve une identité avec Stein quant au rôle de la femme : être mère.

¹⁰³ On soupçonne d'ailleurs, surtout dans la *Lettre aux femmes*, que c'est uniquement pour cette raison que la femme est légitimée à jouer un rôle actif dans la société, dans le travail à l'extérieur, afin d'humaniser le monde et d'en faire une civilisation de l'amour.

¹⁰⁴ On retrouve en filigrane les notions de dépendance présente chez Thomas d'Aquin et de supériorité masculine avancée par Stein.

¹⁰⁵ M.J. Bérère *et al*, *Et si on ordonnait...*, p. 28.

féminine plus naturellement portée au mal ».¹⁰⁶ Les rapports mutuels au sein du couple sont évoqués comme une soumission mutuelle. Mais pour le reste de ses propos, nous sommes forcés de constater que sa pensée n'est pas très étrangère à celle de certains autres penseurs de l'histoire de l'Église. Comme le souligne D. Couture, loin de se contredire « entre son féminisme évangélique et son antiféminisme existentiel »¹⁰⁷, le pape est extrêmement cohérent dans son cheminement de pensée, « à l'intérieur d'un schème de théologie classique »¹⁰⁸. Il y a ce que l'on peut appeler « la femme », dans son essence, sa nature profonde. C'est quelque chose d'immuable qui n'est nullement conditionné par l'époque ou la culture et qui se définit tout à fait en dehors de la contribution des femmes, de ce qu'elles sont aujourd'hui dans leur unicité, dans leurs luttes, leurs défis, leurs aspirations.

Si on devait synthétiser le portrait de l'*être chrétien féminin* en un énoncé, on pourrait dire : **créée comme l'homme à l'image de Dieu, la femme est égale en dignité mais différente en terme de nature et de vocation. Elle se réalise de manière privilégiée dans la maternité et la virginité, à l'image de Marie, archétype de la femme et modèle d'amour féminin. Elle possède un « génie féminin » qui la rend plus sensible à ce qui relève de la spiritualité, de l'amour, de l'attention à autrui, du service. Son accomplissement est d'ordre charismatique plutôt que hiérarchique.** Pour conclure sur la vision magistérielle de l'*être chrétien féminin*, je reprendrai la conclusion de D. Couture : « Depuis Stein jusqu'à Jean-Paul II, on est passé de l'infériorité réelle de la femme à sa supériorité symbolique, ce qui revient au même, on l'aura compris, dans la mesure où la survalorisation du féminin n'est pas nouvelle et qu'elle ne change rien aux fonctions et rôles de la femme définis par le magistère romain. »¹⁰⁹

À cette étape-ci, il nous reste à faire une mise en rapport fondamentale. Dans le premier chapitre, j'ai dégagé un modèle ministériel à partir de l'expérience de Phoébé. Après avoir relevé dans certains textes la vision de l'*être chrétien* chez Paul, j'ai confronté le modèle avec la vision paulinienne afin de déterminer si Paul était cohérent entre sa

¹⁰⁶ Cité dans D. Couture, « La théologie de la femme... », p. 73, 75, 78.

¹⁰⁷ A. Gombault citée par D. Couture, *ibid*, p. 64.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 64.

théologie et sa mise en œuvre ecclésiale. Dans ce second chapitre après avoir évoqué l'expérience des femmes et en avoir dégagé un modèle théorique actuel, j'ai tenté de cerner l'*être chrétien féminin* selon la doctrine officielle de l'Église actuelle. Il reste maintenant à confronter le modèle d'aujourd'hui avec la conception magistérielle de l'*être chrétien féminin*, afin de mieux mesurer l'influence de cette dernière dans la mise en place et les règles régissant les travailleuses ecclésiales.

2.4 Confrontation du modèle avec la vision institutionnelle de "l'être chrétien féminin"

On se rappelle que le modèle dégagé du vécu des travailleuses ecclésiales décrivait les « attitudes et conditions d'accomplissement du ministère » selon deux catégories : d'une part, celles qui dépendaient des femmes et de leurs options dans l'exercice de leur pratique; d'autre part, celles relevant des conditions d'exercice imposées par la discipline ecclésiale. Puisque je cherche à évaluer l'influence de la conception magistérielle de l'*être chrétien féminin* sur la mise en place et les règles régissant les travailleuses ecclésiales, c'est surtout la seconde catégorie du modèle qui sera analysée de manière plus systématique. Mais je souhaite tout de même, dans un premier temps, confronter brièvement et de manière globale la première catégorie, celle mettant en évidence les options pastorales des femmes, avec la vision de « l'éternel féminin » de Jean-Paul II. Rappelons donc ces six éléments de la première catégorie :

- Le ministère comporte un appel à servir. Celui-ci est à la fois subjectif (appel du Seigneur; reconnaissance de charismes) et objectif (appel de la communauté, sanctionné par les représentants de la structure ecclésiale).
- Le ministère est attentif à la vie et veut produire du sens à même ce qui en émerge.
- Le ministère se veut attentif aux conditions de vie concrètes des gens, particulièrement de celles et ceux vivant des situations d'exclusion.
- Le ministère cherche à s'exercer dans la coresponsabilité et le partenariat, dans un véritable esprit communautaire, particulièrement avec les membres des communautés.
- Le ministère expérimente majoritairement une difficulté à œuvrer dans un esprit communautaire avec ceux qui détiennent le pouvoir.

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 82.

- Le ministère se réfère plus à l'Évangile qu'à la Tradition, plus à l'accueil des personnes qu'à une obéissance à des règles.

Lorsqu'on relit attentivement ces six mentions, une dominante émerge immédiatement : l'attention prioritaire à la personne. Cela devient évident dans l'attention à la vie et aux conditions d'existence des gens, dans le désir de travailler en partenariat et dans un esprit communautaire, dans l'accueil des personnes. Cette attention aux personnes, et donc à soi-même, accentue la sensibilité à l'appel, qu'il soit subjectif ou objectif. De même, on conçoit mieux les difficultés à œuvrer dans un cadre d'autorité, face à ceux qui exercent le pouvoir de façon abusive. Il faut reconnaître que les priorités des femmes et la « couleur » de leurs agirs correspondent un peu à ce que Jean-Paul II appelle « le génie féminin » : une attention prioritaire à l'humain contribuant à réévaluer les priorités de notre monde pour mieux construire une « civilisation de l'amour ». La différence entre la vision du « génie féminin » dans la conception qu'en a le pape et la manière de le mettre en œuvre des femmes réside en ce que les femmes tirent toutes les conséquences de l'égalité foncière qu'elles partagent avec les hommes, qu'ils soient prêtres ou non : nulle passivité dans leur pratique, nulle primauté de l'un ou l'autre, nulle tâche qui soit plus propre à la femme du fait de son sexe. Ce qui caractérise le « génie féminin » tel que les femmes concrètes l'incarnent aujourd'hui, ce n'est pas tant tel rôle qu'elles auraient à jouer, telle action qu'elles pourraient ou non faire, mais bien la manière dont elles appréhendent les tâches à faire. Il n'y a pas de poste, de rôle qui leur soit plus destiné « naturellement » ; mais dans tout ce qu'elles font, il y a ce surplus d'humanité qui les caractérise. C'est sans doute pourquoi elles expérimentent avec tant de difficulté les conflits avec ceux qui détiennent le pouvoir : dans l'Église, elles attendent le service. De même, il n'est pas étonnant que l'Évangile leur parle plus que la Tradition : pour elles, l'important c'est la vie et le Souffle qui s'y manifeste et non les règles, les doctrines et les normes qui figent le regard porté sur cette même vie.

On voit donc que la pratique des femmes s'inscrit à la fois en harmonie et en rupture avec l'idéal féminin de Jean-Paul II : harmonie dans la primauté donnée à la personne, qui devrait d'ailleurs être le propre de tout disciple du Christ; rupture face aux limites imposées à cette primauté, finalement face à l'incohérence entre le discours et la pratique.

Abordons maintenant la seconde catégorie, regroupant les attitudes et conditions

d'accomplissement du ministère relevant des modalités d'exercice imposées par les normes ecclésiales. Rappelons que l'on cherche à évaluer l'influence de la conception magistérielle de l'*être chrétien féminin* sur la mise en place et les règles régissant les travailleuses ecclésiales. On se rappellera que pour confronter le modèle dégagé de Phoébé avec la conception paulinienne de l'*être chrétien*, j'avais posé deux questions au modèle, l'une d'elles ayant été résolue assez rapidement, à savoir s'il y avait contradiction entre le modèle et la vision paulinienne. Afin de simplifier l'analyse, je vais regrouper ici les deux questions en une seule qui s'énonce ainsi : **Observe-t-on une cohérence entre les conditions d'exercice du ministère des travailleuses ecclésiales d'une part, et la vision magistérielle de l'être chrétien féminin d'autre part ?** Reprenons donc et analysons un à un les neuf énoncés de la seconde catégorie du modèle :

- **Le ministère est en évolution tant au niveau de la reconnaissance de l'apport des femmes que dans la réflexion qui l'accompagne et l'élaboration de nouvelles manières de faire :** Le pape reconnaît que la femme joue un rôle de plus en plus décisif dans tous les domaines de la société.¹¹⁰ Par contre, cette évolution est bloquée dans l'Église par de nombreux décrets, par la Tradition qui refuse systématiquement certaines avancées et renforce même des positions traditionnelles, accusant ainsi un recul par rapport à plusieurs pratiques québécoises.¹¹¹ Il y a donc une certaine incohérence entre l'évolution des pratiques et la réflexion observées ici et la position magistérielle sur le rôle des femmes.
- **Le ministère a existé à l'origine pour des raisons essentiellement pratiques et ne trouve pas son fondement originel dans la justice, l'égalité et l'équité :** N'est-ce pas ainsi que l'Église a toujours évolué ? On y réagit devant une urgence ou une contestation : que l'on pense à la Réforme ou aux découvertes sur l'organisation du cosmos ou sur les théories de l'évolution. N'est-il pas finalement cohérent, dans la logique de l'Institution-Église, de réagir plutôt que d'agir alors que par définition elle est convaincue d'être dépositaire et seule interprète de la Vérité ? Cette façon de faire ne rend cependant pas justice à son caractère prophétique : elle devrait être la figure de proue des changements sociaux; elle est plutôt à leur remorque, du moins sur certaines questions, dont celle des femmes. En ce sens, l'occasion d'avènement du ministère des femmes est tout à fait en cohérence avec la manière d'agir en Église.
- **Le ministère des femmes demeure de « second ordre » par rapport au ministère**

¹¹⁰ Sa *Lettre aux femmes* le reconnaît assez explicitement.

¹¹¹ La stagnation sur certaines questions est notoire, même dans des documents récents : Jean-Paul II, « Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes. Lettre apostolique *Ordination sacerdotalis* », *La Documentation Catholique* 2096 (19 juin 1994) 551-552; Collectif, *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1997.

ordonné pour bon nombre de personnes, même au sein de la structure ecclésiale : Le pape affirme que l'on peut tout autant qualifier l'Église de « mariale » que « d'apostolique et pétrinienne ». Au plan spirituel c'est probablement vrai. Mais dans son organisation, elle est essentiellement apostolique et pétrinienne. Marie n'a pas une figure d'autorité dans l'Église : elle est le modèle de la soumission à la volonté de Dieu, d'une foi abandonnée dans la confiance. Elle est même pour de nombreux croyants un guide spirituel, beaucoup plus que Pierre. Mais au plan de l'organisation, des décisions qui souvent influencent le vécu des femmes, l'autorité, la crédibilité, sont encore masculines ; c'est en ce sens que le ministère des femmes demeure de second ordre. Le référent de la vie communautaire et de son organisation n'est pas Marie, mais Pierre. Cette « seconde place » des femmes dans l'Église est en cohérence avec sa pensée, du moins au plan organisationnel, celui qui nous préoccupe ici.

- **Le ministère confère une responsabilité mais n'entraîne ni le pouvoir de décider ni l'autonomie d'action allant de pair :** « L'homme est confié par Dieu à la femme d'une manière spécifique »¹¹². De même, on compte d'une manière particulière sur la femme pour mettre en œuvre la « civilisation de l'amour »¹¹³. Mais cette tâche, cette responsabilité semble destinée à se faire au hasard de la vie, dans la banalité du quotidien. Elle n'entraîne aucune « capacité de décider ». C'est même sans son concours qu'on détermine en Église qui est la femme, qui est l'humain, quel est le spécifique de chacun, alors qu'elle est censée être la spécialiste de ces questions.¹¹⁴ Cette « responsabilité sans pouvoir » des travailleuses en Église est tout à fait cohérente avec l'attitude de l'Église face à la responsabilité diffuse qui est confiée aux femmes en général et qui ne comporte aucun lieu d'exercice qui lui soit approprié dans l'Église.
- **Le ministère est limité dans son action par une discrimination liée au sexe :** Y a-t-il besoin de commenter ? E. Lacelle souligne d'ailleurs que la discrimination joue dans les deux sens : « Le principe 'marial' tel qu'interprété par le pape est discriminatoire pour les hommes parce qu'ils ne pourraient pas représenter Marie qui, pourtant, demeure le type achevé du croyant et de la croyante. Discrimination aussi pour les femmes qui ne pourraient représenter le principe 'apostolique et pétrinien' à cause de leur sexe. »¹¹⁵ Bien sûr, le pape nie que cette vision ecclésiale soit discriminatoire¹¹⁶ : elle est plutôt liée aux signes choisis par Dieu. Je crois que ce qui est discriminatoire et sexiste, c'est la manière qu'a l'Église de « lire » et d'interpréter certains de ces « signes choisis par Dieu ». La limite observée est certes cohérente avec la vision de l'Église sur

¹¹² *Mulieris...*, no. 30, p. 123.

¹¹³ *Lettre aux femmes*, no. 4, p. 105.

¹¹⁴ D. Couture, « Le théologie de la femme... », p. 73, souligne à la note 13 qu'une consultation auprès des femmes avait été réalisée par des évêques américains. Cette consultation avait été critiquée par le Vatican sous prétexte que « ... the teaching of the Church should not be subjected to pressure groups ».

¹¹⁵ E. Lacelle, « 'L'unité des deux', un lieu de conversation œcuménique » dans D. Couture, *Les femmes et l'Église...*, p. 87.

