



Numéro hors-série  
2022

Église  
néo-apostolique

Pensées  
directrices

Page

Indications au sujet de la doctrine

3

Table des matières

5

La transmission du pouvoir et du mandat  
ministériels aux femmes

3

Communication aux ministres  
de l'Église néo-apostolique



<b>1</b>	<b>Introduction</b> .....	<b>5</b>
1.1	Brève rétrospective .....	5
1.2	Conclusion .....	7
<b>2</b>	<b>Définition du pouvoir et du mandat ministériels</b> .....	<b>7</b>
2.1	Conclusion .....	8
<b>3</b>	<b>La ressemblance de l'homme à Dieu</b> .....	<b>8</b>
3.1	Le premier récit de la création (Genèse 1 : 1 – 2 : 4a) ...	9
3.2	Le second récit de la création (Genèse 2 : 4b-25) .....	10
3.3	Conclusion .....	12
<b>4</b>	<b>L'homme et la femme sont à l'image de Dieu – Déductions théologiques</b> .....	<b>13</b>
4.1	L'homme et la femme sont d'égale dignité .....	13
4.2	Dieu révèle que l'homme est « à l'image de Dieu » .....	13
4.3	L'homme et la femme sont investis de la même mission . .	14
4.4	Conclusion .....	14
<b>5</b>	<b>Témoignages néotestamentaires sur la position de la femme au sein de la communauté</b> .....	<b>15</b>
5.1	Les femmes dans les évangiles .....	15
5.2	L'activité des femmes dans les communautés chrétiennes primitives – le témoignage des épîtres de Paul .....	16
5.3	Le refus de l'activité des femmes au sein des communautés chrétiennes primitives – les positions des épîtres pastorales .....	17
5.3.1	Le commandement imposé aux femmes de se taire ...	17
5.3.2	Ève fait-elle entrer le péché dans le monde ? .....	19
5.4	Conclusion .....	19
<b>6</b>	<b>L'élection des douze apôtres par Jésus</b> .....	<b>20</b>
6.1	Conclusion .....	21
<b>7</b>	<b>La femme au sein de la communauté néo-apostolique</b> .....	<b>22</b>
7.1	Conclusion .....	23
<b>8</b>	<b>Évaluation théologique des témoignages néotestamentaires</b> .....	<b>23</b>
8.1	Conclusion .....	25
<b>9</b>	<b>Conséquences doctrinales et pratiques</b> .....	<b>25</b>
9.1	L'appel au service et au ministère .....	25
9.2	Ordination des femmes et des hommes .....	26
9.2.1	Bénédiction et sanctification .....	26
9.2.2	Le pouvoir ministériel .....	27

9.2.3	Le mandat ministériel . . . . .	28
9.3	Conclusion . . . . .	28
<b>10</b>	<b>Remarques relatives à l'introduction de l'ordination des femmes . . . . .</b>	<b>29</b>
10.1	L'élection au ministère spirituel . . . . .	29
10.2	Obligations liées au ministère spirituel . . . . .	29
10.3	Le parcours dans le ministère spirituel . . . . .	30

# La transmission du pouvoir et du mandat ministériels aux femmes

## 1 Introduction

Les apôtres sont les « dispensateurs des mystères de Dieu » (I Corinthiens 4 : 1) ; en tant que tels, ils doivent veiller à la proclamation véritable de l'Évangile, à l'administration véritable des sacrements et à la discipline au sein de l'Église (CÉNA 7.4.1). L'apostolat, dirigé par l'apôtre-patriarche, doit s'interroger sur l'ordre actuel dans les communautés et, par l'action du Saint-Esprit, parvenir à des réponses solides et conformes à la Bible. C'est précisément sur les thèmes pour lesquels il n'existe pas de réponse biblique claire qu'il est nécessaire que l'apostolat parvienne à des décisions solides avec l'aide du Saint-Esprit et de la raison. C'est la seule façon de garantir que la vie de l'Église et des communautés se structure et se développe conformément à notre époque.

La question de savoir si les hommes et les femmes sont dignes d'égal manière de recevoir le pouvoir et le mandat ministériels fait partie de celles qui appellent, pour l'avenir, une réponse et une décision par l'apostolat. La question de l'ordination des femmes est directement liée aux réflexions faites et aux décisions prises jusqu'à présent au sujet de la définition de l'Église, des sacrements et du ministère.

### 1.1 Brève rétrospective

Au cours de son mandat, l'apôtre-patriarche Fehr a donné de multiples impulsions pour clarifier et affiner la doctrine de l'Église néo-apostolique. Il a fait rédiger un ouvrage dans lequel la doctrine de l'Église néo-apostolique est présentée de manière contraignante. Le résultat de ces efforts est le Catéchisme, qui a été publié en 2012, c'est-à-dire pendant le mandat de l'apôtre-patriarche Wilhelm Leber. Dans le cadre de ce projet, une révision fondamentale des dix articles de notre confession de foi a été effectuée en 2010 avec un commentaire, qui expose dans les grandes lignes les positions doctrinales de notre Église. Le Catéchisme de l'Église

néo-apostolique a ensuite développé la conception néo-apostolique de l'Église, dans laquelle la distinction entre les Églises visibles et imparfaites et l'Église invisible et parfaite de Jésus-Christ, unique, joue un rôle déterminant. Le développement d'une définition de l'Église et d'une doctrine des sacrements était une nouveauté dans l'histoire de l'Église néo-apostolique.

Toutefois, une véritable doctrine du ministère n'a pas encore pu être présentée dans le Catéchisme. Quelques aspects essentiels d'une doctrine future du ministère ont néanmoins pu y être évoqués, permettant ainsi d'ouvrir des pistes de réflexion. À titre d'exemple, nous renvoyons aux explications relatives à l'article cinq de la confession de foi, dans lequel une distinction est faite entre le ministère et le service et où sont mentionnés des éléments essentiels de l'ordination :

« L'être humain, dit encore l'article 5, est investi de son ministère par la volonté divine et non pas sur une décision humaine. Cela s'accomplit par l'apostolat. Il y a un rapport immédiat entre le ministère et l'apostolat. Là où l'apostolat est à l'œuvre, il existe aussi, par conséquent, un ministère spirituel (cf. 7). Il existe par ailleurs, dans l'Église de Christ, divers services en vue de la proclamation de l'Évangile et du bien-être des fidèles, qui peuvent aussi être remplis sans ordination. [...] L'ordination dans un ministère spirituel comporte trois aspects : 'le pouvoir, la bénédiction et la sanctification'. C'est surtout pour les ministres sacerdotaux que l'élément de 'pouvoir' a une importance décisive, car ils ont le pouvoir d'annoncer le pardon des péchés par mission de l'apôtre et de consacrer la sainte cène. Par les apôtres, les ministres sacerdotaux ont donc part à la bonne administration des sacrements. La proclamation véritable de la volonté salvifique universelle de Dieu se réalise aussi par le 'pouvoir' conféré par l'apostolat. Par la 'bénédiction', l'assurance de l'accompagnement divin et de l'assistance du Saint-Esprit est donnée, aussi bien pour l'exercice du ministère sacerdotal que diaconal. La 'sanctification' indique que, par le ministère, Dieu lui-même veut agir dans sa sainteté et son intangibilité. » (CÉNA 2.4.5).

La formulation d'une définition néo-apostolique du ministère a été commencée dès 2014. En 2019 est paru l'article intitulé : « Définition néo-apostolique du ministère spirituel – Commentaire du chapitre 7 du CÉNA », qui a été publié dans le numéro hors-série 2/2022 des « Pensées directrices ». Dans ces explications relatives au ministère, le pouvoir et le mandat ministériels sont des notions essentielles. Nous les aborderons brièvement ci-après.

## 1.2 Conclusion

L'apostolat – les apôtres en union avec l'apôtre-patriarche – a pour mission de veiller à l'ordre actuel dans les communautés sous la direction du Saint-Esprit. La question de savoir si les hommes et les femmes sont dignes d'égale manière de recevoir le pouvoir et le mandat ministériels fait partie de celles qui appellent, pour l'avenir, une réponse et une décision par l'apostolat.

## 2 Définition du pouvoir et du mandat ministériels

Le Catéchisme souligne déjà que « l'élément de 'pouvoir' a une importance décisive » (CÉNA 2.4.5). Le Catéchisme parle également de mandat : « Le ministre exerce son ministère dans la limite des pouvoirs qui lui sont conférés. À cette fin, son apôtre lui donne un mandat correspondant à un champ d'activité précis. » (CÉNA 7.8). Dans l'article susmentionné relatif à la définition du ministère, les points suivants sont abordés de manière contraignante, sur la base d'une décision prise par l'assemblée des apôtres de district :

« Le ministère implique à la fois un pouvoir et un mandat. Le pouvoir inhérent au ministère est de nature théologique, le mandat relève du droit ecclésial.