¹¹⁶ Dans sa *Lettre aux femmes...*, no. 11, p. 111, il dit : « En effet, ces distinctions de rôles ne doivent pas être interprétées à la lumière des canons de fonctionnement propres aux sociétés humaines, mais selon les critères spécifiques de l'économie sacramentelle, c'est-à-dire de l'économie des 'signes' librement choisis par Dieu... ». Les principes ecclésiaux s'appliquent donc de manière désincarnée, indépendamment de l'histoire et la culture.

l'être chrétien féminin.

- **Le ministère est limité dans son action alors que certaines tâches sont attribuées en fonction des titres et des statuts plutôt que selon les charismes octroyés par l'Esprit :** En Église, on affirme suivre l'Esprit et l'on soutient qu'il appelle et guide les individus mais on ne conçoit pas qu'il puisse appeler des femmes au presbytérat.¹¹⁷ Et même, au-delà de la seule question de l'ordination sacerdotale, certaines tâches communautaires sont exclusivement réservées de droit aux ministres ordonnés. Un resserrement significatif est opéré à ce sujet dans *L'Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*¹¹⁸. L'Église est encore une fois très cohérente entre son discours et ses gestes. Mais on ressent un indicible malaise alors qu'on perçoit chez elle une sorte de certitude à croire que le Magistère « possède » l'Esprit, que lui seul peut en interpréter la volonté pour aujourd'hui : « ... l'Église, par la voix de son magistère, ... assure le discernement entre ce qui peut changer et ce qui doit demeurer immuable. »¹¹⁹
- **Le ministère est limité dans son action alors qu'il doit souvent travailler à maintenir des structures ou des traditions ecclésiales plutôt qu'à répondre aux besoins identifiés :** On a déjà dit que les changements dans l'Église se font souvent par la force des choses, par obligation. Ce n'est certes pas parce que des travailleuses en Église pourraient trouver plus pertinent de s'occuper de justice sociale que de sacramentaliser des enfants en grand nombre que l'Institution changerait ses priorités. En fait, on l'a dit dans l'observation, il faut souvent tout faire. On diminuera des services sacramentels lorsque le nombre de candidats diminuera ou lorsque les prêtres, seuls dispensateurs de ces biens, viendront à manquer. Il serait contraire à la Tradition de l'Église d'éliminer certaines pratiques sous prétexte que d'autres besoins apparaîtraient plus pressants, surtout si ces derniers ont un caractère un peu plus séculier. En ce sens, cette limite du ministère est en cohérence avec la Tradition de l'Église.
- **Le ministère est parfois évalué avec des critères ne correspondant pas à sa réalité**

¹¹⁷ Il est extrêmement étonnant que dans les documents conciliaires de Vatican II, en particulier dans le chapitre 3 de *Lumen Gentium* sur la constitution hiérarchique de l'Église, de même que dans le décret sur *Le ministère et la vie des prêtres*, nulle part il ne soit clairement et spécifiquement fait mention de la primauté de l'appel de Dieu ou de l'Esprit dans toute vocation sacerdotale. On parle bien de l'Esprit qui est conféré par l'imposition des mains (*Lumen...*, no. 21, p. 42) de même que de consécration pour « l'œuvre à laquelle le Seigneur les appelle » (*Le ministère...*, no. 3, p. 315), mais le fait que l'appel est premier dans tout discernement vocationnel semble ici ignoré. On considère plutôt que c'est l'Église qui appelle : « ...la divine Providence qui accorde les dons voulus aux hommes choisis par Dieu ... et qui charge les ministres légitimes de l'Église d'appeler, ainsi que de consacrer par le sceau du Saint-Esprit au culte de Dieu et au service de l'Église... » (Décret sur *La formation des prêtres*, no. 2b, p. 357). Par contre, dans l'exhortation apostolique de Jean-Paul II, *Je vous donnerai des pasteurs. Pastores dabo vobis*, 1992, no. 36, le pape dit : « ce qui est tout à fait prioritaire, et même primordial et décisif, c'est l'intervention libre et gratuite de Dieu qui appelle. » (cité dans *Voix de femmes*, p. 168. L'italique est dans le texte).

¹¹⁸ Voir référence, note 111, p. 97.

¹¹⁹ Congrégation pour la doctrine de la foi, « Déclaration sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel. *Inter insigniores* » dans M.J. Bérère et al. *Et si on ordonnait des femmes...?*, p. 173.

et dans une attitude quelquefois en rupture avec message évangélique : Il est assez bizarre que, d'une part, le pape affirme qu'il est possible « d'accueillir *une certaine diversité de fonctions*, sans conséquences désavantageuses pour la femme, dans la mesure où cette diversité ... découle des caractères de l'être masculin et féminin »¹²⁰, ce qui se passe actuellement dans notre Église, et que d'autre part, le ministère de ces mêmes femmes soit évalué sur le modèle presbytéral masculin. Il est tout aussi étonnant que d'une part, « le sacerdoce ministériel, dans le dessein du Christ, n'est pas l'expression d'*une domination*, mais celle d'*un service* »¹²¹, mais que d'autre part, il se traduise parfois par des attitudes dures, intransigeantes, non-évangéliques envers les travailleuses en Église. Le moins que l'on puisse dire est que l'Institution ecclésiale, telle qu'elle se vit sur le terrain, est encore profondément humaine et certainement pas l'image de la perfection évangélique, parce que composée d'hommes et de femmes eux-mêmes limités. Sur cet aspect, on observe une incohérence entre le discours ecclésial sur l'Église et sa pratique.

- **Le ministère tel qu'actuellement limité suscite des incohérences théologiques, ecclésiologiques et ministérielles :** D. Couture l'a bien dit : « ... dans la théologie du pape, tout se tient de façon cohérente à l'intérieur d'un schème de théologie classique. »¹²². Mais sur le terrain, c'est la lecture actuelle de l'Évangile, avec les sensibilités d'aujourd'hui, qui constitue la principale grille d'analyse de la pratique des femmes, et non la théologie classique. C'est ainsi que surgissent nombre d'incohérences suscitées par l'affrontement entre une théologie classique, l'incarnation évangélique que l'on tente de vivre aujourd'hui et l'évolution fulgurante, tant culturelle qu'ecclésiale, des dernières décennies au Québec et même dans le monde. Alors que le pape part d'une conception de l'histoire et de l'humain déterminés d'avance, d'un mystère « d'avance arrêté en Dieu »¹²³, le monde vit en contexte de post-modernité où la religion comme méta-récit devient de plus en plus étrangère à la mentalité de nos contemporains.¹²⁴ La stagnation théologique actuelle du magistère quant à *l'être chrétien féminin* et son refus de lire la pratique du Christ avec un regard neuf ne peuvent que susciter une tension, voire une rupture avec la pratique actuelle, ou encore maintenir celle-ci dans un carcan *in-signifiant* aux yeux des femmes et des hommes concrets de plus en plus désabusés de l'incohérence entre paroles et gestes en Église. Le discours ecclésial actuel, cohérent en lui-même, ne peut que susciter de l'incohérence lorsqu'il se confronte au monde.

Que peut-on retenir de cet examen de notre modèle ? Au niveau des valeurs et

¹²⁰ *Lettre aux femmes*, no. 11, p. 110. L'italique est dans le texte.

¹²¹ Tiré de la lettre que le pape a adressée aux prêtres à l'occasion du Jeudi Saint de l'année 1995, citée dans *Lettre aux femmes*, no. 11, p. 111. L'italique est dans le texte.

¹²² « La théologie de la femme... », p. 64.

¹²³ *Mulieris...*, no. 3, p. 10-11. Tout le courant de la « Process theology » est contraire à ce schème de théologie classique.

¹²⁴ Sur la non pertinence des méta-récits en contexte de post-modernité et pour clarifier plus avant ces notions, voir : M. Sarup, *An Introductory Guide to Post-structuralism and Post-modernism*, 2^{ème} éd., Athens, University of Georgia Press, 1993 (1988), et particulièrement le chapitre 6, « Lyotard and postmodernism ».

attitudes de la première catégorie, celles que les travailleuses en Église privilégient, celles-ci sont relativement en harmonie avec certains points de la théologie de la femme de Jean-Paul II. Mais elles refusent d'avoir l'exclusivité de l'attention à l'humain sous prétexte qu'elles sont des femmes; elles s'élèvent donc contre toute structure ou toute différenciation des rôles qui ne ferait pas de l'attention à l'humain la priorité de toute fonction dans l'Église. Quant aux attitudes et conditions d'exercice relevant principalement des normes ecclésiales, il faut bien avouer qu'on observe une cohérence remarquable, et regrettable, entre le discours magistériel sur *l'être chrétien féminin* et la pratique à laquelle les femmes sont confinées, pratique qui dans cette seconde catégorie se traduisait surtout en termes d'écueils, de difficultés, de désillusions, de limites. Le seul élément positif de cette section, le premier de la liste traitant de l'évolution du ministère, se situe en incohérence face au discours de l'Église. Par contre, l'avant dernier traitant des critères d'évaluation est en rupture face au discours de l'Église qui promeut le respect, l'égalité, la particularité de chacun. Finalement, le dernier élément, qui d'une certaine manière résume ceux qui précèdent, puise sa source dans la cohérence intrinsèque et fermée de l'Église et risque d'entraîner non seulement une rupture avec ses « employés », mais aussi avec les hommes et les femmes en quête de sens aujourd'hui.

Le constat est douloureux, voire dramatique ! Il reste à le confronter à la vision paulinienne de *l'être chrétien*, à cette manière qu'avait Paul de comprendre et mettre en œuvre l'état de disciple à son époque. Je veux mettre en rapport les principes pauliniens immuables avec les principes tout aussi immuables de l'Église actuelle. De cette critique comparative de « deux immuables », j'espère distinguer ce qui l'est réellement de ce qui pourrait être une errance, une rigidité (cadavérique ?) ou une peur, qui sait ? Je désire aussi en tirer des pistes d'action pour l'Église et ses travailleuses. C'est l'objet du dernier chapitre.

CHAPITRE 3

ESSAI DE CONFRONTATION CRITIQUE

Il est temps d'en arriver à une synthèse des données, lesquelles sont issues de l'exégèse, de l'observation pratique et de la théologie issue de ces deux champs d'analyse. Dans un premier temps, je veux soumettre les deux visions théologiques sous-tendant mes deux modèles à une critique personnelle, qui sera souvent appuyée de la critique d'autres auteurs¹. Je veux comparer les principes immuables sous-jacents à ces deux visions, afin de déterminer si certains auraient une valeur plus fondamentale que d'autres. Par la suite, je privilégierai l'une des deux visions pour finalement en tirer des pistes d'action pour aujourd'hui.

3.1 Critique de la vision ecclésiale actuelle

La vision ecclésiale actuelle de *l'être chrétien féminin* étonne les mentalités modernes et surtout post modernes. Il faut cependant comprendre qu'elle découle de ce que la femme a toujours été majoritairement condamnée à être dans les époques et les cultures qui nous ont précédées. Les changements rapides qui se sont opérés dans nos sociétés ces dernières décennies démontrent bien qu'il n'existe pas « d'éternel féminin », du moins tel qu'entendu par l'Église, puisque la femme, tout comme l'homme, évolue sous l'influence de son environnement. De même, il n'y a pas ce que l'on peut appeler « la femme » : il y a des femmes, concrètes, faites de chair et de sang, relevant des défis actuels dans le monde qui est le nôtre.

Ces femmes sont aujourd'hui reconnues, même dans l'Église, du moins en théorie, comme les égales des hommes; cependant, on les maintient artificiellement plus prédisposées à ceci ou cela, dans une aura de supériorité symbolique qui n'affecte en rien leur condition ou leurs fonctions dans l'Église. Si, comme le soutient D. Couture, le discours du pape est cohérent dans un schéma de théologie classique, il s'avère incohérent

¹ Je reconnais cependant que cette critique était déjà amorcée dans les sections 1.8 et 2.4

lorsqu'on tente de le mettre en lien avec notre manière actuelle de penser, de raisonner. C'est sur certaines de ces incohérences que je désire m'attarder.

Comme je l'ai très brièvement souligné à la note 82, p. 89, mais il importe d'y revenir, le pape souligne à quel point la femme « ... est plus capable que l'homme d'attention à la personne humaine concrète, et que la maternité développe encore cette disposition. »² J'ai déjà dit que cette capacité d'attention à la personne, qui ressort d'ailleurs avec force de la pratique des femmes, me semble être une caractéristique fondamentale d'un pasteur qui, à la suite du Christ, est appelé à « prendre soin » de celles et ceux qui lui sont confiés (Jn 10, 1-18; 21, 15-19; Mt 25, 31-40; Lc 10, 29-37). Paradoxalement, ce « prendre soin » ressort peu des écrits décrivant la mission des prêtres. Ainsi, le décret sur *Le ministère et la vie des prêtres* décrit les fonctions des prêtres comme « ministres de la Parole », « ministres des sacrements et de l'Eucharistie » et « chefs du peuple de Dieu ».³ Seulement un paragraphe de la troisième rubrique fait mention du soutien spécial envers les pauvres et les petits. Cependant, si cela fait effectivement partie de leur ministère, comment les femmes, expertes en ce domaine, n'y auraient-elles pas accès ?

Dans la même logique, si « L'Évangile propose l'idéal de la consécration de la personne »⁴ à la suite de Marie comme faisant partie de la vocation de la femme, pourquoi ne peut-elle pas vivre cet idéal dans le même type de vocation que l'homme ? Il me semble que, dans l'Église, on oppose l'être et le faire. Je m'explique : la femme peut « être » particulièrement attentive à l'humain; elle peut même développer ce don d'une manière privilégiée dans la maternité; elle peut avoir un peu de ce que Jean-Paul II appelle le « génie féminin », et d'ailleurs on a vu que sur ce dernier point, la pratique des femmes semblait lui donner raison. Mais en quoi cela devrait-il limiter sa capacité de « faire » ? Le « don désintéressé de soi », qui est le plein accomplissement du chrétien homme et femme peut se réaliser de multiples manières et ces manières peuvent changer aujourd'hui parce que nous sommes en présence de femmes concrètes vivant dans un monde concret et en évolution. Prenons en guise d'exemple le domaine politique : comment considérer une

² *Mulieris...*, no. 18, p. 76.

³ *Presbyterorum Ordinis*, nos. 4 à 6, p. 316-324.

⁴ *Mulieris...*, no. 20, p. 85.

Jeanne Sauvé ou encore une Louise Harel qui, chacune avec ses options, incarnait ou incarne encore, dans des fonctions traditionnellement masculines, une manière d'être qui lui est propre ? Alors que J. Hourcade prétend que « du fait de sa spécificité, la femme a une vocation qui lui est propre. »⁵, je crois plutôt que la différence réside dans la manière d'exercer une « vocation », quelle qu'elle soit ; mais la vocation, elle, n'est pas sexuée. Si le problème dans l'Église réside selon le père Cerbelaud dans le fait « ...qu'elle pense prioritairement, pour ne pas dire exclusivement, en fonction d'une polarité masculine. »⁶, comment ne pas réaliser qu'il continuera d'en être ainsi tant que des femmes n'auront aucune part significative dans la structure hiérarchique de l'Église ? Dans le discours ecclésial, c'est comme si le **faire** pouvait détruire l'**être**. Or je crois qu'on peut faire de manière différente, sans tuer l'être, bien au contraire : c'est l'enfermement qui tue. De nombreuses femmes craignent, pour des raisons parfois différentes de celles de l'Église, que les revendications féministes fassent perdre à la femme sa spécificité⁷. En même temps, dans l'Église comme dans la société, on reconnaît leur apport original dans toutes les sphères mondaines⁸. Comment cet apport ne pourrait-il pas être tout aussi original et préserver la spécificité féminine, à la fois dans la sphère sociale et dans la hiérarchie ecclésiale ?

D'ailleurs, la problématique est similaire lorsqu'on considère la notion « d'unité des deux », issue de la Genèse (Gen 2, 18).⁹ E. Lacelle souligne très justement :

« Comment Jean-Paul II peut-il affirmer avec tant de conviction théologique, la structure interpersonnelle, la réciprocité mutuelle de 'l'unité des deux' homme et femme, comme fondamentale à toute communion humaine intégrale et pour tout projet humain, social et ecclésial laïc, et maintenir la solitude masculine là où se gère l'ensemble de la vie de l'Église. »¹⁰

Si Dieu confie le monde aux hommes et aux femmes ensemble, créés à son image

⁵ J. Hourcade, *Des femmes prêtres ?*, p. 71. Elle dit cependant quelques lignes plus haut que « ...l'idée de l'éternel féminin comme de l'éternel masculin ne saurait s'incarner ». N'y a-t-il pas là contradiction chez cette auteure ?

⁶ P. Cerbelaud, *Vraiment tu es un Dieu caché*, cité dans J. Hourcade, *ibid*, p. 80.

⁷ J. Hourcade, *ibid*, p. 90-92, où l'on trouve des anecdotes ou des affirmations de Régine Pernoud, Golda Meir, Marguerite Yourcenar, France Quéré, Suzanne Lilar, Simone de Beauvoir et autres...

⁸ Cette notion est présente à plusieurs endroits dans la *Lettre du pape aux femmes*.

⁹ *Mulieris...*, no. 7, p. 23; *Lettre du pape...*, no. 8, p. 108.

¹⁰ E. Lacelle, « L'unité des deux... », p. 85.

« unité des deux », comment comprendre que toute la structure de cette Église censée le révéler soit la seule à ne pas vivre à l'interne cette même « unité des deux » ? L'Église « bonne mère » serait-elle en fait comme un mauvais parent qui dirait en ironisant : « Faites ce que je dis, et non ce que je fais » ? Et pour légitimer cette manière de faire, pour mieux « faire avaler la pilule », on fait valoir cette ambiguë notion de « l'éternel féminin ». Ainsi, « l'idéalisation de la 'nature féminine' continue à justifier la mise à l'écart des femmes réelles de leur pleine participation à la vie de l'Église »¹¹

Je voudrais maintenant m'attarder à une autre réalité fondamentale lorsqu'il est question de ministère, que celui-ci soit ordonné ou non : l'appel. J'ai déjà brièvement mentionné à la note 117, p. 99 que l'Église reconnaît la primauté absolue de *l'intervention libre et gratuite de Dieu qui appelle*. Fort bien ! Comment cependant être certain que cette souveraine liberté de Dieu dans le choix de certains de ses ministres ne puisse **jamais** s'adresser aux femmes ? L'Église en est certaine dans son refus puisqu'elle se considère « dépositaire du mystère de l'Esprit Saint »¹². Et il semble qu'elle entende bien ici « Église » dans le sens d'autorité, des prêtres, puisque le même document, en parlant de la validation de l'appel chez un candidat au sacerdoce, dira : « Une telle intervention de l'Église fait partie de la vocation au ministère presbytéral ».¹³ L'Institution est convaincue qu'en cette matière, seuls les prêtres peuvent reconnaître et valider l'appel. Or comme ils refusent de même évaluer la possibilité qu'une femme puisse recevoir un tel appel, la situation actuelle semble sans issue. Cette mainmise sur l'Esprit, ou plutôt l'idée d'une telle mainmise, dénote une suffisance incroyable. Mais pire, elle véhicule une erreur théologique majeure à savoir que la volonté de Dieu et le Souffle de l'Esprit seraient à la merci d'une institution trop humaine, d'un petit nombre.

Or, l'expérience des premières communautés fait état de l'effusion de l'Esprit sur tous les croyants sans distinction (Ac 2, 17ss), de sa souveraine liberté dans le choix des ministres (Gal 1, 1; Eph 3, 7-9) et, lorsqu'il y a intervention humaine, d'un discernement communautaire dans leur choix : le choix de Matthias (Ac 1, 21-26); l'institution des Sept

¹¹ M.J. Bérère et al, *Et si on ordonnait... ?*, p. 32.

¹² Jean-Paul II, *Je vous donnerai des pasteurs*, no. 35, cité dans *Voix de femmes...*, p. 168.

¹³ *Ibid*, p. 169.

(Ac 6, 1-6). Dans la même ligne, en l'absence de prophètes ou docteurs itinérants, la Didachè recommande : « Choisissez-vous donc des *épiscopeus kai disconous*... car ils accomplissent pour vous, eux aussi, l'office des prophètes et des docteurs »¹⁴ Il semble donc que cette « exclusivité » du discernement des appels de l'Esprit, de même que la conviction d'être le dépositaire de son mystère, inscrit le magistère en faux face au témoignage des premières communautés.

Les écrits du pape parlent aussi d'une égalité de l'homme et la femme dans la complémentarité.¹⁵ Mais H. Denis et J. Delorme mettent en garde : « Il ne faut pas la 'tempérer' (l'égalité foncière) en parlant, aussitôt après, de 'complémentarité'. Car au nom de la complémentarité, on peut renforcer le poids du modèle masculin, par rapport auquel la femme joue un rôle de complément. »¹⁶ La même mise en garde s'impose quand il s'agit du symbolisme Christ-Époux et Église-Épouse. Jean-Paul II soulignait lui-même qu'il faut faire attention pour distinguer dans cette allégorie ce qui concerne l'homme et la femme de ce qui concerne le mystère Christ-Église.¹⁷ Or, il me semble qu'il se prenne lui-même à son propre jeu, poussant beaucoup trop loin l'allégorie : c'est ainsi qu'une certaine primauté masculine trouve son fondement dans cette notion de Christ-Époux; c'est aussi, entre autres, à cause de cette symbolique que le *in persona Christi* ne peut s'accomplir que par un mâle. Encore une fois, Denis et Delorme préviennent :

« La différence signifiante entre l'homme et la femme n'est pas à relier au symbolisme de l'époux et de l'épouse appliqué au Christ et à l'Église de telle sorte que seul un être masculin pourrait représenter le Christ. Il serait aussi étrange de tirer de ce symbolisme que seule une femme pourrait représenter l'Église. Là encore, il faut distinguer la 'représentation' et les titres divers à représenter le Christ et l'Église : selon Matthieu, le moindre des disciples représente le Christ (Mt 10, 40-42; 25, 40) »¹⁸

La vision ecclésiale de *l'être chrétien féminin*, si elle se tient en elle-même dans une théologie classique, suscite une foule d'incohérences lorsqu'on la confronte à une réflexion actuelle sur la femme, la foi, les ministères. De plus, le méta-récit catholique romain

¹⁴ *La Didachè* 15, 1-2, cité dans A. Lemaire, *Les ministères...*, p. 142.

¹⁵ Par ex. : *Lettre aux femmes*, no. 7, p. 107.

¹⁶ H. Denis et J. Delorme, « La participation des femmes aux ministères » dans J. Delorme *et al*, *Le ministère...*, p. 510.

¹⁷ *Mulieris...*, no. 23, p. 98.

¹⁸ H. Denis et J. Delorme, « La participation... », p. 511.

s'enlise dans une série de concepts et de normes rigides qu'il considère immuables : un dessein de l'humanité « d'avance arrêté en Dieu »; une vision univoque de l'être féminin (et masculin); une « ... sacralisation des structures et des normes qui finit par confondre le moment institutionnel de l'universalité (fondements et valeurs) avec celui de la singularité (formes organisationnelles et juridiques) »¹⁹; une certitude d'être seul interprète autorisé de la volonté de Dieu pour aujourd'hui. Lorsque la vraie vie confronte la fixité ecclésiale, surgit alors un nouveau discours qui réaffirme avec obstination les mêmes vérités, parfois en ajustant les arguments, mais toujours dans l'objectif d'arriver aux mêmes conclusions. Lorsqu'on croit posséder Dieu, alors les interpellations souffrantes qui émergent de son peuple restent sans écho auprès de ceux qui devraient y être attentifs, au nom même de leurs responsabilités de pasteurs. Pourtant, notre Dieu est le Dieu de l'Histoire. Il est tout le contraire de l'immobilisme, de la fixité, et quoi qu'on ait pu en dire, de l'immuable. Il est le Dieu de la Vie (2Co 3, 6b), le Dieu incarné (Phil 2, 6-11). Il est le Souffle libre et subversif qui souffle où il veut qui, comme Jésus, passe outre aux tabous et aux interdits de son temps lorsque cela contribue à libérer les personnes. Il est celui qui privilégie l'être humain devant toute règle ou toute institution, comme Jésus l'a fait tout au long de sa vie terrestre. Il est celui qui est révélé par la Parole, par une certaine partie du discours ecclésial, mais qui est aussi trahi par l'immobilisme institutionnel de 2000 ans de traditions.

Les concepts et normes que nous venons d'évoquer semblent immuables aux yeux de l'Institution ecclésiale. Mais pour savoir s'ils le sont vraiment, il faut les comparer à ceux issus de l'époque néo-testamentaire, particulièrement à ceux que nous avons dégagés des principes doctrinaux pauliniens et du ministère de Phoébé : seront-ils en concordance ou en désaccord ? Pour ce faire, retournons à Paul et Phoébé et soumettons-les à la critique, comme on vient de le faire pour la vision ecclésiale.

3.2 Critique de la vision paulinienne du 1^{er} siècle

On a vu que chez Paul, *l'être chrétien* ne se définit pas en termes de « masculin » ou « féminin » : c'est *l'être chrétien* sans distinctions sexuelles, hommes et femmes, « unité

¹⁹ *Voix de femmes...*, p. 64.

des deux »²⁰. C'est certainement une de ses principales caractéristiques, surtout lorsqu'on compare sa vision à celle ayant cours aujourd'hui dans l'Église magistérielle. On a aussi observé que *l'être chrétien* est assimilé au Christ et participant à sa vie : cette assimilation est un choix existentiel manifesté au baptême.²¹ C'est le don du Souffle de Dieu, de l'Esprit en plénitude qui permet à *l'être chrétien* de vivre concrètement selon cette assimilation à Christ.²² Là où la vision paulinienne manifeste une audace et une originalité par rapport à l'Église actuelle, c'est lorsqu'elle affirme que les chrétiens, hommes et femmes, juifs et païens, esclaves ou hommes libres ont revêtu le Christ (Gal 3, 27-28), d'où une obligation à l'égalité découlant du caractère quasi ontologique de *l'être chrétien*. Les divisions de toutes sortes sont abolies. La foi des chrétiennes et des chrétiens les amène à se mettre au service les uns des autres dans l'amour et la liberté.

J'ai aussi montré à quel point Paul faisait preuve de cohérence entre ses principes doctrinaux ayant une valeur immuable et sa pratique pastorale et communautaire. C'est ainsi que, de l'expérience circonstanciée du ministère de Phoébé, j'ai pu dégager certains éléments ayant une valeur normative, même pour aujourd'hui, puisqu'ils étaient une incarnation quasi parfaite de certains principes doctrinaux énoncés précédemment. Rappelons ici ces éléments, formulés en définition : **« Le ministère doit être octroyé aux personnes ayant reçu de Dieu le charisme de l'exercer, et ce dans une attitude de service et dans un esprit communautaire. Il doit être confié sans discrimination de quelque nature qu'elle soit et en reconnaissant l'égalité et la dignité de tous. Il doit s'exercer dans le souci constant des conditions de vie concrètes des membres de la**

²⁰ Il n'y a qu'à lire le chapitre 7 de la première lettre aux Corinthiens pour s'en convaincre. Bien sûr, d'autres textes de cette même lettre font problème : 1 Co 11, 2-16; 14, 33-36. Plusieurs ont avancé que ces textes sont conditionnés par la culture de l'époque, de laquelle Paul ne se serait pas tout à fait dégagé. Je crois pour ma part que, dans les deux cas, Paul cite l'opinion des Corinthiens pour ensuite les corriger. Pour aller plus loin : M. Gourgues, « Qui est misogyne : Paul ou certains Corinthiens ? Note sur 1 Cor 14, 33b-36 » dans Collectif, *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, Montréal, Médiaspaul, 1995, 153-162; S.E. McGinn, « ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς : 1 Cor 11: 10 and the Ecclesial Authority of Women », *List* 31 (1996) 91-104; T.P. Shoemaker, « Unveiling of Equality: 1 Corinthians 11: 2-16 », *BTB* 17, (1987) 60-63.

²¹ Cela n'est pas étranger à la doctrine de l'Église sur le baptême que l'on retrouve dans *Lumen Gentium*, no. 7, p. 24 : « Par le baptême, en effet, nous sommes rendus conformes au Christ ».