- Définition du pouvoir ministériel : Le pouvoir ministériel est l'habilité, fondée sur Jésus-Christ, conférée dans la puissance du Saint-Esprit par l'apôtre lors de l'ordination, à agir et à parler au nom de la Trinité divine. Le pouvoir ministériel est conféré par l'ordination. Il s'éteint lors de l'acceptation, par l'apôtre, de la résignation du ministère, lors de la destitution de celui-ci ou à la mort du détenteur du ministère.
- Définition du mandat ministériel : Le mandat confère au ministre le droit et le devoir de remplir le service qu'implique le pouvoir ministériel qui lui a été conféré dans un cadre géographiquement et temporellement déterminé. Le mandat cesse à l'occasion d'un changement d'aire de compétence, au moment de l'admission à la retraite, de l'acceptation, par l'apôtre, de la résignation du ministère, de la destitution de celui-ci ou de la mort du détenteur du ministère. »<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pensées directrices, hors-série n° 2/2022 : Définition néo-apostolique du ministère spirituel, Neu-Isenburg, 2022, p. 26.

Le pouvoir ministériel se rapporte entre autres à l'administration des sacrements, au droit d'ordonner et de proclamer la parole de Dieu. Le mandat ministériel permet de définir le contexte dans lequel le pouvoir ministériel doit être exercé – dans la communauté, dans le district, dans l'Église territoriale. Il est donc approprié de considérer le mandat ministériel comme une grandeur de droit ecclésial – et donc pragmatique.

Ni le Catéchisme ni les explications ultérieures relatives à la définition du ministère ne mentionnent explicitement que le pouvoir et le mandat ministériels ne peuvent être confiés qu'à des hommes.

### 2.1 Conclusion

Les écrits relatifs à la définition du ministère de notre Église ne contiennent pas de justification théologique pour le fait que seuls les hommes peuvent être ordonnés. La question se pose donc de savoir si la limitation du ministère spirituel à l'homme, qui est due à la tradition chrétienne universelle depuis le deuxième siècle, est défendable au vu du témoignage biblique. Le problème soulevé ne peut pas être résolu de manière appropriée par des références à l'égalité des droits entre hommes et femmes dans la société, exprimée dans les constitutions de nombreux États, mais par l'évaluation théologique de l'évidence biblique. Dans ce contexte, le discours biblique relatif à l'homme comme image de Dieu – tel qu'il est présent dans les récits de la création – est d'une importance décisive.

## 3 La ressemblance de l'homme à Dieu

Les deux récits vétérotestamentaires de la création, qui se trouvent en [Genèse 1 : 1 – 2 : 3](#) et [Genèse 2 : 4 – 3](#), sont le principal fondement théologique du discours relatif à l'homme en tant que créature à l'image de Dieu.<sup>2</sup> Tandis que le premier récit de la création semble plutôt abstrait, le second possède un caractère narratif et imagé affirmé.

<sup>2</sup> Pensées directrices, hors-série n° 2/2021 : « L'homme et la femme, à l'image de Dieu », Neulsenburg, 2021, p. 4-12.



### 3.1 Le premier récit de la création (Genèse 1 : 1 – 2 : 4a)

La formulation, selon laquelle l'homme a été créé à l'image de Dieu trouve son fondement dans le passage en Genèse 1 : 26-27. Par ailleurs, il est question de la ressemblance de l'homme avec Dieu en Genèse 5 : 1-2 et Genèse 9 : 6b.

Le premier récit de la création montre Dieu comme étant celui qui, par sa simple parole, constitue et ordonne la réalité en six jours, c'est-à-dire en six intervalles de temps. Dans la phase finale de la création, au sixième jour, ce sont tout d'abord les animaux terrestres qui sont créés (Genèse 1 : 24-25), après quoi Dieu se consacre à la création de l'homme :

« Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre. Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme. Dieu les bénit, et Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et assujettissez-la ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre » (Genèse 1 : 26-28).

La création de l'homme se distingue de celle de toutes les autres choses et créatures. Cela ressort du simple fait qu'il n'est pas écrit, de façon neutre : « Qu'il y ait... », comme c'était le cas pour les autres œuvres de la création, mais en quelque sorte sous forme d'une adresse à soi-même de la Trinité divine : « Faisons l'homme... ».<sup>3</sup> L'adresse à soi-même de créer un homme est élargie et renforcée par le fait que Dieu se place dans une relation directe avec l'homme, car il doit être « à notre image », « selon notre ressemblance ». Dieu se place ainsi dans une relation indissoluble avec l'homme, et l'homme est placé dans une relation tout aussi indissoluble avec Dieu.

Dieu achève en Genèse 1 : 27 ce qu'il a prévu : il crée l'homme « à son image », en tant qu'« unité plurielle de l'homme et de la femme »<sup>4</sup> (Stinglhammer). Le terme « homme » est utilisé en tant que terme générique qui trouve sa concrétisation foncière dans la spécification biologique « homme et femme ». Par conséquent,

<sup>3</sup> « Dans la tradition dogmatique, cette phrase est interprétée comme une allusion à la nature trinitaire de Dieu : les trois Personnes divines font œuvre de Créateur de manière égale. » (L'homme et la femme, à l'image de Dieu. Pensées directrices, hors-série n° 2/2021, Neulsenburg 2021, p. 5 sq.).

<sup>4</sup> Stinglhammer, Hermann : Einführung in die Schöpfungstheologie (Introduction à la théologie de la création), Darmstadt, 2011, p. 31. Dieu, qui est en lui-même trois Personnes et qui est donc un alter ego éternel, représente également une unité plurielle.

l'homme créé à l'image de Dieu est a priori et de manière substantielle composé des deux sexes. « L'homme et la femme reflètent à l'unisson la gloire de Dieu et poursuivent ensemble la création de Dieu [...]. Seul Dieu est au-dessus de lui [l'homme]. Il se situe ainsi au milieu, entre Dieu et le monde ».<sup>5</sup> L'homme et la femme – c'est-à-dire « l'être humain » – ont été créés d'égale manière à l'image de Dieu : tous deux se trouvent dans une relation de dépendance identique, savoir immédiate et inconditionnelle, avec Dieu. Par conséquent, l'homme et la femme sont investis de la même mission de créer, savoir de « dominer » et de représenter Dieu dans la création. En outre, l'unité plurielle renvoie au fait que l'homme ne peut pas véritablement assumer son humanité, c'est-à-dire sa ressemblance avec Dieu, s'il se confine dans un égocentrisme et une isolation choisie. L'unité plurielle ne devient « concrète que dans le dépassement du 'Je' vers le 'Tu'. »<sup>6</sup> Ainsi, l'homme et la femme, la femme et l'homme sont faits l'un pour l'autre, puisque l'homme est a priori disposé à la communion. Dieu bénit l'homme et la femme, s'adresse à eux et les investit d'une mission : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et assujettissez-la. » L'homme a ainsi reçu l'ordre de se reproduire, afin de pouvoir accomplir, dans le déroulement de l'histoire, la mission de représenter Dieu dans la création et « d'assujettir » la terre.

### 3.2 Le second récit de la création (Genèse 2 : 4b-25)

Tandis que le premier récit de la création considère le monde dans son ensemble et divise sa genèse en six périodes, le second récit de la création a la forme d'un récit comprenant des personnages agissants, qui réagissent entre eux. Andreas Schüle, spécialiste de l'Ancien Testament, souligne le fait que la présentation du premier récit de la création, bien que celle-ci soit une présentation fermée sur elle-même, est conçue pour avoir une « suite ». Cette « suite » est représentée par le second récit de la création, bien que la date de rédaction de celui-ci soit antérieure et qu'il s'inscrive dans une autre tradition. Les deux récits ne sont donc pas simplement juxtaposés, mais fondus en une nouvelle unité. « Le 'récit d'Eden' se définit comme un commentaire, un approfondissement et aussi une correction du récit de la création des êtres vivants de manière générale et de l'homme en particulier. »<sup>7</sup>

Le passage en [Genèse 2 : 7](#) relate que l'homme a été formé par Dieu à partir de la terre. Tel un potier, Dieu crée un personnage à

---

<sup>5</sup> Haag, Herbert : Art. Récit de la Création. Dans : Lexique biblique, 2<sup>e</sup> édition Einsiedeln/Fribourg/Cologne, 1968., col. 1554.

<sup>6</sup> Stinghammer, Hermann : Einführung in die Schöpfungstheologie (Introduction à la théologie de la création). Darmstadt 2011, p. 32.