²² Ici encore, l'Église reconnaît l'action de l'Esprit au cœur de tous les baptisés, et particulièrement les laïcs. Dans l'avant-propos du décret conciliaire *Apostolicam Actuositatem*, p. 396, on peut lire : « ...l'action manifeste du Saint-Esprit ... rend aujourd'hui les laïcs de plus en plus conscients de leur propre responsabilité et les incite partout à servir le Christ et l'Église. »

communauté. »

Précisons ici certaines implications découlant de cette définition. Ainsi, ce qui est premier, ce sont les charismes octroyés par Dieu. Ceci signifie que le ministère peut, et même dans plusieurs cas doit, être « subdivisé » selon certaines fonctions correspondant au charismes des ministres. L'annonce de la Parole, la présidence, l'enseignement, la prédication, la présence concrète aux plus démunis, ne sont pas toujours des charismes présents dans la même personne. Dans la mesure où l'on reconnaît un charisme reçu de Dieu chez une personne, celle-ci doit pouvoir le mettre au service des autres sans aucune contrainte discriminatoire. Il me semble donc qu'en toute logique, le discernement des charismes doit être ouvert à tous... et à toutes, dans le respect de l'égalité et de la dignité. Finalement, tout ministre doit porter une préoccupation centrale à la vie concrète des membres de la communauté et à ses écueils: pauvretés diverses bien sûr, mais aussi accueil de la vie, accorder priorité à la personne humaine concrète, plutôt qu'aux règles et préceptes parfois désincarnés.

Il importe maintenant de savoir si ces principes doctrinaux pauliniens et le modèle qui en découle sont en cohérence avec la pratique de Jésus telle qu'elle nous est rapportée dans les évangiles, puisqu'en bout de ligne, la référence, c'est Jésus lui-même : le Jésus historique, mais aussi et surtout le Christ de la foi. Ce dernier colore toujours ce qui semble une description du premier, car c'est sous l'emprise du Souffle que les auteurs évangéliques ont parlé à leurs communautés du Jésus historique qu'ils connaissaient maintenant comme Christ et Seigneur. Examinons donc quelques éléments de sa pratique pour en tirer les conclusions qui s'imposent.

Étrangement, pour démontrer la cohérence entre la doctrine paulinienne et l'enseignement de Jésus, j'aurai recours au chapitre 5 de *Mulieris Dignitatem* où Jean-Paul II examine l'attitude de Jésus envers les femmes. Il y recherche « ... ce que la réalité de la Rédemption signifie pour la dignité et la vocation de la femme »²³. Pendant vingt pages, le pape souligne à quel point « ...le Christ s'est fait auprès de ses contemporains l'avocat de

²³ *Mulieris...*, no. 12, p. 50. L'italique est dans le texte. On verra qu'il en tire des conclusions très différentes de celles de Paul.

la vraie dignité de la femme et de la vocation que cette dignité implique. »²⁴ Ainsi, dans son ouverture envers les femmes, il provoque ses semblables (Jn 4, 27; Lc 7, 39; Mt 21, 31). Il défend la place et la dignité de la femme dans le mariage (Mt 19, 1-9). Il redonne la dignité et même la vie à plusieurs à travers de multiples guérisons (Lc 7, 11-17; 13, 10-13.16; Mt 15, 21-28; Mc 1, 29-31; 5, 21-43). Il accepte que des femmes l'accompagnent comme disciples, au même titre que les hommes (Lc 8, 1-3). Il donne les femmes en exemple dans ses paraboles (Lc 15, 8-10; Mt 13, 33; 25, 1-13). Il dénonce leur situation dans un système qui les laisse souvent sans défense et y souligne leur vertu (Lc 18, 1-8; 21, 1-4). Il traite avec respect même les femmes méprisées (Jn 4, 7-27; 8, 3-11; Lc 7, 37-47). Le pape affirmera : « *La façon d'agir du Christ, l'Évangile de ses œuvres et de ses paroles, est une protestation cohérente contre ce qui offense la dignité de la femme.* »²⁵ Plusieurs femmes deviendront disciples : la Samaritaine, Marthe et Marie, Jésus soulignant d'ailleurs l'attitude de cette dernière qui s'écarte du rôle traditionnel des femmes pour être disciple sans partage. Ce sont des femmes qui le suivent jusqu'au pied de la croix (Jn 19, 25; Mt 27, 55). Mais surtout, certaines d'entre elles sont les premières témoins de la Résurrection (Mt 28, 1-10; Jn 20, 1-2.11-18). Marie de Magdala bénéficie même d'une apparition du Ressuscité, tout comme Paul²⁶. Le pape souligne même qu'elle fut nommée « l'apôtre des Apôtres »²⁷, puisque ce fut elle qui annonça aux Douze la Résurrection du Seigneur (Jn 20, 17-18). Le texte papal ajoutera en fin de chapitre : « Tout ce qui a été dit ici sur l'attitude du Christ à l'égard des femmes confirme et éclaire dans l'Esprit Saint la vérité sur l'égalité

²⁴ *Ibid*, p. 51. L'italique est dans le texte.

²⁵ *Ibid*, no. 15, p. 62. L'italique est dans le texte.

²⁶ Bien que l'historicité des apparitions aux femmes soit contestée, leur relation dans les évangiles revêt une importance certaine. Outre la « preuve » que le ou les auteurs veulent offrir afin d'affermir la foi des croyants, le fait que Jésus lui-même apparaisse à des femmes dans deux récits (Matthieu et Jean) est extrêmement significatif. Il souligne que la fonction apostolique est légitime même pour les femmes; mais surtout, alors que ces écrits prennent naissance dans une culture patriarcale, il est la preuve du rôle éminent de certaines femmes dans la vie des premières communautés. C'est ainsi que fonctionne « l'herméneutique du soupçon » de E. Schüssler Fiorenza, « Missionaries, Apostles, Co-workers... », p. 423 : « The passages that directly mention women are not descriptive or comprehensive but indicative of the 'submerged' information conveyed in so-called inclusive androcentric texts. » Autrement dit, ce qui est mentionné au sujet des femmes dans les textes néo-testamentaires est, d'une part, ce qui ne pouvait absolument pas être passé sous silence compte tenu de l'importance de ces femmes, et d'autre part, ce n'est que la « pointe du iceberg », en ce que la majorité des informations est dissimulée derrière le langage inclusif ou délibérément occultée et, quoiqu'il en soit pour nous, perdue à jamais.

²⁷ *Ibid*, no. 16, p. 67. L'orthographe des deux mots « apôtre » est tel que dans le texte.

de l'homme et de la femme. On doit parler d'une radicale 'parité'... »²⁸ Jusqu'ici donc Paul et le pape tirent les mêmes conclusions de l'enseignement de Jésus et de son exemple.

On ne peut donc que s'étonner de l'interprétation que le pape, lui, donne à l'appel des Douze. Bien sûr, il n'y a que des hommes parmi eux et nul ne songe à contester ce fait. Mais que prouve-t-il ? L'enseignement magistériel souligne que le Christ a agi de manière libre et souveraine en ne choisissant que des hommes et que ce n'était pas pour se conformer aux usages du temps puisqu'il y avait abondamment dérogé comme on vient de le voir. Il est vrai que Jésus était libre; de même, il avait éduqué les siens à la même liberté. Mais qu'en était-il du monde ? Dans la société juive, où le message évangélique prend naissance, la femme n'a aucune personnalité juridique. Son témoignage n'est même pas reçu comme valable dans un procès. Comment donc des femmes auraient-elles pu être, auprès de la nation juive dans son ensemble, les « témoins » officiels de la Résurrection. La motivation de Jésus n'est pas de l'ordre de la liberté, mais bien de la réception du message. Les seuls à qui il pouvait envoyer une femme comme témoin sont les Douze eux-mêmes : et c'est ce qu'il a fait en apparaissant à Marie de Magdala.²⁹ Avant les Apôtres, il y eut l'Apôtre, une femme fidèle durant la vie, la Passion, la mort, la Résurrection. Comme le disent Denis et Delorme, « Ce qui était un fait, à savoir le caractère masculin des Douze, a été vécu comme un droit ».³⁰ Mais en plus, ce fait fut interprété avec étroitesse et de manière erronée.

Paul, au contraire, tout en respectant les Douze, ne leur réserve pas exclusivement le titre d'apôtres.³¹ Il se l'attribue à lui-même (1 Th 2, 7); il l'attribue aussi à Andronicus et Junia, un couple (Rm 16, 7) et à Apollos (1 Co 4, 6-9); il semble y inclure un nombre de « frères » indéterminé (1Co 15, 6-7); il va même jusqu'à nommer ainsi des hommes qu'il qualifiera lui-même de « faux apôtres » (2 Co 11, 5). Cet élargissement du concept d'apôtre, et son attribution à une femme, Junia, montrent bien que Paul tire toutes les

²⁸ *Ibid*, no. 16, p. 68.

²⁹ Pour un appui à cette thèse, voir P. Bacq, « Vers des ministères apostoliques féminins ? », *LumVit* 50 (1995) 155-168.

³⁰ H. Denis et J. Delorme, « La participation des femmes... », p.507.

³¹ Pour une analyse du concept d'apôtre chez Paul, voir R. Schnackenburg, « Apostles before and during Paul's Time » dans W.W. Gasque et R.P. Martin, éd., *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays*, Exeter, Paternoster Press, 1970, p.287-303. L'auteur affirme que les critères pour

conséquences de l'enseignement de Jésus. Chez lui, nulle discrimination, nulle « vocation propre » à la femme, pas plus qu'à l'homme d'ailleurs. Il n'y a que des baptisés « qui ont revêtu le Christ ». En ce sens, la vision paulinienne du rôle de la femme en mode chrétien est conforme à celle du Seigneur; par contre, la vision de l'Église officielle s'en écarte.

La définition rappelée au début de cette section 3.2, laquelle se veut la conjonction des principes doctrinaux pauliniens avec le modèle dégagé de Phoébé, va-t-elle aussi dans le sens de l'Évangile, de la pratique de Jésus ? Il semble bien que oui. Le Christ dans sa vie terrestre nous a montré l'égale dignité de tous : homme ou femme, riche ou pauvre, malade ou en santé, personne rejetée, méprisée ou bien en vue. Il s'est particulièrement intéressé aux conditions d'existence des gens par ses guérisons, son parti pris pour les pauvres et les marginaux. Il menait sa vie guidé par la volonté de Dieu, selon les « charismes », nombreux, qu'il avait reçus. Il s'est fait le Serviteur par excellence. Alors on peut affirmer que la définition dégagée de Paul et Phoébé est en parfaite cohérence avec la personne, les choix éthiques, les gestes du Jésus historique tel qu'on le découvre dans les évangiles. Confrontons maintenant cette même définition avec la vision de *l'être chrétien féminin* selon Jean-Paul II et le magistère ecclésial.³²

Dans les deux cas, l'égalité théorique des hommes et des femmes est évidente. Cependant, alors que Jean-Paul II circonscrit le rôle de la femme selon la vocation qui lui serait propre, celle-ci étant particulièrement signifiée par la maternité et la virginité, il ne semble pas y avoir de telles particularités chez Paul, pas plus que chez Phoébé.³³ Le « génie féminin » du pape ne semble pas exister pour Paul : celui-ci oblige plutôt les uns et les autres à une attention constante aux besoins d'autrui, aux conditions de vie des membres de la communauté. Cela vaut autant pour les hommes que les femmes. Pour Paul, la construction du Royaume, la « civilisation de l'amour » n'est pas le fait exclusif des femmes mais de tous les baptisés. La femme a-t-elle chez Paul « une prédisposition

reconnaître à un chrétien le titre « d'apôtre » variaient d'une région à l'autre.

³² Je fais la comparaison à partir de ma synthèse de la pensée de Jean-Paul II sur la femme que l'on retrouve à la fin de la section 2.3, dans les trois dernières pages.

³³ Il faut relire 1 Co 7 pour s'en convaincre. Qui plus est, on se rappellera comment Phoébé n'est présentée par Paul selon aucun des critères patriarcaux de l'époque : on ignore si elle est mariée, qui est

innée à la condition d'épouse » ? Rien dans la définition ne permet de le dire. Mais 1 Co 7 semble encore une fois nous prouver qu'elle n'y serait pas plus destinée que l'homme (v.2) et qu'elle peut tout aussi bien demeurer seule afin d'être plus librement au service du Seigneur (v. 8.32-34.39-40). Il reste le parallèle entre le Christ-Époux et l'Église-Épouse que l'on retrouve dans le corpus paulinien. Nul ne sait avec certitude qui est l'auteur de la lettre aux Éphésiens. Chose certaine, le passage qui nous intéresse, Eph 5, 21-33, modifie considérablement la mutualité conjugale que l'on retrouvait en 1 Co 7³⁴, en instaurant une hiérarchie entre l'homme et la femme, basée sur la hiérarchie Christ-Église. De plus, l'interprétation qu'en fait le pape, trouvant dans cette allégorie une justification à la décision de ne conférer le sacerdoce qu'aux hommes, puisque des hommes seuls pourraient signifier le Christ-Époux, contredit la pratique paulinienne et la définition qui en trace certains contours : dans cette pratique, aucune discrimination de fonction selon le sexe.

Il semble bien que l'on doive choisir : Paul et Phoébé d'une part, ou l'enseignement magistériel d'autre part. Les deux sont, en effet, nettement en contradiction. De même, il semble que l'attitude paulinienne soit conforme aux options de Jésus alors que celle de Jean-Paul II les trahisse. Mais avant de trancher, il reste une dernière confrontation à observer : celle du modèle dégagé de la pratique des travailleuses en Église d'aujourd'hui avec la définition issue du ministère de Phoébé et des principes doctrinaux de Paul. On sera ainsi en mesure de savoir si, entre les choix des femmes travailleuses en Église et les critères de fonctionnement imposés par l'Église, l'un des deux est plus près de la vision paulinienne.

On se rappelle que six éléments composaient la première partie du modèle, celle qui faisait état des options des femmes dans l'exercice de leur ministère. À l'exception du cinquième élément, les autres semblent tout droit issus de la définition paulinienne. La similitude est frappante : reconnaissance d'un appel du Seigneur et des charismes octroyés; attention à la vie et aux conditions concrètes d'existence des gens; co-responsabilité et

son père, si elle a des enfants, etc... Elle est *διάκονος* et *προστάτις*.

³⁴ On retrouve dans ce chapitre 13 mentions de mutualité : aux v. 2, 3, 4, 5, 8, 10-11, 12-13, 14, 15, 16, 28, 32b avec 34b, 33 avec 34c.

esprit communautaire; référence prioritaire à l'Évangile et accueil des personnes avant l'obéissance à des règles. Seule la difficulté à œuvrer avec ceux qui détiennent le pouvoir est contraire à la définition issue de Paul : cela peut s'expliquer par le fait que le pouvoir se vit souvent en opposition à l'égalité.

Abordons la seconde partie du modèle, celle dépendant des conditions d'exercice du ministère imposées aux femmes par l'organisation ecclésiale. Le premier élément concerne l'évolution récente du ministère des femmes : rien dans la définition paulinienne ne fait référence à une telle réalité, ce qui est compréhensible compte tenu de l'expérience de Phoébé dont elle est partiellement issue, laquelle est circonscrite et limitée dans le temps. D'autres énoncés du modèle actuel imposé aux femmes sont en totale contradiction avec la définition dégagée de Paul et Phoébé : le ministère des femmes n'est pas fondé sur la justice et l'égalité; il demeure de second ordre au sein de l'Église; il est limité par une discrimination liée au sexe; il attribue certaines tâches en regard des titres et des fonctions plutôt qu'en se fondant sur les charismes. Finalement, les quatre autres éléments du modèle n'ont pas de liens directs avec la définition retenue. Cependant, en les lisant, on se dit que l'esprit sous-jacent à la mission paulinienne ne correspond pas à ces écueils expérimentés par les femmes aujourd'hui : l'autonomie d'action n'allant pas de pair avec les responsabilités³⁵; le maintien des structures au détriment des besoins; l'évaluation faite dans une attitude en rupture avec le message évangélique; l'organisation du ministère suscitant des incohérences théologiques, ecclésiologiques et ministérielles.

Il est étonnant - mais l'est-ce vraiment ? - que ce qui, dans le modèle actuel, dépend des femmes concorde majoritairement avec la pensée paulinienne, alors que ce qui relève de l'Institution soit, ou en contradiction flagrante avec Paul, ou en rupture avec l'esprit animant la mission paulinienne. Ce dernier examen confirme les constats qui se dégagent précédemment dans cette section. Résumons-en l'essentiel.

La vision paulinienne de *l'être chrétien* est basée essentiellement sur l'octroi de l'Esprit à tous les baptisés sans distinction, sans discrimination. Conséquemment, au sein des premières communautés, les capacités à œuvrer relèvent de ce même octroi de l'Esprit,

³⁵ On se rappellera cependant que cet élément se retrouvait dans les conditions d'accomplissement du

indépendamment de la culture ambiante et de la manière d'y considérer les hommes et les femmes, tout comme c'est le cas pour Juifs et païens, esclaves ou hommes libres. La vision de Paul et la conduite en découlant sont donc fondamentalement différentes de la position magistérielle, où *l'être chrétien* s'accomplit de deux manières différentes. Cet accomplissement, ainsi que les fonctions qui y sont rattachées, sont subordonnés à l'existence de deux natures différentes chez les êtres humains : l'espèce-homme et l'espèce-femme. Or, on a bien vu que la pratique issue de la conception paulinienne est conforme à l'attitude de Jésus envers les femmes, alors que celle de l'Église, si elle adhère, en théorie, à la pratique de Jésus, n'en tire pas les conclusions pratiques qui devraient en découler. Et lorsqu'on analyse la pratique des femmes travailleuses en Église aujourd'hui, on se rend compte que ce qui émerge de leur initiative est très proche de l'esprit des premières communautés pauliniennes, alors que les conditions d'exercice du ministère qui leur sont imposées sont réductrices par rapport à cette même expérience des origines.

À la lumière de toutes les comparaisons ci haut effectuées, et principalement suite à l'expérience des premières communautés rapportée dans sa genèse paulinienne, avant que l'institutionnalisation à outrance et la sacralisation des structures ne l'ait vidée de son Souffle primordial, je crois que le modèle issu conjointement de la pratique de Phoébé et des principes doctrinaux immuables découlant de la théologie paulinienne devrait être celui qui guide l'Église actuelle dans sa réflexion sur les ministères, qu'ils soient féminins ou masculins. Conséquemment, il me semble qu'il est urgent de modifier les règles régissant la pratique ecclésiale actuelle en cette matière, avant que l'Église n'ait perdu toute crédibilité aux yeux des hommes et des femmes qui sentent bien l'incohérence se vivant en son sein. Si l'initiative ne vient pas d'un dialogue ouvert et renouvelé entre le magistère et les chrétiens de la base, hommes et femmes, elle devrait malheureusement prendre forme dans des gestes unilatéraux venants des évêques, de concert avec les femmes et hommes de foi qui réfléchissent avec eux ces questions. La dernière section de ce chapitre présente maintenant des propositions concrètes en ce sens.

ministère, au sein du modèle dégagé de Phoébé.

3.3 Pour des ministères féminins renouvelés

L'avenir des ministères féminins passe par une réévaluation des enseignements du magistère en regard des conditions d'exercice auxquelles sont soumises les travailleuses ecclésiales. Mais plus largement, une réflexion est nécessaire quant au statut de la femme en Église, à sa manière « d'être au monde », différente de celle de l'homme mais n'altérant en rien sa légitimité à « faire », et sur la théologie des ministères en général : il y va de la crédibilité de l'Institution et, conséquemment, de la réception de son message. Ce besoin est particulièrement pressant au Québec où tout ce qui se nomme « barrière », « interdit », voire « tabou », est en train de disparaître.³⁶ Il y a urgence d'un retour aux sources. Il faut épurer notre lecture néo-testamentaire de l'inévitable sclérose générée par une Tradition longue et forte et, particulièrement, de tout ce qui implique une vision réductrice de la femme, qu'elle soit d'origine aristotélicienne, augustinienne, thomiste ou soumise à un hypothétique « éternel féminin ». Pour ce retour aux sources, je vais reprendre un à un les éléments de la définition dégagée conjointement de la doctrine paulinienne et de l'expérience de Phoébé : j'ai bien justifié, je crois, l'utilisation de cette synthèse comme point de départ d'une réflexion renouvelée sur la question. Je verrai comment les éléments qui la composent confirment l'expérience et les choix des travailleuses en Église, aident à surmonter les écueils qu'on y a observés et même nous lancent encore plus loin en avant.

« Le ministère doit être octroyé aux personnes ayant reçu de Dieu le charisme de l'exercer ». C'est le don de Dieu qui est premier, il ne faut jamais l'oublier. Paul souligne à quel point les charismes sont variés, mais c'est le même Esprit qui agit en chacun (1 Co 12, 1-11). Il semble bien que dans l'Église primitive, la mise en actes de ces charismes ait été foisonnante : Paul est même obligé d'en baliser quelque peu l'usage (1 Co 14). Mais jamais il ne remet en question leur expression. Ce serait un enfermement de l'Esprit. Or, je crois que l'établissement de la triple hiérarchie ecclésiale trahit l'exemple offert par les premières communautés de deux manières. Premièrement, il « limite » l'expression des dons de l'Esprit dans la vie communautaire et leur reconnaissance ecclésiale. En effet, où

³⁶ On n'a qu'à penser au succès qu'a eu l'entreprise d'un photographe qui a posé au-delà de 2200 personnes nues dans les rues de Montréal dernièrement.

sont passés l'enseignement, la prophétie, la direction, la guérison³⁷, etc... comme ministères officiels, reconnus, voire désirés ? Deuxièmement, et de façon plus grave, il « concentre » les charismes et leur exercice dans les seuls ministres ordonnés.³⁸ Je l'ai déjà dit, mais il importe de le répéter, ce n'est pas parce qu'un homme est prêtre qu'il a de concert le charisme de la présidence, de l'enseignement, de la catéchèse, de l'assistance, de la prédication, de la direction, de la prophétie, du discernement et j'en passe. Il n'est pas dans mon désir d'accentuer une institutionnalisation déjà trop lourde.³⁹ Mais il me semble qu'il pourrait exister, aux côtés de ceux que nous connaissons, des ministères institués ou reconnus officiellement de quelque manière. Actuellement, le lectorat et l'acolytat sont réservés aux hommes dans le cadre d'un cheminement vers le presbytérat ou le diaconat permanent. Or, « ... le Motu proprio de Paul VI sur les ministères institués laissait aux conférences épiscopales le droit d'en instituer d'autres selon leurs besoins. »⁴⁰ En prolongeant cette idée, il me semble que c'est aux communautés locales de juger quels sont les services particuliers qui leur sont nécessaires, d'identifier les personnes ayant le charisme de les assurer et de les mandater officiellement à le faire. Je ne suis pas seule à croire à une nécessaire diversité. A. Lemaire conclut son ouvrage sur les ministères par trois questions issues de son examen attentif des origines de l'Église :

« ...ne faut-il pas affirmer que la 'diaconia', le ministère, est un élément caractéristique nécessaire à la vie de toute église authentique ? (...) ...ne doit-on pas reconnaître que la question des noms ou des titres des ministres est une question secondaire, et ne doit-on pas respecter la diversité des titres suivant les églises ? (...) ...n'y a-t-il pas lieu de reconnaître la possibilité d'une différence d'organisation du ministère dans les diverses églises, et d'être à la fois souple et inventif pour adapter ce ministère à chaque époque et à chaque civilisation ? »⁴¹

Dans la même ligne, Denis et Delorme concluent eux aussi à une nécessaire multiplicité :

³⁷ Je ne parle pas ici de « miracles » ou de manifestations comme celles que le Nouveau Testament nous présente. Il y a des « guérisons » intérieures, affectives, spirituelles. De plus, ces charismes ne sont-ils pas censés être inclus, donc plus ou moins passés sous silence, dans la triple hiérarchie ?

³⁸ Cela s'explique peut-être par le fait qu'on retrouve en Église une « conception sacerdotale du ministère ». Sur la question : *Voix de femmes...*, p. 224-230; M.J. Bérère *et al*, *Et si on ordonnait des femmes...?*, p. 140-156.

³⁹ D'ailleurs, sa lourdeur réside peut-être plus dans la centralisation que dans la multiplicité des fonctions.

⁴⁰ Comité épiscopal des ministères de l'AEQ, *Au service de la mission...*, p. 25.

⁴¹ A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église...*, p. 199-200. Voir aussi : E.M. Howe, *Women and Church Leadership*, Grand Rapids, Zondervan, 1982, p. 69.

« ...selon le Nouveau Testament, les compétences pour le ministère sont de types variés. Autre est la compétence du ministère ordonné, autre celle des divers ministères institués ou instituables, sans ordination, autre celle des ministères de type prophétique, autre celle des aptitudes expérimentées et reconnues dans la vie des communautés. La mise en valeur de ces multiples possibilités doit modifier la figure actuelle du ministère ordonné lui-même... »⁴²

Il devient donc évident que des normes ecclésiales limitant le rôle des laïcs dans certaines fonctions parce que celles-ci sont exclusivement réservées aux prêtres posent question : je pense particulièrement ici à la prédication dominicale. Pour beaucoup de chrétiens, c'est le lieu de contact avec la Parole et de son intégration. Il m'apparaît fondamental que ce soit bien fait, avec sensibilité à la vie concrète des personnes, soutenu par une exégèse adéquate, pour l'édification et le bien de tous. Ce n'est pas parce qu'on est prêtre qu'on a nécessairement ce charisme (ce qui ne veut pas dire de ne pas tenter de le développer). L'Institution doit donc se mettre à l'écoute des charismes, des « vocations » particulières jaillissant au sein du peuple de Dieu.

Un second élément de notre définition se libelle ainsi : **dans une attitude de service.** À mon avis, ce qui nuit au service authentique dans l'Église, c'est le pouvoir. Même l'exercice d'un pouvoir dans un esprit de service est piégé :

« ...les données du Nouveau Testament relatives à l'autorité des ministres, loin de corriger celles qui les caractérisent comme serviteurs, s'accordent avec elles. Elles ne procèdent pas de l'affirmation d'un pouvoir, pour en réclamer l'exercice dans un esprit de service. Elles s'inscrivent dans la relation qui définit le ministère comme service : la dépendance à l'égard du Christ pour le profit des hommes. »⁴³

C'est le service qui doit caractériser la mission. Ainsi, lorsque les travailleuses en Église soulignent la nécessité de répondre aux besoins nouveaux plutôt que de consacrer tant d'énergie au maintien de structures ou de traditions, il me semble qu'il faut y voir une attitude inspirée de l'Évangile. Les personnes sont premières. Le service est premier. Tout pouvoir doit y être subordonné : donc, pour servir le monde, il faut écouter le monde, ses cris, ses peurs, ses aspirations, ses désirs de bonheur, afin de voir comment tout cela peut s'articuler à l'Évangile.

L'exemple de Paul et Phoébé caractérise le service plus précisément. Celui-ci doit

⁴² H. Denis et J. Delorme, « La participation des femmes... », p. 510-511.

s'exercer **dans un esprit communautaire**. Un esprit communautaire, c'est comme un esprit de famille. Cela prend de se connaître, de s'approprier, si possible dans une communauté à taille plus restreinte. Cette intuition se retrouve dans les enjeux soulevés par *Risquer l'avenir*.⁴⁴ On a tenté en plusieurs endroits de mettre en place de ces « petits groupes », pas toujours avec succès. Mais par ailleurs, des gens se regroupent entre eux sur des bases volontaires, selon les affinités, les réseaux naturels. De nombreux milieux paroissiaux organisent de multiples activités de fraternité. Souvent aussi, les changements pastoraux sont l'occasion de prises de décision communautaires, de consultations, d'échanges qui affermissent les liens.