<sup>7</sup> Schüle, Andreas : Die Urgeschichte (Genèse 1–11), Zurich, 2009, p. 53 sq.

partir de la poussière. La dénomination « Adam » désigne ici l'être humain en général, sans le différencier sexuellement. Le terme d'« Adam » (homme) fait référence à « Adamah », c'est-à-dire la terre à partir de laquelle l'homme a été créé. On remarquera que le terme de ressemblance divine, d'une importance cruciale pour la création de l'homme en [Genèse 1 : 27-28](#), est manquant. Il existe néanmoins une action correspondante de Dieu à ce sujet, à savoir le fait qu'il souffle sur l'homme pour lui donner le souffle de vie. Le personnage que Dieu a créé à partir de la terre reçoit immédiatement le souffle de vie de sa part. Dieu se tourne de manière aimable, voire intime vers l'homme, comme il ne le fait avec aucune autre créature. Le « souffle de vie » que reçoit la terre ainsi façonnée n'a pas seulement pour conséquence une vitalité physique, comme celle qui est propre aux animaux, mais il crée en outre la condition requise pour sa personnalité. Le souffle de vie est en même temps le souffle divin, et fonde par conséquent le caractère unique de l'homme au sein de la création. Ainsi, « même dans le récit d'Eden, la création de l'homme est aussi (dé)placée dans le contexte de la ressemblance divine. » La position particulière de l'homme, sa mission d'agir en tant que « créature à l'image de Dieu » au sein de la création, est ainsi également exprimée dans le second récit de la création.<sup>8</sup> L'homme devient un « être vivant », quelqu'un qui peut et doit façonner son environnement : « L'Éternel Dieu prit l'homme, et le plaça dans le jardin d'Eden pour le cultiver et pour le garder » ([Genèse 2 : 15](#)). « Cultiver » et « garder » sont des activités constructives qui sont attribuées à l'homme, il existe ici un parallèle évident avec la « domination » décrite en [Genèse 1 : 26 sq.](#)

Le passage en [Genèse 2 : 18](#) exprime le fait que la vie humaine doit toujours se réaliser en communauté : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ». L'« aide » qui sera créée pour l'homme doit répondre à cette exigence. En traduction littérale, le v. 18b dit ceci : « comme son vis-à-vis ». Andreas Schüle met en évidence le fait que le « vis-à-vis » qualifie pour ainsi dire l'« aide » : « L'homme doit [...] avoir un vis-à-vis qui ne soit pas seulement 'avec' ou 'auprès' de lui, mais qui soit à son égal et dans la présence duquel Adam se reconnaisse lui-même (un alter ego). »<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 61.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 69. En outre, dans ce contexte, A. Schüle souligne une similitude linguistique intéressante entre les passages en [Genèse 2 : 18b](#) et en [Genèse 1 : 26](#) : « Cela vaut la peine de noter qu'en hébreu, la tournure 'comme son vis-à-vis' a une construction grammaticale similaire et ressemble à l'expression 'à son image' utilisée en [Genèse 1 : 26](#) ; dans les deux cas, il s'agit d'une sorte particulière d'équivalence et de similitude, qui caractérisent les partenaires impliqués dans leur vis-à-vis. »

Le passage en [Genèse 2 : 22-23](#) pose la question de savoir qui correspond à l'homme, qui est son vis-à-vis conforme. Or, cet alter ego n'est pas formé à partir de la terre, mais à partir de la chair de l'homme déjà créé. La « côte » à partir de laquelle est créée la femme est le symbole du fait que le corps de l'homme et celui de son vis-à-vis sont de même nature. L'unité physique entre l'homme et son vis-à-vis est soulignée : « Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair ! on l'appellera femme, parce qu'elle a été prise de l'homme. » Adam, l'homme, qui se passait de toute spécification sexuelle, et dans lequel est contenu pour ainsi dire le potentiel de sexualité, est désormais capable de se désigner et de se reconnaître lui-même en tant qu'homme et l'autre en tant que femme, dans ce vis-à-vis, qui lui est conforme. Il existe une unité physique entre les deux, ils sont faits de la même « matière ». L'homme et la femme ont été formés de la même manière par Dieu, dans les deux cas, ils sont faits de la même « matière » et doivent leur existence à l'action directe de Dieu.

Une hiérarchisation entre l'homme et la femme n'est suggérée qu'après le récit de la chute dans le péché ([Genèse 3 : 1-24](#)) en [Genèse 3 : 16](#). Cette dominance de l'homme, dont il est question après la chute dans le péché, et qui peut ainsi être considérée comme une conséquence du péché, trouve sa première et immédiate expression dans le fait qu'Adam donne un nom à la femme : « Ève, car elle a été la mère de tous les vivants » ([Genèse 3 : 20](#)). Cette mention du nom est proche de celle en [Genèse 2 : 20](#) : « Et l'homme donna des noms à [...] tous les animaux des champs ». Dans ce contexte, la femme est désormais subordonnée à l'homme.

### 3.3 Conclusion

Les deux récits vétérotestamentaires de la création expriment la relation étroite entre Dieu et l'homme. Adam, c'est-à-dire l'homme en tant qu'homme et femme, reçoit la mission de dominer ([Genèse 1 : 26 sq.](#)) sur les animaux de la terre, de « cultiver » et de « garder » la création. Il existe une unité physique entre les deux, ils sont faits de la même « matière ». L'idée d'une hiérarchisation de l'homme et de la femme n'est suggérée qu'après le récit de la chute dans le péché ([Genèse 3 : 1-24](#)) en [Genèse 3 : 16](#).

## 4 L'homme et la femme sont à l'image de Dieu – Déductions théologiques<sup>10</sup>

Dans ce qui suit, nous allons nommer et présenter les aspects qui découlent de l'image de Dieu.

### 4.1 L'homme et la femme sont d'égal dignité

Sur la base du témoignage biblique, l'homme et la femme, la femme et l'homme sont d'égal manière à l'image de Dieu. À juste titre, Martina Bär fait remarquer que le passage en [Genèse 1](#) « garantit l'égalité fondamentale, conforme à la création, de l'homme et de la femme. »<sup>11</sup> Lorsque le Catéchisme dit que l'homme et la femme sont « différents », il parle de leur constitution biologique différente, de leur sexe différent, et non d'une disparité concernant l'ensemble de la personne. « Être un homme, c'est être un sujet, un individu, avec des compétences et des aptitudes intellectuelles, dans un corps sexué concret, disposer de la liberté et du langage, pouvoir agir, avoir sa propre histoire et pouvoir vivre et aimer au sein de relations. »<sup>12</sup> L'homme et la femme sont ainsi des partenaires égaux dans leur dignité, même s'ils sont différents d'un point de vue biologique.

### 4.2 Dieu révèle que l'homme est « à l'image de Dieu »

Parler de l'homme en tant qu'« être à l'image de Dieu » ne doit en aucune façon niveler la différence infiniment qualitative entre Dieu et l'homme. Le Catéchisme parle clairement de l'impossibilité de sonder la nature de Dieu à partir de l'être humain : « Le fait que l'homme ait été créé à l'image de Dieu n'implique pas pour autant que l'on puisse tirer des conclusions quant à la nature de Dieu à partir de la personne humaine ; tel est le cas pour Jésus-Christ seulement. » ([CÉNA 3.3.2](#)). Parler de l'homme créé à l'image de Dieu est possible seulement dans l'optique de Dieu.<sup>13</sup> L'homme en tant qu'être à l'image de Dieu n'est perceptible et compréhensible qu'en relation avec le Dieu qui se révèle et qui parle. L'autorévélation de Dieu est la condition requise pour la bonne compréhension de

---

<sup>10</sup> Les explications se basent sur l'article : « L'homme et la femme, à l'image de Dieu » (Pensées directrices, hors-série n° 2/2021, Neu-Isenburg, 2021, p. 4-19).

<sup>11</sup> Bär, Martina : Mensch und Ebenbild Gottes sein: Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau (Être humain et à l'image de Dieu. De la dimension à l'image de Dieu de l'homme et de la femme), Würzburg, 2011, p. 285. Similaire aussi à la p. 289 : « La déclaration relative à la ressemblance avec Dieu se rapporte de façon universelle aux hommes, et, par conséquent, aussi à l'homme et à la femme sans distinction. »

<sup>12</sup> Ibid., p. 299.

<sup>13</sup> C'est à juste titre que Gerhard Ebeling remarque : « L'être de l'homme en tant qu'image de Dieu se fonde dans le vis-à-vis de Dieu et ne peut donc être saisi que comme l'être de l'homme devant Dieu. » (Ebeling, Gerhard : Dogmatik des christlichen Glaubens. Vol. 1 : Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen, 1979, p. 384).

l'homme, de sa qualité de créature, de sa nature et de sa mission dans le monde.