Par contre, des efforts sont à faire, et se font, dans les sous-groupes déjà existants (comités, responsables de l'initiation chrétienne, etc...) afin de travailler en collégialité. Les travailleuses en Église œuvrent bien souvent en ce sens. Mais elles réclament du même souffle qu'il en soit de même entre les « ministres » d'une communauté. J'ai déjà souligné qu'à mon point de vue, il n'y a dans les milieux que des « agents de pastorale », des « travailleurs et travailleuses en Église » : certains sont des « clercs », d'autres sont laïcs. Il ne devrait pas exister de supériorité chez certains, pas d'autorité particulière chez l'un ou l'autre. Les fonctions de coordination sont nécessaires, mais non l'autorité décisionnelle. On a déjà trop souligné à quel point les conditions d'exercice du ministère des travailleuses en Église, ou même leur présence dans un milieu, dépendent de l'attitude personnelle du prêtre en place : elles ne vont pas de soi partout. Voici une incohérence institutionnelle qui illustre mon propos. Nous sommes encore dans un système que l'on pourrait qualifier de « deux poids, deux mesures ». Ainsi, trop souvent, le processus de nomination fonctionne selon des critères très différents selon que l'on est prêtre ou laïc. Un milieu est souvent assez autonome en ce qui concerne le choix d'un agent de pastorale. Le prêtre, lui, est nommé, envoyé, et le milieu n'a rien à dire (du moins pas chez nous).⁴⁵ Comment

⁴³ J. Delorme, « Diversité et unité des ministères... », p. 322.

⁴⁴ Comité de recherche de l'AEQ sur les communautés chrétiennes locales, *Risquer l'avenir...*, p. 135 et suivantes.

⁴⁵ On objectera, avec raison d'ailleurs, que l'on doit tenir compte de l'ensemble des ressources et des besoins diocésains dans l'affectation du personnel presbytéral. Mais il me semble qu'on devrait davantage tenir compte des milieux.

valoriser un « esprit communautaire » lorsqu'on impose ainsi les ministres chargés d'animer, de présider à la vie d'une communauté ?

Je crois aussi qu'un élément rassembleur, pouvant susciter un esprit communautaire, réside dans la Parole. Nous devons redécouvrir en Église la richesse de la Parole biblique. Cette Parole qui nous raconte comment nos ancêtres dans la foi, qu'ils soient juifs ou chrétiens, ont compris, intériorisé et actualisé Dieu dans leur propre vie et dans celle de leurs communautés. Nous avons à notre disposition le trésor de siècles d'expériences de Dieu, plein de variété et d'innovations. Il importe d'apprendre en communauté à interroger et interpréter la Parole biblique pour nous aider à relire et actualiser notre propre expérience de Dieu. Bien sûr, cela comporte certains dangers : celui que de plus en plus de gens prennent conscience des incohérences entre certaines pratiques institutionnelles et la vérité évangélique; celui de former des chrétiens à la liberté et au discernement personnel, envers qui les normes et les lois extérieures n'ont plus de prise. De plus, cela implique un déplacement de dominante. Notre tradition religieuse a beaucoup mis l'accent sur les sacrements où le chrétien ordinaire demeurerait spectateur des instruments de son Salut alors que seuls quelques individus mis à part en étaient les distributeurs. Cette façon de faire était peut-être légitime en d'autres temps. L'est-elle encore ? De plus en plus de petits groupes se réapproprient la Parole biblique : cette reprise en mains est légitime et nécessaire. Alors que je donnais des sessions bibliques, combien de gens venaient me dire : « Mais comment se fait-il qu'on ne nous ait jamais dit ça ? ». Encore une fois, ils ont l'impression d'avoir été floués; ils croient que sa beauté et sa simplicité est réservée à un petit groupe d'initiés, alors qu'elle est en fait l'héritage légitime de tous ceux et celles qui se réclament du Christ. La remise de la Parole biblique au centre de la vie des communautés est une nécessité vitale pour l'Église, pour les chrétiens qui veulent comprendre ce qui semble parfois si hermétique parce que né dans un autre temps et en d'autres lieux. Sans exclure l'eucharistie qui demeure un signe privilégié d'amour de Dieu, sans évacuer tout le sacré qui se dégage de la symbolique sacramentaire, les gens de nos milieux gagneraient à se partager la Parole, à écouter, mais aussi à dire et à se dire les uns aux autres. En effet, « ... *tout le Peuple de Dieu, animé d'un même Esprit, est sujet de la*

réception. Cela implique qu'il ait une part active dans l'interprétation de la Parole, laquelle ... est confiée avant tout à l'Église tout entière... ».⁴⁶ Cette pratique, cette réappropriation serait peut-être une occasion d'émergence de cet « esprit communautaire ». Elle aurait de plus l'avantage de ne pas être tributaire d'un ministre ordonné, redonnant à un plus grand nombre un rôle actif dans la vie communautaire. Ce serait une occasion de mettre en actes cette notion centrale à la théologie du baptême : le sacerdoce commun des baptisés.⁴⁷ Lorsque qu'on invente des chemins neufs d'évangélisation, on n'est plus à la remorque d'une réglementation séculaire. « À vin nouveau, outres neuves » (Mc 2, 22).

Venons-en maintenant à l'une des plus grandes infidélités de notre Institution ecclésiale : le refus d'admettre des femmes à toutes les fonctions dans l'Église. L'enseignement que nous retenons de l'expérience de Paul et Phoébé est pourtant sans équivoque : **le ministère doit être confié sans discrimination de quelque nature qu'elle soit et en reconnaissant l'égalité et la dignité de tous**. Je désire tout d'abord affirmer clairement une conviction : le ministère, qu'il soit ordonné ou non, **n'est pas un droit**. En cela, je suis d'accord avec le magistère romain. Il n'est un droit ni pour la femme, ni pour l'homme. Il est **service** auquel une personne est **appelée** par Dieu. Mais si le ministère n'est pas un droit, le fait d'être accompagné dans un processus de discernement vocationnel, et éventuellement d'être ordonné ou de se voir confier un ministère, est, lui, un droit pour un-e baptisé-e, qui découle directement de la pratique du Jésus historique et de celle des premières communautés chrétiennes, particulièrement en milieu hellénistique.⁴⁸ Je ne nie pas que l'homme et la femme soient différents sous certains aspects : on l'a vu dans la pratique des femmes de même que dans la critique de la position magistérielle (section 3.1) où je distinguais l'être et le faire. Ce que je rejette, à la suite

⁴⁶ *Voix de femmes...*, p. 212. Pour d'autres références, voir aussi *ibid*, note 24, p. 212. La Constitution dogmatique *Dei Verbum*, no. 10, p. 107-108 souligne aussi que la Parole de Dieu est confiée à l'Église tout entière. Le texte ajoute cependant : « Mais la charge d'interpréter authentiquement la Parole de Dieu écrite ou transmise a été confiée au seul Magistère vivant de l'Église... ».

⁴⁷ *Voix de femmes...*, p. 218, souligne que « ... ce n'est qu'en sauvegardant la bidirectionnalité du processus de la réception (entre la base et la hiérarchie) que le passage d'une Église hiérarchique à une communauté de disciples égaux pourra s'effectuer. »

⁴⁸ C'est ce contexte que j'ai étudié avec le ministère paulinien. Il est évident que l'expérience a pu différer en milieu juif, compte tenu de la perception qu'on y avait de la femme. Pour des précisions : H. Denis et

de l'Évangile, c'est la discrimination basée sur cette différence; c'est la conception réductrice, tant de la femme que de l'homme, dans des modèles sexués, figés, ne tenant pas compte des charismes individuels et des appels de l'Esprit à des personnes précises, qu'elles soient femmes ou hommes.

On a vu que le caractère masculin des Douze était « obligé » par la conjoncture culturelle de l'époque. Mais on a aussi vu que, malgré cela, c'est une femme qui les a « évangélisés », leur apportant la bonne nouvelle de la résurrection. Pour Jésus, et par la suite pour Paul, l'égalité des femmes et des hommes allait de soi. Mais par la suite, « d'un point de vue sociologique, l'institutionnalisation progressive et l'adaptation du mouvement aux structures patriarcales de l'époque étaient inévitables si la communauté chrétienne voulait grandir et se développer. »⁴⁹ Or, pour survivre aujourd'hui, particulièrement au Québec et dans nombre de pays occidentaux, l'Église doit encore s'adapter à la culture. L'Institution ecclésiale doit s'engager dans une entreprise de « dépatricialisation ». Elle a le devoir de discerner les lueurs d'Évangile dans notre société moderne, et déjà post moderne. Elle doit prendre acte de l'égalité foncière de l'homme et la femme dans toutes les sphères de la société, qu'elle reconnait en paroles, et en tirer toutes les conséquences qui s'imposent quant à son organisation interne. Elle doit se mettre à l'écoute, réellement, des Églises-sœurs déjà engagées dans la reconnaissance effective des femmes. Elle doit même, à mon avis, revoir sa structure hiérarchique théocratique qui tente maladroitement de fonctionner « sur la terre comme au ciel », sans même savoir ce qu'il en est du ciel d'ailleurs. L'esprit communautaire, « l'*ekklesia* de disciples égaux »⁵⁰, ne se vivent peut-être pas nécessairement en démocratie, mais certainement pas en théocratie.

Concrètement, la question de l'ouverture de tous les ministères aux femmes est liée à la recherche sur la question des ministères dans son ensemble. Dans cette même section,

J. Delorme, « La participation des femmes... », p. 510.

⁴⁹ E. Schüssler Fiorenza, « Le rôle des femmes ... », p. 23; voir aussi de la même auteure, « Women's Apostles: The First Women's Ordination Conference » dans *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York, Crossroad, 1993, p. 80-90.

⁵⁰ Selon l'expression de E. Schüssler Fiorenza.

j'ai déjà évoqué le nécessaire élargissement de la triple hiérarchie. Je souscris à Denis et Delorme lorsqu'ils affirment :

« Pour ce qui est de la théologie du ministère ordonné, ... le Nouveau Testament oblige à réinterpréter les notions de 'pouvoir', de 'sacerdoce', et de 'représentation du Christ', par lesquelles on définit le ministère épiscopal et presbytéral. La recherche qui concerne les ministères des femmes est solidaire de celle qu'appellent tous les ministères dans l'Église. »⁵¹

Cependant, on ne peut attendre une nouvelle Pentecôte au-dessus du Saint-Siège pour bouger sur la question de l'accession des femmes au ministère ordonné. J'en ai déjà souligné l'urgence, tout comme la crise de crédibilité de l'Église, particulièrement au Québec. Avant que celle-ci ne sombre, avec son message, ce qui serait plus grave, dans l'indifférence la plus totale, il importe de poser des gestes concrets. Certaines personnes désabusées ou blessées, surtout des femmes mais aussi parfois des hommes, ont choisi de se retirer et font Église « en banlieue de l'Institution ». Je les admire pour leur courage de l'exil. Mais pour toutes celles et tous ceux qui demeurent malgré tout attachés à l'Église au sein de laquelle ils ont grandi, et je suis de celles-là, il faut plus. Au nom de la justice, de la fidélité au message évangélique et à l'expérience des premières communautés chrétiennes, il ne faut pas désespérer. J'attends des pasteurs de notre Église qu'ils soient **nos** pasteurs, au service du Peuple de Dieu qui leur est confié et non d'une Institution lointaine et déconnectée. Tant que l'on demeure dans les cadres de l'Église catholique romaine, tant qu'elle demeure structurée comme elle l'est, leur implication est essentielle. Je crois qu'ils doivent prendre parole sans relâche, à toutes les tribunes, en toutes occasions et de concert avec des laïcs articulés et engagés sur la question, afin de faire comprendre au magistère ecclésial que le maintien de sa position à cet égard compromet la réception du message évangélique. Le présent mémoire se veut une contribution en ce sens. Mais il faudra probablement aller encore plus loin. Nos évêques, toujours avec l'appui de chrétiens de la base, de théologiens et d'exégètes, doivent admettre dès maintenant les femmes qui s'y sentiraient appelées au discernement vocationnel, en acceptant à l'avance les conséquences d'une démarche positive.⁵² L'un ou l'autre de nos évêques québécois

⁵¹ H. Denis et J. Delorme, « La participation des femmes... », p. 511.

⁵² On pourra objecter qu'une telle action est illusoire, ou du moins irréaliste. Je crois cependant que la difficulté ne doit pas occulter l'objectif à atteindre. Il n'est pas dit non plus qu'on ne pourrait y arriver en

aurait peut-être ce courage. Mais, isolément, c'est un geste, sinon inutile, du moins suicidaire, qui le sacrifierait au bûcher de l'immobilisme institutionnel. Je souhaite que ce soit un mouvement d'ensemble, qui vienne d'un groupe d'évêques, du Québec ou d'ailleurs. Imaginons une position commune de l'AEQ sur cette question : il y aurait de quoi ébranler les colonnes du Temple ! La fidélité à l'Évangile est à ce prix, sans autre aménagement et compromis.⁵³

Un dernier élément de notre définition reste à examiner : « **le ministère doit s'exercer dans le souci constant des conditions de vie concrètes des membres de la communauté.** »⁵⁴ Lorsque l'on pense « conditions de vie », on pense aux pauvres, aux exclus, aux marginalisés de notre société; on pense aux mouvements de défense des droits de la personne, aux revendications visant à structurer la société différemment plutôt qu'à combler des fossés d'inégalités par le dépannage; on pense à la contestation de l'idéologie néo-libérale. Ces engagements sont fondamentaux sans quoi on passe à côté de la pratique du Jésus historique. Mais ils sont compris dans un ensemble encore plus large : les détresses affectives et psychologiques des personnes, leurs relations humaines difficiles, leurs questionnements existentiels, leurs situations de vie qui les placent souvent en marge de l'idéal de bonheur souhaité par notre Dieu et proposé par l'Évangile. Les travailleuses en Église, et bon nombre de prêtres également, ont opté pour l'accueil des personnes, au-delà des normes et des règles. Il reste à développer un réflexe à « faire théologie » à partir de la vie d'aujourd'hui, à faire sens dans le concret du quotidien, à découvrir Dieu où il apparaît : dans la solidarité entre sidéens; dans la foi qui persiste chez les personnes homosexuelles parfois rejetées par l'Église; dans l'amour sincère d'un couple engagé dans une seconde union après un divorce; dans l'ouverture d'esprit et l'accueil inconditionnel

plusieurs étapes. Lors de sa conférence à l'ACFEB en 1978, « Le rôle des femmes dans le peuple de Dieu... », p. 68, A. Jaubert réclamait ainsi de conférer aux femmes, dans un premier temps, la capacité d'offrir les sacrements de réconciliation et d'extrême onction.