### 4.3 L'homme et la femme sont investis de la même mission

Le Catéchisme attire expressément l'attention sur le fait que l'homme et la femme ont reçu la même mission, savoir de « dominer » sur la terre, c'est-à-dire [de] la travailler et la préserver » (CÉNA 3.3.2). La « domination » de l'homme et de la femme ne se distingue donc en aucun cas de manière substantielle, ils n'ont par conséquent pas chacun leurs propres « domaines de domination » qui leur reviendraient à eux seuls, tel que cela est suggéré à travers une définition traditionnelle des rôles dévolus aux sexes. Ce n'est pas comme si Dieu déterminait que le champ d'action et de création de l'homme était le vaste monde, tandis que celui de la femme serait le petit monde de la maison, du travail et de la famille. Créés à l'image de Dieu, les deux sexes se voient potentiellement confier la création terrestre dans son ensemble, même si cela n'est pas réalisé par les traditions culturelles et religieuses. Elle ne peut être préservée et façonnée que par les deux sexes ensemble. Par conséquent, il n'est pas non plus possible que chacun exécute pour soi la mission de Dieu de dominer ; au contraire, cela ne peut réussir qu'en communion et en solidarité.

Le fait de préserver et de façonner la création trouve sa première expression concrète dans le vivre ensemble des sexes ou dans l'éducation des enfants. La vie de couple et de famille est marquée et portée de la même manière par l'homme et la femme. En outre, la mission de préserver et de façonner la création terrestre confère par conséquent à l'homme et à la femme la même responsabilité et les mêmes droits. Par ailleurs, le fait de refuser de percevoir la réalité sociétale, de refuser de lui prêter attention et d'en faire partie contredit le commandement de l'amour du prochain qui a été adressé à tous les hommes. Au final, l'homme et la femme sont exhortés de la même manière à prendre conscience de leur responsabilité dans la préservation de la création, à laquelle appartiennent les animaux et les plantes, et à faire preuve d'un comportement approprié.

### 4.4 Conclusion

L'Église néo-apostolique enseigne que la femme et l'homme ont été créés « à l'image de Dieu » et qu'ils sont par conséquent d'égal nature et d'égal dignité. Tous deux sont

appelés d'égale manière à « dominer » : ils doivent préserver et façonner la création. La ressemblance avec Dieu est donc un élément de l'ordre de la création, car c'est par elle que se constitue l'irréductible orientation de l'homme vers Dieu.

La mission de préserver et de façonner la création terrestre incombe aussi bien à l'homme qu'à la femme, et leur confère la même responsabilité et les mêmes droits.

## 5 Témoignages néotestamentaires sur la position de la femme au sein de la communauté

La ressemblance de l'homme avec Dieu justifie l'identité de la nature de l'homme et de la femme. Cette constatation est à la base du fait que tous deux peuvent se voir confier un ministère et un service de la même manière au sein de l'Église et de leur communauté locale respective. Si l'on examine les témoignages néotestamentaires à ce sujet, l'image n'est pas évidente. Au premier siècle, c'est-à-dire à l'époque néotestamentaire, le rôle de la femme dans la communauté est tout à fait différent.

### 5.1 Les femmes dans les évangiles

Les évangiles synoptiques (Marc, Matthieu, Luc) ainsi que l'évangile selon Jean rapportent que Jésus a parlé aux femmes, les a enseignées ([Luc 10 : 38-42](#)), les a guéries et s'est chargé de leurs difficultés. Dans l'entourage immédiat de Jésus, selon le passage en [Luc 8 : 1-3](#), on ne trouve pas seulement des hommes, mais aussi « quelques » femmes. Jésus en avait guéri quelques-unes, et « plusieurs autres », c'est-à-dire celles qui avaient été convaincues par sa prédication relative à la proximité du royaume de Dieu, s'étaient jointes à la communauté des disciples et la soutenaient « de leurs biens ».

En [Jean 4 : 5-42](#), il est même rapporté qu'une femme samaritaine avec laquelle Jésus avait eu un entretien a confessé sa foi en Jésus en tant que Messie non seulement devant Jésus, mais aussi devant les Samaritains qui vivaient dans sa ville. Il est explicitement souligné que de nombreux Samaritains sont parvenus à la foi en Jésus suite à la proclamation de cette femme ([Jean 4 : 39](#)).

Plusieurs femmes appartenant à la communauté des disciples assistent à la crucifixion de Jésus ([Matthieu 27 : 55-56](#) ;

Marc 15 : 40-41 ; Luc 23 : 49). Dans l'évangile selon Jean, les femmes n'observent pas la crucifixion et la mort à distance, mais se tiennent à proximité du Crucifié (Jean 19 : 25-27).

Des femmes sont aussi témoins de la résurrection de Jésus et la relatent aux disciples. Dans le cadre des récits de la résurrection, les femmes se voient confier une tâche essentielle, à savoir la transmission du kérygme chrétien primitif de la résurrection de Jésus. Le message de la résurrection de Jésus est une condition essentielle pour que l'Église puisse se manifester avec sa proclamation de l'Évangile.

### 5.2 L'activité des femmes dans les communautés chrétiennes primitives – le témoignage des épîtres de Paul

Ce qui est frappant, c'est qu'à la fin de l'épître aux Romains (Romains 16), des hommes et des femmes soient également cités et salués. Paul cite tout d'abord « Phœbé, notre sœur, qui est diaconesse de l'Église de Cenchrées » (Romains 16 : 1). Phœbé est au service d'une communauté et, de surcroît, une personne importante qui a beaucoup aidé l'apôtre et la communauté.

En Romains 16 : 3, Paul demande à la communauté de Rome de saluer deux collaborateurs, Prisca et Aquilas, sans doute un couple. Paul les loue tous deux, parce qu'ils ont « exposé leur tête pour sauver ma vie » (Romains 16 : 4). Ils dirigeaient une communauté domestique (Romains 16 : 5). Tous deux sont également cités en I Corinthiens 16 : 19 : cette fois, c'est Paul qui transmet leurs salutations et celles de leur communauté domestique.

En Romains 16 : 7, des salutations sont adressées une fois encore à un homme et une femme (sans doute s'agit-il là encore d'un couple marié) : « Saluez Andronicus et Junia, mes parents et mes compagnons de captivité, qui jouissent d'une grande considération parmi les apôtres, et qui ont même été en Christ avant moi. »<sup>14</sup> Ce passage a beaucoup retenu l'attention ces derniers temps, surtout parce que plusieurs exégètes estiment que Junia est une femme désignée comme apôtre.

Les exemples évoqués montrent que dans les communautés chrétiennes en contact avec Paul, les femmes jouaient un rôle impor-

---

<sup>14</sup> Marlies Gielen fait remarquer à ce sujet : « Curieusement, le prénom masculin Junias n'est en effet attesté nulle part dans l'Antiquité, ni dans la littérature ni dans aucune inscription. En revanche, la forme féminine Junia est largement attestée. » (Gielen, Marlies : Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts. (Les femmes dans les Églises pauliniennes, des débuts jusqu'à la fin du 1er siècle). Dans : Salzburger Theologische Zeitschrift 6, 2002, p. 184).



tant : elles assumaient des fonctions de direction et participaient de manière offensive à la proclamation de l'Évangile parmi les païens.

Dans la première épître aux Corinthiens, on trouve des déclarations au sujet du comportement correct des hommes et des femmes au cours du service religieux, selon lesquelles les hommes et les femmes sont actifs au sein du service religieux : ils prient et prophétisent. Dans l'argumentation de Paul contre le parler en langues (glossolalie) purement extatique, incompréhensible en soi et nécessitant une interprétation, le discours prophétique joue un rôle essentiel : « Celui qui prophétise, au contraire, parle aux hommes, les édifie, les exhorte, les console. [...] Celui qui prophétise édifie l'Église. » (I Corinthiens 14 : 3.4b). Le « discours prophétique » a une mission similaire à celle de la prédication, à savoir transmettre l'Évangile de manière compréhensible.

Dans son commentaire relatif au passage en I Corinthiens, Wolfgang Schrage remarque : « Étant donné que, d'après I Corinthiens 12 : 1 sqq., tout tourne essentiellement autour de l'activité du Saint-Esprit dans l'Église, qui distribue ses dons indifféremment à tout chrétien [...], il n'est pas question de déléguer ou de refuser des ministères, voire de les distribuer en fonction des spécificités sexuelles : il n'existe donc pas de différenciation des fonctions spécifiques entre hommes et femmes. Il n'existe aucune indication antérieure quant à l'attribution exclusive aux hommes de dons et de critères précis. »<sup>15</sup>

### 5.3 Le refus de l'activité des femmes au sein des communautés chrétiennes primitives – les positions des épîtres pastorales

Les épîtres pastorales, écrites à la fin du premier siècle, veulent préserver et actualiser l'héritage de Paul. Cette actualisation conduit souvent à une nette dévalorisation des femmes. Elles sont largement exclues des activités de la vie de communauté. L'organisation de la communauté s'inspire désormais de celle de la famille romaine, à la tête de laquelle se trouve le père de famille, tandis que les femmes sont reléguées au second rang. Dans le même temps, on voulait ainsi aussi combattre les hérétiques, car on pensait que les femmes, qui dirigeaient parfois aussi des communautés domestiques, étaient particulièrement réceptives aux hérésies.