⁵³ Le lecteur ou la lectrice aura compris que cette réclamation de l'accessibilité des femmes à tous les ministères, existants ou à venir, ne prend pas sa source dans une quête féministe, mais bien dans la fidélité évangélique. Si cette question est devenue fondamentale à mes yeux, c'est qu'elle est la conséquence logique découlant de « l'unité des deux », de la pratique du Jésus historique et des gestes posés dans les premières communautés sous la mouvance de son Esprit.

⁵⁴ J'élargirais déjà la mention en parlant plutôt des personnes en général que des seuls membres de la communauté : cette ouverture est d'ailleurs déjà présente en plusieurs endroits.

dont font preuve des jeunes au comportement par ailleurs marginal; dans le travail acharné de la mère monoparentale qui ne trouve d'autres ressources que la prostitution pour donner le minimum à ses enfants. Les exemples pourraient se multiplier. Dieu se donne à voir aujourd'hui d'une manière privilégiée, comme au temps de Jésus, et encore où on l'attend le moins, parce qu'on n'a pas appris. Nous devons, comme Église, cesser de passer à côté du Christ sans le voir parce qu'il se présente toujours de manière inédite et bouleversante. Il faut poursuivre cette quête de Dieu, il faut le révéler où il se trouve et à celles et ceux qui l'incarnent sous nos yeux. Il faut accepter de lire de nouvelles pages d'Évangile, d'être désinstallés, de sortir des sentiers battus, d'être en quête de Dieu et du monde au cœur même de ce monde.

Il est étonnant – mais l'est-ce vraiment ? – que les pistes d'action ci haut dégagées recoupent de manière frappante celles qui se retrouvent au chapitre 6 de l'ouvrage *Voix de femmes. Voies de passage*.⁵⁵ Bien sûr, j'étais partiellement tributaire de leur étude sur le terrain, de même que de la réflexion théologique qu'elle a suscitée. Mais mon expérience personnelle m'amenait à des conclusions similaires, de même que ma réflexion biblique des dernières années. Et lorsque mon étude de Paul et Phoébé a convergé dans la même direction, suscitant des questions similaires, mettant en lumière les mêmes incohérences, elle validait bibliquement l'observation et l'étude de la pratique, de même que son interprétation théologique.

Les pas à faire sont immenses et nombreux. Mais la marche est déjà entreprise. À leur habitude, guidées par leur instinct – éternel et féminin ? – les femmes travailleuses en Église ont déjà provoqué des avancées. Elles se faufilent par les lézardes des murailles ecclésiales érigées depuis deux mille ans. Elles suscitent l'admiration et le respect par leur foi, leur espérance et leur amour. Elles disent en actes que Dieu est Mère tout autant que Père. Elles forcent une lecture des Écritures à frais nouveaux et y font découvrir le rôle des femmes dans la genèse de la foi juive et chrétienne. Elles sont les artisanes d'une redéfinition de la foi dans le monde d'aujourd'hui.

⁵⁵ « Des enjeux pour l'action », p. 223-247.

CONCLUSION

Nous venons d'accomplir un long parcours. À certains, il aura parfois pu sembler quelque peu alambiqué. Mais le lecteur et la lectrice auront bien compris qu'il fallait appliquer la même démarche à l'expérience contemporaine et à celle de Phoébé afin de mettre en parallèle des éléments comparables, d'en privilégier certains et d'identifier des avenues d'avenir. Rappelons brièvement les cinq grandes prospectives dégagées : *élargir la triple hiérarchie ecclésiale - évêques, prêtres, diacres - et octroyer des ministères en fonction des charismes; donner priorité au service des gens, s'il le faut au détriment des structures et des habitudes; favoriser la collégialité à tous niveaux en éliminant les rapports de pouvoir et en favorisant un esprit communautaire par une focalisation sur la Parole biblique; rendre toutes les fonctions dans l'Église accessibles aux femmes comme aux hommes, s'il le faut par des initiatives unilatérales; apprendre à faire théologie et à mettre la foi en actes à partir des conditions de vie concrètes des hommes et des femmes d'aujourd'hui.*

Au terme de ma démarche, je conserve cependant un regret : mon étude n'est pas aussi rigoureusement balancée que je l'aurais souhaité. Je voulais traiter la conception magistérielle de la femme, laquelle sous-tend certaines règles de fonctionnement de l'Église. Comme Paul ne propose jamais une conception de *l'être chrétien féminin*,¹ le respect intégral du parallélisme aurait exigé que, dans un premier temps, je tente de dégager la vision magistérielle de *l'être chrétien* en général (si cela existe), comme je l'ai fait pour Paul. J'aurais pu ensuite mesurer en quoi *l'être chrétien féminin* se distancie du concept général. Il aurait été révélateur de voir comment l'Église instaure des clauses spéciales lorsqu'il s'agit des femmes pour justifier sa politique discriminatoire à leur endroit. Cette démarche additionnelle aurait augmenté un mémoire déjà volumineux et, de toute façon, relèverait plus d'une thèse de doctorat. C'est pourquoi je suis passée

¹ Je me permets d'affirmer cela compte tenu de l'interprétation que je donne aux passages de 1 Co 7; 11, 2-16; 14, 33b-36, tel que mentionné à la note 20, p. 108. Ceux-ci sont de toute manière très circonstanciés et n'énoncent pas de principes théologiques immuables.

directement à l'analyse de la conception magistérielle de *l'être chrétien féminin*. La recherche en ce sens devrait donc se poursuivre.

La présente étude n'a jamais eu, non plus, la prétention de faire le tour des ministères féminins dans l'entourage paulinien. Ainsi, on aurait pu affiner le modèle dégagé de Phoébé en étudiant les pratiques d'autres femmes apôtres ou ministres : Prisca, Junia, Lydie, Marie, Tryphène, Tryphose, Persis, Évodie, Syntyche et les autres. Le modèle ministériel aurait ainsi pu être enrichi, différent et complémentaire. Il y a ici une autre ouverture à poursuivre la recherche en ce sens.

L'analyse a cependant révélé des défis immenses. Devant l'ampleur du chantier, on pourrait être tenté de perdre cœur, de renoncer, de quitter cette Église qui semble figée dans son immobilisme. Pourtant, je continue à croire que l'Esprit du Ressuscité n'a pas abandonné le Peuple de Dieu à lui-même. Il souffle encore, de manière toujours plus subversive. J'ai la certitude qu'il est à la source des questionnements de nombreuses théologiennes, et théologiens, questionnements suscités entre autres par le refus d'admettre les femmes au sacerdoce. Ces questions obstinées obligent à revoir de grands pans de la théologie et de la doctrine catholique. Elles vont peut-être permettre à l'Église de se reformer différemment, dans un accord plus profond avec le dessein de Dieu, que ne l'aurait fait une abdication rapide et non réfléchie face aux revendications des chrétiennes. L'action de l'Esprit serait-elle là : permettant les refus, suscitant des explorations de plus en plus fouillées et minutieuses de notre Tradition biblique et ecclésiale, pour finalement entraîner une refonte majeure et vivifiante de l'Église ? J'ose le croire, à tout le moins l'espérer - et qui sait ? - modestement y contribuer.

Je crois cependant que cette quête des femmes, si elle n'entraîne pas des changements structurels profonds, passera à côté de l'essentiel. Déjà, la pratique des femmes montre qu'on peut faire autrement, que l'on peut innover avec des sensibilités différentes et tout autant évangéliques, sinon plus. Mais l'avenir de l'Église passe par l'élimination du pouvoir tel qu'il s'y exerce et la vigilance quant au leadership qui pourrait le remplacer. Il faut être prudent : le pouvoir au féminin serait tout aussi dommageable et pernicieux que le pouvoir au masculin. Les femmes réclament le « pouvoir de servir »; elles ne devraient pas hériter du « pouvoir sous l'alibi du service ». Elles souhaitent le pouvoir de faire les choses différemment, dans une nécessaire coordination, sans exclure un certain leadership

essentiel à toute organisation. Mais dans la mesure où celui-ci ne tombera pas dans les pièges de l'actuel cléricalisme, nous nous serons rapprochés de l'élan originel qui animait les premières générations du Peuple de Dieu.

Au tout début de *Mulieris Dignitatem*, Jean-Paul II citait un de ses prédécesseurs, Paul VI. En guise de conclusion, je veux reprendre à mon compte ses propos : « ...il apparaît avec évidence que la femme est appelée à faire partie de la structure vivante et opérante du christianisme d'une façon si importante qu'on n'en a peut-être pas encore discerné toutes les virtualités. »² Que l'Esprit accompagne les femmes et les hommes pour qui ce discernement est encore à faire !

² No. 1, p. 6-7.

BIBLIOGRAPHIE

Les instruments de recherche

- BAILLY, A., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1985.
- BAUER, W., *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2e éd. revue et augmentée par F.W. GINGRICH & F.W. DANKER à partir de la 5e éd. de W. BAUER, Chicago, Chicago University Press, 1979.
- BLASS, F. et A. DEBRUNNER, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. A Translation and Revision of the ninth-tenth German edition de R.W. Funk*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1961.
- CARREZ, M., G. METZGER et L. GALY, *Nouveau Testament interlinéaire grec-français*, Swindon, British and Foreign Bible Society, 1993.
- MAGNIEN, V. et M. LACROIX, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Belin, 1969.
- MAINVILLE, O., *La Bible au creuset de l'histoire. Guide d'exégèse historico-critique*, Montréal, Médiaspaul, 1995.
- METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, United Bible Society, 1971.
- NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 27e éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- La Bible de Jérusalem*, Paris-Montréal, Cerf-Médiaspaul, 1998.
- OSTY, E., *La Bible*, Paris, Seuil, 1973.
- Traduction Oecuménique de la Bible*, Paris, Cerf, 1983.
- Bible Windows*, sur CD rom, version 5.52.
- Les répertoires bibliographiques : *New Testament Abstract*; les index de périodiques sur la littérature paulinienne, dont METZGER, B.M., éd., *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, (*New Testament Tools and Studies 1*), Grand Rapids, Eerdmans, 1960; MILLS, W.E., *An Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, (*New Testament Tools and Studies 2*), Leiden-New York, E.J.Brill, 1993.

Les commentaires

- BLACK, M., *Romans*, 2^e éd., (*The New Century Bible Commentary*), Grand Rapids-London, Eerdmans-Marshall, Morgan & Scott, 1989.
- CRANFIELD, C.E.B., *The Epistle to the Romans*, vol. II, (*The International Critical Commentary*), Edinburgh, T & T Clark, 1979.
- DODD, C.H., *The Epistle of Paul to the Romans*, London, Collins, 1959.
- DUNN, J.D.G., *Romans 1-8 et 9-16*, (*Word Biblical Commentary 38*), Dallas, Word Books, 1988.
- EDWARDS, J.R., *Romans*, (*New International Biblical Commentary*), Peabody, Hendrickson, 1992.
- FITZMYER, J.A., *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*, (*The Anchor Bible 33*), New York, Doubleday, 1993.

- GODET, F., *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, 3^{ème} éd., Genève, Labor et Fides, 1968.
- KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, Grand Rapids-London, Eerdmans-SCM, 1980.
- MORRIS, L., *The Epistle to the Romans*, Leicester-Grand Rapids, Inter-Varsity Press-Eerdmans, 1988.
- NEWSOM, C.A. et S.H. RINGE, éd., *The Women's Bible Commentary*, Louisville-Westminster, John Knox, 1992.
- PONSOT, H., *Une introduction à la lettre aux Romains*, (Initiations), Paris, Cerf, 1988.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, vol. 2, New York, Crossroad, 1993.
- STUHLMACHER, P., *Paul's Letter to the Romans. A Commentary*, Louisville, Westminster-John Knox, 1994.

Les monographies

- BARONI, L., Y. BERGERON, P. DAVIAU et M. LAGÜE, *Voix de femmes. Voies de passage. Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Paulines, 1995.
- BAUMERT, N., *Woman and Man in Paul. Overcoming a Misunderstanding*, Collegeville, Liturgical Press, 1996.
- BÉRÈRE, M.-J., R. DUFOURT et D. SINGLES, *Et si on ordonnait des femmes...?*, Paris, Centurion, 1982.
- BORRESEN, K.E., éd., *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- BRISTOW, J.T., *What Paul really said about Women*, San Francisco, Harper & Row, 1988.
- BYRNE, B., *Paul and the Christian Woman*, Collegeville, Liturgical Press, 1989.
- CANTARELLA, E., *Pandora's Daughters. The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987.
- CARON, A., éd., *Femmes et pouvoir dans l'Église*, (Études Québécoises 19), Montréal, VLB, 1991.
- CHARRON, J.-M. et J.-M. GAUTHIER, éd., *Entre l'arbre et l'écorce. Un Monde pastoral en tension*, (Cahiers d'études pastorales 14), Montréal, Fides, 1993.
- CHEVALLIER, M.-A., *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. II, (Le point théologique 54), Paris, Beauchesne, 1990.
- COMITÉ DE RECHERCHE DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC SUR LES COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES LOCALES, *Risquer l'avenir. Bilan d'enquête et prospectives*, (L'Église aux Quatre Vents), Montréal, Fides, 1992.
- COMITÉ ÉPISCOPAL DES MINISTÈRES DE L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC, *Au service de la mission : des ministères variés et solidaires*, (L'Église aux quatre vents), Montréal, Fides, 1999.
- COLLECTIF, *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, 2^e éd., (La pensée chrétienne), Montréal, Fides, 1967.
- COLLECTIF, *Femmes en responsabilité dans l'Église. 180 femmes prennent la parole*, (Cahiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique 9), Paris, Desclée, 1992.