#### 5.3.1 Le commandement imposé aux femmes de se taire

On trouve curieusement un témoignage précoce de la critique de l'activité des femmes au sein de l'Église en I Corinthiens 14 : 33b-36.

<sup>15</sup> Schrage, Wolfgang : Der erste Brief an die Korinther (La première épître aux Corinthiens) (I Corinthiens 11 : 17 -14 : 40), Zurich/Düsseldorf, 1999, p. 484.

Ce passage, qui exige que les femmes se taisent au sein de la communauté, c'est-à-dire qu'elles ne participent pas à la vie de la communauté, contredit manifestement les explications en [I Corinthiens 11 : 5](#). La plupart des spécialistes du Nouveau Testament s'accordent à dire que ce passage est une insertion ultérieure.<sup>16</sup> Il ressemble à la position adoptée en [I Timothée 2 : 11-15](#), un document issu de l'école paulinienne tardive.

Le commandement de silence imposé aux femmes en [I Timothée 2 : 11-15](#) ressemble d'une part à celui en [I Corinthiens 14 : 34-35](#) et reprend d'autre part des motifs essentiels du passage en [I Corinthiens 11 : 7-12](#). Le texte en [I Timothée 2 : 11-15](#) se caractérise globalement par le ton rigide adopté à l'égard des femmes : « Que la femme écoute l'instruction en silence, avec une entière soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme ; mais elle doit demeurer dans le silence. Car Adam a été fait le premier, Ève ensuite. Adam n'a pas été séduit, mais la femme, séduite, s'est rendue coupable de transgression. Elle sera néanmoins préservée en devenant mère, si elle persévère avec modestie dans la foi, dans l'amour et dans la sainteté. » En référence à Ève, considérée comme la première pécheresse, la femme est exclue de nombreuses activités au sein de la communauté. Elle n'est pas autorisée à poser des questions sur la foi dans le contexte de l'Église. Les femmes doivent être instruites dans la foi en dehors de l'Église. De plus, la femme sans enfant est discriminée. La femme doit en outre veiller à ce que d'éventuels enfants ne se détournent pas de la foi chrétienne. Si cela devait arriver, son salut serait remis en question. La proclamation publique de l'Évangile par les femmes est interdite. L'homme est celui qui enseigne, la femme celle qui est enseignée et qui reçoit.

Une comparaison plus précise entre les passages en [I Timothée 2 : 11-15](#) et en [I Corinthiens 11 : 2-16](#) (les femmes et les hommes dans le service religieux) attire toutefois l'attention sur deux différences essentielles : d'une part, en [I Corinthiens 11](#), Paul n'argumente pas

---

<sup>16</sup> Voir par exemple Marlies Gielen : « Cette exigence de silence des femmes dans l'assemblée de l'Église et donc de soumission se trouve en [I Corinthiens 14 : 33b-36](#), c'est-à-dire dans une véritable épître de Paul. Paul ne doit néanmoins pas être tenu pour responsable de cette exigence. Elle correspond plutôt assez précisément au [...] concept théologique des épîtres pastorales. [...] Dans le cas du passage en [I Corinthiens 14 : 33b-36](#), il s'agit d'un ajout post-paulinien, qui a été fait sous l'influence du développement que les épîtres pastorales représentent et encouragent. » (Gielen, 2002, p. 190 sq.). Cf. également Conzelmann, Hans : *Der erste Brief an die Korinther* (La première épître aux Corinthiens), Göttingen 1981, p. 298 sq. « Ce passage fermé en soi sort du contexte : il interrompt le thème de la prophétie et perturbe le rythme de l'exposé. Objectivement, il est en contradiction avec le passage en 11 : 2 sqq., où l'apparition des femmes dans l'Église est présupposée. [...] Cette disposition reflète la consolidation civile de l'Église, à peu près au niveau des épîtres pastorales : on s'associe à ma coutume générale. Par conséquent, quiconque défend le texte à l'origine est contraint de recourir à des constructions auxiliaires. »

avec le récit de la tentation d'Ève, et, d'autre part, il n'impose pas non plus à la femme de se taire au sein de l'Église (comme cela a été réclamé plus tard dans l'école paulinienne, conformément à ce qui est écrit en [I Timothée 2 : 12](#)).

### 5.3.2 Ève fait-elle entrer le péché dans le monde ?

Invoquant l'autorité apostolique de Paul, l'auteur du passage en [I Timothée](#) prend position : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de prendre de l'autorité sur l'homme ; mais elle doit demeurer dans le silence. Car Adam a été formé le premier, Ève ensuite. » Le renvoi au second récit de la création ([Genèse 2 : 4b-25](#)), à Adam et Ève, cimente la soumission de la femme à l'homme comme étant l'expression de l'ordre inamovible de la création. Si, en [I Corinthiens 11 : 8-9](#), Paul se contente de faire allusion au second récit de la création, celui-ci est à présent expressément thématiqué par l'évocation des noms d'Adam et d'Ève. La hiérarchie est d'abord justifiée par l'ordre de la création : l'homme a été créé avant la femme. L'argument qui suit montre que l'auteur de l'épître s'éloigne de la pensée de Paul, telle qu'elle transparait notamment dans la typologie d'Adam et de Jésus-Christ de l'épître aux Romains : « Adam n'a pas été séduit, mais la femme, séduite, s'est rendue coupable de transgression. » ([I Timothée 2 : 14](#)). L'auteur de l'épître reprend à son compte une tradition d'interprétation de la chute dans le péché, propre au judaïsme tardif, qui attribue à la femme toute la culpabilité de la transgression de la loi divine.

Paul pense tout à fait différemment : « C'est pourquoi, comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort s'est étendue sur tous les hommes, parce que tous ont péché » ([Romains 5 : 12](#)). Aux yeux de Paul, Adam symbolise par excellence l'homme empêtré dans le péché et la mort, sans égard pour le sexe.

## 5.4 Conclusion

Le témoignage du Nouveau Testament n'est pas univoque. Certains témoignages font état d'une participation intensive des femmes à la mission, à la vie de l'Église et aussi aux activités culturelles. Les témoignages de la fin du premier siècle, dans lesquels une participation active des femmes à la vie de la communauté est interdite, s'y opposent. La participation à la mission et aux activités culturelles est par conséquent devenue impossible. Il n'est donc pas possible

de prélever des normes claires pour le présent de ces communications divergentes du Nouveau Testament.

En conséquence, à l'automne 2021, l'AIAD a décidé ce qui suit : « Les déclarations isolées de rejet dans les épîtres néotestamentaires concernant la participation active des femmes au cours du service divin et au sein de la communauté ne peuvent pas servir de raison suffisante pour exclure les femmes du ministère. En conséquence, l'apostolat, qui détient l'autorité doctrinale et a pour mission d'établir l'ordre de l'Église, doit prendre une décision. »

### 6 L'élection des douze apôtres par Jésus

Le Catéchisme de l'Église néo-apostolique attire l'attention sur le fait que Jésus-Christ « a doté directement son Église d'un ministère seulement, savoir le ministère d'apôtre » (CÉNA 7.4). Et de compléter : « Dans le cercle de ses disciples, Jésus-Christ a choisi douze hommes pour les établir dans le ministère d'apôtre (Marc 3 : 13-19 ; Luc 6 : 13-16) » (CÉNA 7.4.2). Par conséquent, l'apostolat remplit une fonction déterminante pour la forme et l'importance du ministère au sein de l'Église. C'est pourquoi il faut aussi poser la question suivante : Quelles conséquences normatives pour le ministère et l'Église découlent-elles du fait que Jésus ait exclusivement appelé des hommes à l'apostolat ?

Bien que Jésus n'ait pas partagé les réticences de nombreux contemporains à l'égard des femmes, que des femmes l'aient suivi et aient soutenu les disciples, il n'a choisi que des hommes comme apôtres. Les évangiles selon Matthieu, Marc et Luc – c'est-à-dire les évangiles synoptiques – relatent l'institution de douze disciples comme apôtres (Matthieu 10 : 1-4 ; Marc 3 : 13-19 ; Luc 6 : 13-16).

À la question de savoir pourquoi, au cours de son existence terrestre, Jésus n'a choisi que des hommes pour être ses apôtres, on peut répondre tout d'abord par la signification typologique du nombre douze. Car les patriarches d'Israël étaient des hommes, et, dans cette mesure, il était nécessaire d'établir également un parallèle à cet égard entre eux et les « pères » du nouveau peuple universel de Dieu, c'est-à-dire les douze apôtres.

On peut cependant aussi définir des raisons pratiques à l'élection d'hommes, en rapport avec la situation sociétale de l'époque.

Car la consigne de prêcher l'Évangile a pour ainsi dire eu pour conséquence automatique la nécessité de confier le ministère à des hommes, et ce d'autant que Jésus avait expressément ordonné aux apôtres, au moment de les envoyer : « N'allez pas vers les païens, et n'entrez pas dans les villes des Samaritains » (Matthieu 10 : 5). Dans leur activité, ils devaient ainsi se limiter au peuple juif et bien sûr aussi – comme il le faisait lui-même et comme cela a été l'usage jusqu'au milieu du premier siècle – proclamer la nouvelle de la proximité du royaume de Dieu dans les synagogues (Marc 1 : 39 ; 6 : 1 sq. ; Actes 13 : 14 ; 17 : 17). Or, seuls les hommes pouvaient participer au culte synagogaal ; eux seuls avaient le droit de lire les Saintes Écritures et de les expliquer. Tout cela, les femmes ne pouvaient pas le faire dans le contexte des communautés juives.

Si l'on renonce à une classification historique contemporaine ou encore historico-salvifique de l'élection, par Jésus, d'hommes pour être des apôtres, l'on pourrait exiger au même titre que l'apostolat ne soit pas seulement composé d'hommes, mais, de la même manière, de Juifs uniquement ; il ne devrait alors y avoir que douze hommes et pas davantage.

L'occupation personnelle du ministère d'apôtre depuis le dix-neuvième siècle serait également discutable, puisque Jésus a exigé des personnes choisies à l'époque pour être apôtres de « les avoir avec lui » (Marc 3 : 14), c'est-à-dire qu'elles devraient l'accompagner dans ses pérégrinations à travers la Palestine. Si cette exigence était également une caractéristique du véritable apostolat, Paul n'aurait déjà plus pu être un véritable apôtre.

Jésus lui-même n'a pas justifié son choix. Il n'est donc pas possible d'en tirer des conclusions normatives pour l'Église.

## 6.1 Conclusion

En mai 2021, l'AIAD a décidé : « Selon le témoignage du Nouveau Testament, Jésus n'a appelé que des hommes comme apôtres. C'est à eux qu'il a confié la direction de l'Église. Nous ne connaissons aucune déclaration de Jésus sur la question de savoir si un ministère peut aussi être confié à des femmes au sein de son Église. Les paroles et les actes de Jésus ne permettent pas de conclure de manière équivoque à la possibilité ou non d'une ordination

des femmes. La décision incombe à l'apostolat responsable de l'ordre ecclésial, sous la conduite du Saint-Esprit. »

### 7 La femme au sein de la communauté néo-apostolique

Au sein des communautés apostoliques-catholiques et aussi des communautés néo-apostoliques, il y avait des femmes qui œuvraient en tant que diaconesses. Au sein de la communauté apostolique-catholique, les diaconesses étaient bénies pour leur ministère par les anges, c'est-à-dire les conducteurs de communauté. Elles n'étaient pas ordonnées par l'apôtre. Il est probable que les diaconesses n'étaient pas non plus ordonnées dans les communautés néo-apostoliques, mais qu'elles recevaient également une bénédiction spéciale. On ne sait pas exactement par qui cela se faisait. Jusque dans les années 1950, ces diaconesses ont œuvré au sein des communautés, sans doute surtout pour accomplir des tâches pastorales et caritatives.

Dans l'édition de « Questions et réponses » parue en 1952, la diaconesse n'est plus mentionnée. Par la suite, la question de l'ordination des femmes dans le ministère n'a été traitée qu'avec beaucoup de retenue. Dans un « communiqué de l'apôtre-patriarche » paru en 1999 – donc pendant l'exercice ministériel de l'apôtre-patriarche Fehr – au sujet de la « définition du ministère », on trouve dans la phrase finale la remarque lapidaire suivante : « Au sein de l'Église néo-apostolique, les femmes n'exercent pas de fonctions spirituelles. En cela, l'Église s'oriente sur le modèle de Jésus et se sait en accord avec les déclarations des Saintes Écritures. »<sup>17</sup> Au cours des années qui ont suivi, les apôtres-patriarches Fehr<sup>18</sup> et Leber<sup>19</sup> se sont contentés d'indiquer que l'ordination des femmes était une question encore en suspens. Il n'y a pas eu de déclaration

<sup>17</sup> Pensées directrices 6/1999, Francfort-sur-le-Main, 1999, p. 96.

<sup>18</sup> L'apôtre-patriarche Fehr s'est exprimé à ce sujet dans une interview en 2005 : « Les femmes dans le ministère ? C'est un sujet brûlant ! Mais peut-être qu'un jour, nous en reviendrons à ce qui était déjà le cas : les diaconesses. Nous verrons bien ce que l'avenir nous réserve. Mais il n'y aura probablement pas de femme apôtre-patriarche de sitôt. » (« Unser Herr kommt : Die Neuapostolische Kirche unter Stammapostel Richard Fehr », Francfort/M. 2005, p. 85 sq. NdT : « Notre Seigneur vient – L'Église néo-apostolique sous l'apôtre-patriarche Richard Fehr »).

<sup>19</sup> Dans une interview parue en 2005 dans la brochure de Pentecôte « Unis dans l'Esprit » (p. 57 sq.), l'apôtre-patriarche Leber a fait remarquer : « Je pense que c'est une affaire de tradition. Nous nous référons d'abord aux Saintes Écritures. Nous y lisons que seuls des hommes ont été appelés à un ministère. La question est ouverte de savoir si cela doit rester ainsi. »

officielle et théologiquement fondée de l'apostolat sur le problème des femmes et du ministère.

De nos jours, les femmes sont actives de diverses manières au sein de l'Église. Elles dispensent les cours d'école du dimanche ou de l'école préparatoire du dimanche, les cours de religion ou les cours de catéchisme et sont actives dans le travail auprès de la jeunesse. Il s'agit ici en partie d'activités dans lesquelles l'Évangile est annoncé et expliqué. Elles chantent au sein des chorales avec des hommes ordonnés et non ordonnés et expriment ainsi la louange, l'adoration et les prières à travers la poésie et les textes bibliques. En ce sens, il apparaît ici une évolution qui pose parfaitement la question de l'ordination des femmes.

La question de l'attribution de pouvoirs ministériels aux femmes se pose également au vu de l'enseignement selon lequel les hommes et les femmes sont appelés d'égale manière à la qualité de prémices ou au sacerdoce royal et qu'ils recevront tous un nouveau corps, semblable à celui du Seigneur ressuscité. Le « sacerdoce royal » régnera dans le royaume de paix avec Christ et proclamera l'Évangile. Cette vocation eschatologique, valable pour l'avenir, suggère l'idée que l'homme et la femme peuvent dès maintenant servir au salut du prochain, y compris à travers le pouvoir ministériel.

## 7.1 Conclusion

Jusqu'à la première moitié du vingtième siècle, le ministère de diaconesse était confié à des femmes. Cela n'a plus été le cas par la suite, sans que cela ne soit justifié. Actuellement, les femmes exercent des fonctions d'enseignement et d'encadrement de la jeunesse au sein de l'Église. La question de l'attribution de mandats ministériels aussi aux femmes se pose au vu de la croyance en le fait que les hommes et les femmes sont appelées d'égale manière à la qualité de prémices et donc au sacerdoce royal.

## 8 Évaluation théologique des témoignages néotestamentaires

Si l'on considère les témoignages du Nouveau Testament sous l'angle du pouvoir et du mandat ministériels, on peut constater qu'ils n'abordent pas le thème du pouvoir ministériel et qu'ils ne fournissent guère d'arguments qui expliquent pourquoi les

femmes ne peuvent recevoir ce pouvoir.<sup>20</sup> Les quelques déclarations hostiles, que l'on trouve surtout dans les épîtres pastorales, se rapportent aux différentes activités au sein de la communauté et s'inscrivent ainsi dans le contexte désigné comme mandat ministériel dans la définition néo-apostolique du ministère spirituel. L'activité au sein de la communauté est interdite aux femmes dans les épîtres pastorales, sans qu'il ne soit expliqué pourquoi elles ne peuvent être chargées d'un ministère. Le problème du pouvoir ministériel n'est donc pas abordé, ni explicitement ni implicitement, dans le contexte néotestamentaire. Cela est certainement aussi dû au fait que le Nouveau Testament ne fait généralement pas de déclarations détaillées au sujet de la doctrine. Au mieux, il y a des allusions à la Trinité, à la définition des sacrements, à l'Église et au ministère. Le développement de positions doctrinales sur ces thèmes ne commence en fait qu'au deuxième siècle, c'est-à-dire à l'époque post-néotestamentaire.