- COLLECTIF, *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, (Sciences bibliques 2 – études), Montréal, Médiaspaul, 1995.
- COLLECTIF, *Instruction sur quelques questions concernant la collaboration des fidèles laïcs au ministère des prêtres*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- COUTURE, D., éd., *Les femmes et l'Église, suivi de Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, (Débats de l'Église 7), Montréal, Fides, 1995.
- DELORME, J. et al., *Le Ministère et les Ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1974.
- DONFRIED, K.P., éd., *The Romans Debate. Revised and Expanded Edition*, Peabody, Hendrickson, 1991.
- DUHAIME, J. et al., *La Bible, livre pour aujourd'hui*, (Lectures bibliques 14), Montréal, Paulines, 1982.
- DUNN, J.D.G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 1998.
- DURRY, M., éd., *Lettres de Pline Le Jeune à Trajan*, t. IV, Paris, Belles-Lettres, 1947
- ELLIS, E.E., *Pauline Theology. Ministry and Society*, Grand Rapids-Exeter, Eerdmans-Paternoster Press, 1989.
- FABRIS, R., *La femme dans l'Église primitive*, Paris, Nouvelle Cité, 1987.
- FITZMYER, J.A., *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle*, New York, Paulist Press, 1993.
- FOLEY, D., *La conception de la femme dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens et aux Galates*, Trois-Rivières, UQTR, 1978.
- GAMBLE, H., *The Textual History of the Letter to the Romans. A Study in Textual and Literary Criticism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.
- GARNSEY, P., *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
- GARNSEY, P. et R. SALLER, *The Roman Empire. Economy, Society and Culture*, London, Duckworth, 1987.
- GIBERT, P., *Apprendre à lire saint Paul. Le Christ au fondement de tout. De la loi à l'Évangile de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981.
- GIGNAC, A., *Juifs et Chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Romains 9-11*, (Sciences bibliques – études 9), Montréal, Médiaspaul, 1999.
- GILLILAND, D.S., *Pauline Theology & Mission Practice*, Grand Rapids, Baker Book House, 1983.
- GISEL, P., *Pourquoi baptiser. Mystère chrétien et rite de passage*, (Entrée Libre 32), Genève, Labor et Fides, 1994.
- GRYSON, R., *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Gembloux, Duculot, 1972.
- HARRINGTON, W., *Jesus and Paul. Signs of Contradiction*, Wilmington, Michael Glazier, 1987.
- HEINE, S., *Women and Early Christianity. A Reappraisal*, Minneapolis, Augsburg, 1988.
- HOOKE, M.D., *From Adam to Christ. Essays on Paul*, Cambridge, University Press, 1990.

- HOPKO, T., éd., *Women and the Priesthood*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1983.
- HOURCADE, J., *Des femmes prêtres ?*, Paris, Mame, 1993.
- HOWE, E.M., *Women and Church Leadership*, Grand Rapids, Zondervan, 1982.
- ISAKSSON, A., *Marriage and Ministry in the New Temple*, Copenhagen, Munksgaard, 1965.
- JAUBERT, A., *Les femmes dans l'Écriture. Éclairages pour aujourd'hui*, (Suppléments à Vie Chrétienne 219), Paris, Cerf, 1979.
- JEAN-PAUL II, *Dignité et vocation de la femme. Lettre apostolique Mulieris Dignitatem*, (Vie Chrétienne 36), Montréal, Paulines, 1988.
- JEWETT, P.K., *The Ordination of Women. An Essay on the Office of Christian Ministry*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.
- KEENER, C.S., *Paul, Women and Wives. Mariage and Women's Ministry in the Letters of Paul*, Peabody, Hendrickson, 1992.
- LEMAIRE, A., *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diaques*, (Lectio Divina 68), Paris, Cerf, 1971.
- LEMAIRE, A., *Les ministères dans l'Église*, (Croire et comprendre), Paris, Le Centurion, 1974.
- MAINVILLE, O., *Le pari de la liberté. Dans la mouvance de l'Esprit*, (Déclat - Serie deux 2), Montréal, Paulines, 1996.
- MAINVILLE, O., *Un plaidoyer en faveur de l'unité. La lettre aux Romains*, (Sciences bibliques - études 6), Montréal, Médiaspaul, 1999.
- MARTIMORT, A.G., *Les diaconesses. Essai historique*, Rome, Edizioni Liturgiche, 1982.
- McAUSLAN, I. et P. WALCOT, éd., *Women in Antiquity*, (Greece & Rome Studies III), Oxford, Oxford University Press, 1996.
- MEEKS, W.A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven-London, Yale University Press, 1983.
- MEYNET, R., *L'analyse rhétorique : une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris, Cerf, 1989.
- MYRE, A., *Un souffle subversif. L'Esprit dans les lettres de Paul*, (Recherche nouvelle série 12), Montréal, Bellarmin, 1987.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Cerf, 1986; *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1984.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York, Crossroad, 1993.
- STEIN, E., *La femme et sa destinée*, Paris, Amiot-Dumont, 1956
- THEISSEN, G., *The Social Setting of Pauline Christianity. Essays on Corinth*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.
- TUNC, S., *Brève histoire des chrétiennes*, Paris, Cerf, 1989.
- TUNC, S., *Des femmes aussi suivaient Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

- WILLIAMS, D., *The Apostle Paul and Women in the Church*, Van Nuys, BIM Publishing, 1977.
- WITHERINGTON, B., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Les articles

- ARICHEA, D.C., « Who was Phoebe ? Translating *Diakonos* in Romans 16.1 », *BT* 39 (1988) 401-409.
- BACQ, P., « Vers des ministères apostoliques féminins ? », *LumVit* 50 (1995) 155-168.
- BEYER, H.W., « *διακονία, διάκονος* », dans G. KITTEL, éd., *TDNT*, vol.II, Grand Rapids, Eerdmans, 1964, 87-93.
- BLASI, A.J., « L'idéologie de l'Église chrétienne primitive dans l'Épître de saint Paul aux Romains et la lettre de recommandation de Phébée », *SocCom* 46 (1999) 507-520.
- BOUCHER, M., « Some unexplored parallels to 1 Corinthians 11: 11-12 and Galatians 3: 28 », *CBQ* 31 (1969) 50-58.
- BOWERS, W.P., « Jewish Communities in Spain in the Time of Paul the Apostle », *JTS* 26 (1975) 395-402.
- CATHOLIC BIBLICAL ASSOCIATION OF AMERICA, « Women and Priestly Ministry : The New Testament Evidence », *CBQ* 41 (1979) 608-613.
- CHAKKALAKAL, P., « Paul and Women: A Critical Reflexion », *Jee* 27 (1997) 188-203.
- CHRISTIANSEN, E.J., « Women and Baptism », *ST* 35 (1981) 1-8.
- CLARK, E.A., « Patrons, Not Priests : Gender and Power in Late Ancient Christianity », *GenHist* 2 (1990) 253-273.
- COLLECTIF, « Actualité de Paul », *PrPa* 99 (1996) 577-608.
- DANIÉLOU, J., « Le ministère des femmes dans l'Église ancienne », *MaiD* 61 (1960) 70-96.
- ELLIOTT, J.H., « Patronage and Clientism in Early Christian Society. A Short Reading Guide », *Forum* 3 (1987) 39-48.
- ELLIOTT, J.H., « Patronage and Clientage » dans R.L. ROHRBAUGH, éd., *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1996, 144-156.
- ELLIS, E.E., « Paul and his Co-Workers », *NTS* 17 (1970-71) 437-452.
- FEE, G.D., « Gender Issues : Reflections on the Perspective of the Apostle Paul », *Cruz* 35 (1999) 34-45.
- GENEST, O., « Paul à l'heure du féminisme » dans *La Bible, livre pour aujourd'hui*, (Lectures bibliques 14), Montréal, Paulines 1982, 85-104.
- GENEST, O., « Femmes et ministères dans le Nouveau Testament », *SR* 16 (1987) 7-20.
- GENEST, O., « Faut-il que Paul se taise dans la discussion sur la situation des femmes en christianisme ? », *LumVit* 52 (1997) 297-314.
- GIBSON, M.D., « Phoebe », *ExpT* 23 (1912) 281.
- GOODSPEED, E.J., « Phoebe's Letter of Introduction », *HTR* 44 (1951) 55-57.
- GUILLEMETTE, N., « Saint Paul and Women », *EAPR* 26 (1989) 121-133.
- HALTEMAN FINGER, R., « Phoebe: Role Model for Leaders », *DS* 14 (1988) 5-7.

- HARRINGTON, D.J., « Paul and Collaborative Ministry », *NThR* 3 (1990) 62-71.
- HOWARD, J.K., « The New Eve: Paul and the Role of Women », *JCBR* 122 (1990) 19-26.
- INRIG, J.G., « Called to Serve : Toward a Philosophy of Ministry », *BS* 140 (1983) 335-349.
- JAUBERT, A., « Le rôle des femmes dans le peuple de Dieu. Recherche de critères en référence à l'Écriture » dans *Écriture et pratique chrétienne. Congrès de l'ACFEB Angers*, (*Lectio Divina* 96), Paris, Cerf, 1978, 53-68.
- JEAN-PAUL II, « Sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes », *DocCath* 2096 (19 juin 1994) 551-552.
- JEWETT, R., « Paul, Phoebe, and the Spanish Mission » dans J. NEUSNER *et al.*, *The Social World of Formative Christianity and Judaism. Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia, Fortress, 1988, 142-161.
- KEARSLEY, R.A., « Women in Public Life in the Roman East : Iunia Theodora, Claudia Metrodora and Phoebe, Benefactress of Paul », *TynBull* 50 (1999) 189-211.
- KEE, H.C., « The Changing Role of Women in the Early Christian World », *TT* 49 (1992) 225-238.
- KLEINIG, J.W., « Scripture and the Exclusion of Women from the Pastorate », *LuthThJ* 29 (1995) 123-129
- KROEGER, C., « The Apostle Paul and the Greco-Roman Cults of Women », *JETS* 30 (1987) 25-38.
- MAILLOT, A., « Les ministères dans l'Église (chez Paul) », *FoiVie* 82 (1983) 33-53.
- MAINVILLE, O., « De la rûah hébraïque au pneuma chrétien. Le langage descriptif de l'agir de l'esprit de Dieu », *Théol* 2 (1994) 21-39.
- MARTIN, J.M., « Masculin - féminin chez saint Paul. Thèmes d'une symbolique », *Crst* 33, (1986) 39-48.
- MARTIN, M.K., « Woman and Worship: The Conversation Continues », *ÉglTh* 28 (1997) 301-317.
- McGINN, S.E., « εἰς ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς: 1 Cor 11: 10 and the Ecclesial Authority of Women », *List* 31 (1996) 91-104.
- MEAGHER, P.M., « Women in the Pauline Letters », *Jee* 21 (1991) 150-160.
- HIEBERT, D.E., « Behind the Word 'Deacon' : A New Testament Study », *BS* 140 (1983) 151-162.
- MEAGHER, P.M., « Women in the Pauline Letters », *Jee* 21 (1991) 150-160.
- MONTGOMERY, H., « Women and Status in the Greco-Roman World », *ST* 43 (1989) 115-124.
- MOURLON BEERNAERT, P., « Les collaboratrices de saint Paul. Annonce de la Parole et labeur apostolique », *LumVit* 50 (1995) 169-183.
- MOURLON BEERNAERT, P., « Vocabulaire et attitudes de la 'diaconie'. Étude des cent emplois du Nouveau Testament », *LumVit* 53 (1998) 187-200.
- MURPHY - O'CONNOR, J., « St Paul: Promoter of the Ministry of Women », *PrPl* 6 (1992) 307-311.

- PARVEY, C.F., « The Theology and Leadership of Women in the New Testament » dans R. RADFORD RUTHER, éd., *Religion and Sexism: Images of Women in Jewish and Christian Thought*, New York, Simon and Schuster, 1974, 117-149.
- REICKE, B., « προΐστῆμι » dans G. FRIEDRICH, éd., *TDNT*, vol. VI, Grand Rapids, Eerdmans, 1968, 700-703.
- REID, B.E., « Problematic Paul on Women », *NTR* 5 (1992) 40-51.
- RICHARDSON, P., « From Apostles to Virgins : Romans 16 and the Roles of Women in the Early Church », *TJT* 2 (1986) 232-261.
- ROMANIUK, K., « Was Phoebe in Romans 16,1 a Deaconess », *ZNW* 81 (1990) 132-134.
- ROWE, A., « Hermeneutics and 'hard passages' in the New Testament on the role of women in the church: issues from recent literature », *EpRev* 18 (1991) 82-88.
- SALLES, C., « La diversité de la situation des femmes dans l'empire romain aux 1^{er} et 2^e siècles », *FoiVie* 88, (1989) 43-48.
- SCHNACKENBURG, R., « Apostles before and during Paul's Time » dans W.W. GASQUE et R.P. MARTIN, éd., *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays*, Exeter, Paternoster Press, 1970, p.287-303.
- SCHULZ, R.R., « A Case for 'President' Phoebe in Romans 16:2 », *LuthThJ* 24 (1990) 124-127.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., « Le rôle des femmes dans le mouvement chrétien primitif », *Conc* 111 (1976) 13-25.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., « Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History », *WW* 6 (1986) 420-433.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E., « Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians », *NTS* 33 (1987) 386-403.
- SCROGGS, R., « Woman in the N.T. » dans G.A. BUTTRICK, éd., *The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, Nashville, Abingdon, 1976, 966-968.
- SHOEMAKER, T.P., « Unveiling of Equality: 1 Corinthians 11: 2-16 », *BTB* 17, (1987) 60-63.
- STEGEMANN, W., « Paul and the Sexual Mentality of His World », *BTB* 23 (1993) 161-166.
- TACKER, A., « Was Paul a Sexist ? », *EpRev* 23 (1996) 85-94.
- THÉRIAULT, J.-Y., « La femme chrétienne dans les textes pauliniens », *SciEsp* 37 (1985) 297-317.
- THOMPSON, C.L., « Hairstyles, Head-coverings and St-Paul. Portrait from Roman Corinth », *BA* 51 (1988) 99-115.
- VON ALLMEN, D., « L'homme et la femme dans les textes pauliniens », *FoiVie* (no. hors-série) (1971) 157-181.
- WATSON, F., « Strategies of Recovery and Resistance: Hermeneutical Reflections on Genesis 1-3 and its Pauline Reception », *JSNT* 45 (1992) 79-103.
- WHELAN, C.F., « Amica Pauli : The Role of Phoebe in the Early Church », *JSNT* 49 (1993) 67-85.

- WIRE, A.C., « Prophecy and Women Prophets in Corinth » dans J.E. GOEHRING *et al.*, *Gospel Origins & Christian Beginnings. In Honor of James M. Robinson*, Sonoma, Polebridge Press, 1990, 134-150.
- WISSE, F.W., « Textual Limits to Redactional Theory in the Pauline Corpus » dans J.E. GOEHRING *et al.*, *Gospel Origins & Christian Beginnings. In Honor of James M. Robinson*, Sonoma, Polebridge Press, 1990, 167-178.