La justification théologique de l'ordination des femmes dans le ministère spirituel ne peut être qu'anthropologique (c'est-à-dire fondée sur la nature de l'être humain) et sotériologique (fondée sur son besoin de salut). La ressemblance de l'homme avec Dieu est – cela devrait désormais être clair – la clé herméneutique de la question de la justification de l'ordination des femmes. La ressemblance de l'homme avec Dieu aborde la relation fondamentale de l'homme à Dieu et la relation de Dieu à l'homme. L'homme et la femme sont d'égale manière à l'image de Dieu, ils se réfèrent donc directement à Dieu lui-même. Anthropologiquement, cela signifie : l'homme et la femme, la femme et l'homme sont d'égale dignité et ont reçu de Dieu la même mission. « Dieu a créé l'homme à son image, l'a rempli de vitalité et le fait aussi participer des attributs divins tels l'amour, la personnalité, la liberté, la raison et l'immortalité. » (CÉNA 3.3.2). Bien que l'homme et la femme soient, à l'origine, des créatures parfaites de Dieu, la chute dans le péché les a endommagés de la même manière, de sorte qu'ils sont chargés du péché originel et de la prédisposition au péché. L'homme et la femme sont pécheurs et ont besoin, de la même manière, de l'attention miséricordieuse de Dieu et de la rédemption. La femme et l'homme ont donc le même besoin sotériologique. L'attention que Dieu porte à l'homme déchu vaut pour les deux : Jésus-Christ est mort pour les hommes et les femmes de la même manière et le salut qu'il a acquis leur est commun. Si les hommes peuvent recevoir le salut

---

<sup>20</sup> On peut peut-être considérer le passage en I Timothée 2 : 14 comme une exception : « Adam n'a pas été séduit, mais la femme, séduite, s'est rendue coupable de transgression. » L'auteur reprend une tradition du judaïsme tardif d'interprétation de la chute dans le péché, dans laquelle la faute de la transgression du commandement était imputée à la femme, afin de justifier le fait qu'elle ne puisse pas jouer de rôle, ou seulement un rôle secondaire, dans la vie de communauté et dans les activités culturelles.



indépendamment de leur sexe, ils peuvent aussi participer à la transmission du salut – dans la mesure où elle se fait par la parole et les sacrements – indépendamment de leur sexe.

Selon Paul, il ne doit pas y avoir de différence en Christ entre juifs et païens ni entre esclaves et hommes libres ou entre hommes et femmes ([Galates 3 : 28](#)). La conformité de principe à Christ de tous les croyants, évoquée ici par l'apôtre, doit être mise en évidence comme principe et fondement de l'Église et de la transmission du salut.

Il faut également garder à l'esprit que Jésus ressuscité n'est ni homme ni femme, car selon une parole de Jésus, les ressuscités n'ont pas la caractéristique de la sexualité ([Marc 12 : 25](#)).

### 8.1 Conclusion

Les témoignages néotestamentaires qui s'opposent à la participation des femmes au service religieux et à la vie de communauté ne donnent pas de justification théologique valable à cela. La plupart de ces textes ont un caractère résolument pragmatique et sont liés à leur époque. Il apparaît qu'une justification théologique de l'ordination des femmes dans le ministère spirituel ne peut être qu'anthropologique (c'est-à-dire fondée sur la nature de l'être humain) et sotériologique (fondée sur son besoin de salut).

## 9 Conséquences doctrinales et pratiques

Après l'évaluation théologique des déclarations bibliques, nous examinerons ci-après les conséquences doctrinales et pratiques qui en découlent.

### 9.1 L'appel au service et au ministère

Dans l'article « Définition néo-apostolique du ministère spirituel. Commentaire du chapitre 7 du CÉNA », il a été expliqué ceci : « Le service qui incombe à tout chrétien et qui est rempli sans ordination revêt un aspect sacerdotal évident. Le passage en [1 Pierre 2 : 9](#) va jusqu'à désigner les membres de l'Église par le terme de 'sacerdoce royal'. Les croyants qui, par le baptême d'eau, ont été ensevelis avec Jésus-Christ et sont ressuscités avec lui, qui le suivent et le professent comme étant leur Seigneur, ont part à un sacerdoce universel des croyants. Ce sacerdoce se réalise dans l'imitation de

Jésus-Christ en paroles et en actes. Il convient de distinguer de ce sacerdoce dépourvu de pouvoir sacramentel l'autre sacerdoce fondé sur l'élection divine au ministère et conféré par l'ordination. »<sup>21</sup>

Ces explications, ainsi que la justification théologique de l'ordination des femmes dans le ministère spirituel présentée plus haut sous l'angle anthropologique et sotériologique, conduisent à la conclusion suivante : non seulement la femme et l'homme sont appelés ensemble au sacerdoce universel des croyants, mais ils peuvent aussi tous deux être appelés au ministère spirituel. Par conséquent, les femmes peuvent également recevoir la bénédiction, la sanctification et l'autorité par la médiation de l'apostolat.

### 9.2 Ordination des femmes et des hommes

Le cinquième article de notre confession de foi, qui traite notamment de l'ordination, dit ceci : « Je crois que ceux que Dieu a choisis pour exercer un ministère en sont investis uniquement par des apôtres et que, de l'apostolat, procèdent le pouvoir, la bénédiction et la sanctification nécessaires à l'exercice de leur ministère » (CÉNA 2.4.5). Les explications concernant cet article de la confession de foi sont d'une importance décisive pour les présentes réflexions : « C'est Dieu qui choisit une personne en vue de lui confier un ministère. Par conséquent, le ministère n'est pas l'œuvre de l'homme ni finalement non plus celle de l'Église, mais un don que Dieu fait à l'Église. Selon les termes de cet article, l'homme est investi d'un ministère par la volonté divine, et non pas à la suite d'une décision humaine. » (Ibid.). On parle ici de manière générale, donc sans référence au sexe, de l'être humain qui a été choisi par Dieu pour exercer un ministère. On peut donc dire que les femmes et les hommes peuvent être choisis par Dieu pour exercer un ministère.

#### 9.2.1 Bénédiction et sanctification

C'est à l'apostolat qu'incombe la tâche de reconnaître celui ou celle qui a été désigné(e) et de l'ordonner dans le ministère. Les femmes comme les hommes peuvent faire l'expérience de la bénédiction et de la sanctification qui en découlent pour le ministère auquel ils sont destinés. Le Catéchisme note à ce sujet : « Par la 'bénédition', l'assurance de l'accompagnement divin et de l'assistance du Saint-Esprit est donnée, aussi bien pour l'exercice du ministère sacerdotal que diaconal. La 'sanctification' indique que, par le ministère, Dieu lui-même veut agir dans sa sainteté et son intangibilité. » (CÉNA 2.4.5). La bénédiction et la sanctification sont nécessaires pour que la femme ou l'homme puisse exercer correctement son ministère et le service qui lui est confié.

---

<sup>21</sup> Pensées directrices, hors-série n° 2/2022 : Définition néo-apostolique du ministère spirituel, Neu-Isenburg, 2022, p. 6.

### 9.2.2 Le pouvoir ministériel

Le ministère spirituel pour lequel Dieu les a choisis tire son caractère du « pouvoir ».

Le Catéchisme parle de trois niveaux ministériels – apôtre, prêtre, diacre –, auquel est lié un degré de pouvoir différent. Comme les hommes, les femmes peuvent être ordonnées dans tous ces niveaux ministériels avec les pouvoirs qui leur sont conférés.

Le document intitulé « Définition néo-apostolique du ministère spirituel » explique les pouvoirs associés à chaque niveau ministériel.<sup>22</sup>

Le pouvoir ministériel de l'apôtre comprend, entre autres, la proclamation véritable de l'Évangile ainsi que la véritable administration des trois sacrements, l'annonce du pardon des péchés au nom de Jésus-Christ, l'ordination de ministres ainsi que toutes les dispensations de bénédictions.

Les prêtres et les diacres participent de manière différente aux pouvoirs de l'apostolat. Ils sont tous envoyés par l'apostolat et sont unis à lui.

Le pouvoir ministériel du prêtre comprend, entre autres, la proclamation véritable de l'Évangile ainsi que la véritable dispensation du saint baptême d'eau et de la sainte cène. Les prêtres sont habilités à annoncer le pardon des péchés par mandat de l'apôtre et au nom de Jésus-Christ. Ils ont le pouvoir de célébrer des services divins et de dispenser des bénédictions.

Le pouvoir ministériel du diacre comprend la proclamation véritable de la parole, la célébration d'un service divin sans célébration de la sainte cène, avec introduction trinitaire et bénédiction trinitaire à la fin du service divin.

Les femmes et les hommes peuvent être confiants dans le fait qu'ils ont été choisis par Dieu pour exercer un ministère spirituel. Tous deux peuvent recevoir des pouvoirs issus de l'apostolat, qui servent au salut des hommes et au bien de la communauté. En outre, le document intitulé « Définition néo-apostolique du ministère spirituel » souligne : « Lors du choix des ministres à ordonner, on vérifiera qu'ils disposent effectivement des compétences nécessaires à l'accomplissement des services inhérents au ministère conféré. »<sup>23</sup> Avant leur ordination, les femmes et les hommes sont

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 25 sq.

<sup>23</sup> Ibid., p. 26.

tenus d'« adhérer à la teneur des dix articles de la confession de foi de l'Église néo-apostolique » et de représenter de manière appropriée la doctrine des apôtres telle qu'elle est développée dans le Catéchisme de l'Église néo-apostolique.

### 9.2.3 Le mandat ministériel

Le ministère n'est pas une fin en soi, il ne sert pas non plus à récompenser ou à mettre en valeur une personne. L'ordination dans un ministère spirituel se fait toujours en tenant compte des besoins de la communauté et des nécessités ecclésiales. Lors de l'ordination de femmes dans un ministère spirituel, il convient également de tenir compte de l'acceptation sociale. En outre, la situation personnelle doit, comme pour les hommes, être suffisamment prise en compte.

Le ministère spirituel est au service de Christ, ce service est accompli dans la communauté locale, dans le district ou au sein de l'Église territoriale. Les femmes qui ont reçu un ministère spirituel accomplissent des tâches au sein de la communauté. En outre, elles peuvent également être appelées et nommées à des fonctions dirigeantes au sein de la communauté, du district et de l'Église territoriale. Les explications relatives à la vocation et à la nomination de ministres qui figurent dans le document « Définition néo-apostolique du ministère spirituel », au paragraphe 6.2.2 (« Le mandatement ») et au paragraphe 6.2.3 (« La nomination »), leur sont également applicables.

## 9.3 Conclusion

L'apostolat – les apôtres en union avec l'apôtre-patriarche – décide que les femmes peuvent être investies d'un pouvoir ministériel en raison de l'égalité des sexes et de l'égalité de dignité entre les sexes. Les femmes peuvent en outre être appelées à des fonctions dirigeantes au sein de la communauté, du district et d'une Église territoriale ou nommées à des services liés au ministère. Le mandat ministériel qui y est lié ne doit toutefois être conféré que là où il est accepté par la communauté et où le consensus social et la législation le permettent.

## 10 Remarques relatives à l'introduction de l'ordination des femmes

En juin 2022, l'assemblée internationale des apôtres de district a déclaré de manière contraignante : « En raison de l'égalité des sexes et de l'égale dignité entre les sexes, les femmes peuvent être investies d'un pouvoir et d'un mandat ministériels devant Dieu. » En outre, il a été décidé que l'ordination des femmes serait possible à partir du 1<sup>er</sup> janvier 2023.

### 10.1 L'élection au ministère spirituel

L'homme et la femme sont égaux devant le fait qu'ils peuvent être investis d'un « ministère par la volonté divine, et non pas à la suite d'une décision humaine », <sup>24</sup> car c'est Dieu lui-même qui choisit la personne qui sera investie d'un ministère. « Le ministère spirituel est, d'une part, un service envers Dieu et, d'autre part, un service envers l'homme. » <sup>25</sup> En considérant cela, on s'interdit automatiquement d'introduire un système de quotas comme critère de sélection pour être investi d'un ministère spirituel.

S'il est vrai que la condition fondamentale pour l'ordination des femmes et des hommes est la vocation divine, les besoins et les nécessités de la communauté, du district ou de l'Église territoriale seront toujours également pris en compte de manière satisfaisante lors d'une ordination planifiée. <sup>26</sup>

Les compétences « nécessaires à l'accomplissement des services inhérents au ministère conféré » sont également prises en compte. <sup>27</sup> Par l'ordination, « les dons et talents existants sont éveillés et consacrés à l'exercice du ministère » (CÉNA 7.7). Cela signifie que « les bonnes compétences et les bons attributs que possède cette personne [...] sont mis au service de l'exercice du ministère par l'acte d'ordination. » <sup>28</sup> Les femmes et les hommes apportent leurs talents, leurs compétences spécifiques et leurs traits de caractère positifs dans l'exercice du ministère et les mettent en œuvre pour le bien de la communauté.

### 10.2 Obligations liées au ministère spirituel

Les personnes appelées à exercer un ministère spirituel s'engagent à enseigner conformément au témoignage des Saintes Écritures, tel qu'exprimé dans les « dix articles de la confession de foi » et

---

<sup>24</sup> Ibid., p. 13.

<sup>25</sup> Ibid., p. 17.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*, p. 10.

<sup>27</sup> Ibid., p. 26.

<sup>28</sup> Ibid., p. 13.

dans le « Catéchisme de l'Église néo-apostolique ». Leur exercice ministériel est régi par les « Directives à l'usage des ministres ».

Pour les hommes et les femmes s'applique : « Le ministère et la personne, l'exercice ministériel et la compétence personnelle sont imbriqués l'un dans l'autre. »<sup>29</sup> Dans le même temps, les ministres – femmes et hommes – devraient être conscients du fait que c'est Jésus-Christ, et non pas eux, qui est maître du ministère : « Le ministère ne devient pas la propriété de la personne, il n'est pas non plus une empreinte indélébile sur la personne, mais il est et reste un don de Christ, dont Jésus-Christ dispose, qu'il accorde voire qu'il refuse. »<sup>30</sup>

Pour pouvoir véritablement servir Dieu et les hommes, il est important que les ministres – femmes et hommes – prennent leur ministère au sérieux. Ils l'expriment notamment en s'efforçant d'acquérir les connaissances et les compétences nécessaires à un exercice approprié de leur ministère. Il convient par conséquent de prendre en compte les offres de formation spirituelle et théologique proposées par l'Église.<sup>31</sup>

### 10.3 Le parcours dans le ministère spirituel

L'ordination confère aux hommes et aux femmes à la fois un pouvoir ministériel et le mandat ministériel concret d'œuvrer au sein d'une communauté, d'un district ou d'une Église territoriale. Les femmes pourront être ordonnées dans le ministère de diacre, de prêtre et d'apôtre. En outre, les femmes pourront être – tout comme les hommes – mandatées et nommées pour exercer des fonctions dirigeantes au sein de la communauté, du district et de l'Église globale.

Le mandat ministériel s'appliquant aussi bien aux hommes qu'aux femmes, les dispositions relatives à l'exercice du ministère, à l'admission à la retraite, à la mise en disponibilité, à la résignation du ministère et à la résiliation du ministère leur sont également applicables.

Sous certaines conditions, les ministres peuvent être mis en disponibilité. Les « Directives à l'usage des ministres » indiquent que les ministres peuvent être mis en disponibilité de l'exercice de leur ministère pour des raisons personnelles, professionnelles et de santé.

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 13.

<sup>30</sup> Ibid., p. 15.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, p. 14.

La grossesse d'une femme porteuse d'un ministère peut être une raison d'une telle mise en disponibilité. La durée d'une mise en disponibilité ne doit pas excéder une période de trois ans.

L'assemblée des apôtres de district s'est également penchée sur le code vestimentaire des ministres, hommes et femmes, et est parvenue à la conclusion suivante : lors des services divins, les ministres – femmes et hommes – s'habilleront en noir et blanc. La tenue vestimentaire sera sobre et appropriée à l'occasion. Les habitudes régionales seront à prendre en compte en conséquence.

Éditeur responsable du contenu :  
Jean-Luc Schneider | Zurich (Suisse)

Éditions Friedrich Bischoff  
Frankfurter Straße 233 | D-63263 Neu-Isenburg  
Directeur : Jürgen Kramer

Impression et traitement :  
Print Media Group GmbH & Co. KG | St.-Reginen-Platz 5  
D-59069 Hamm

Reproduction même partielle, par quelque moyen que ce soit,  
après autorisation de l'Éditeur seulement.

Texte biblique de la Nouvelle Édition de Genève.  
Copyright © 1979 Société biblique de Genève  
Reproduit avec aimable autorisation. Tous droits réservés.  
Parution : Octobre 2022

ISSN 0995-5070