

Université de Neuchâtel

Faculté de théologie

Les ministères dans les épîtres pastorales

1 Timothée, 2 Timothée, Tite

Nicolas Cochand

Sous la direction du professeur Jean-Daniel Kaestli, professeur à la Faculté de
théologie de l'Université de Lausanne

Thèse de doctorat en théologie soutenue en mai 2000

Devant le jury composé du directeur de thèse, de MM. les professeurs Yann Redalié (Rome)
et Andreas Dettwiler ainsi que des professeurs ordinaires de la Faculté.

© N. Cochand, Neuchâtel, 2002

Table des matières

1. Regard sur la recherche.....	9
1. Introduction	9
2. La problématique littéraire.....	9
3. La dimension polémique.....	20
4. La question de l'ordination.....	23
5. Les ministères.....	25
6. La dimension sociale	36
2. Perspective générale sur les Pastorales.....	43
1. Genre littéraire.....	43
1. 1. Le genre littéraire des Pastorales	43
1. 1. 1. Lettres administratives fictives	44
1. 1. 2. Lettre testamentaire fictive	45
1. 1. 3. Deux genres pour une intention	50
1. 2. Le statut de l'apôtre et du destinataire.....	51
1. 2. 1. Le statut unique de Paul.....	51
1. 2. 1. 1. L'apostolat	51
1. 2. 1. 2. Le ministère de Paul (διακονία).....	53
1. 2. 2. Le statut des disciples: Timothée et Tite	55
1. 2. 2. 1. Effort de légitimation de l'enseignement apostolique.....	55
1. 2. 2. 2. Le ministère de Timothée	56
2. Ligne théologique des Pastorales	58
2. 1. Tt 2, 11-14	58
2. 1. 1. Des éléments de provenance variée.....	59
2. 1. 2. Une composition originale.....	63
2. 2. La grâce de Dieu	64
3. L'opposition: Pastorales et Actes de Paul	67
1. Les adversaires dans les Pastorales.....	67
1. 1. Introduction	67
1. 2. Données textuelles	68
2. Les <i>Actes de Paul</i>	72
2. 1. Introduction	72
2. 2 Les béatitudes des <i>Actes de Paul et Thècle (AcPl 3, 5-6)</i>	76

2. 2. 1. Analyse	77
2. 2. 2. Les béatitudes dans les <i>Actes de Paul</i>	85
3. Le rapport entre les Pastorales et les <i>Actes de Paul</i>	87
4. Le charisme dans les Pastorales: rappel de l'ordination ou anamnèse baptismale?	93
1. «le charisme qui est en toi»: 1 Tm 4, 14	94
1. 1. Contexte: 1 Tm 4, 6-16	94
1. 2. Arguments pour un rappel de l'ordination.....	96
1. 3. Arguments pour un rappel du baptême	98
<i>Excursus: les prophéties en 1 Tm 1, 18</i>	100
2. «le charisme de Dieu»: 2 Tm 1, 6.....	104
2. 1. Contexte: 2 Tm 1, 3-18	104
2. 2. Arguments en faveur d'un rappel de l'ordination.....	107
2. 3. Arguments en faveur d'un rappel du baptême	109
3. Le concept de <i>charisma</i> et sa réception en dehors des Pastorales.....	114
3. 1. Paul.....	115
3. 2. Ephésiens.....	116
3. 3. 1 Pierre	117
3. 4. Bilan intermédiaire.....	117
3. 5. <i>1 Clément</i>	117
3. 6. Ignace d'Antioche.....	118
3. 7. Conclusion.....	121
3. 8. Vérification: réception des Pastorales	122
4. Conclusion.....	124
5. Enquête sur les ministères	127
1. L'évêque.....	127
1. 1. 1 Timothée 3, 2-7	128
1. 2. Tt 1, 7-9	132
1. 3. Origine de l'épiscopat.....	134
2. Les diacres.....	136
2. 1. 1 Timothée 3, 8-13	137
2. 2. Le ministère des diacres et celui de Timothée.....	139
2. 3. Origine du diaconat.....	141
3. Les presbytres.....	143
3. 1. 1 Timothée 5, 17-25	144

3. 2. Presbytre et presbytérium.....	147
3. 3. Origine du presbytérat.....	150
4. Relations entre les presbytres et les autres ministères.....	154
4. 1. Données du texte.....	154
4. 2. Perspective historique.....	159
4. 2. 1. Evêques et diacres.....	159
4. 2. 2. Presbytres et évêques.....	161
4. 2. 3. Evêque, presbytres et diacres.....	163
5. Les veuves : 1 Tm 5, 3-16.....	169
6. La maison de Dieu, une communauté d'apprentissage.....	177
1. La métaphore de la maison de Dieu (1 Tm 3, 15).....	177
2. Ordre domestique et ordre ecclésial.....	182
3. L'église et les maisons.....	186
1. Synthèse.....	191
2. Les Pastorales dans les débats actuels.....	193

Introduction

La présente étude est consacrée à la problématique des ministères dans les épîtres pastorales (1 Timothée, 2 Timothée, Tite). Quels types de ministères et quelle organisation les Pastorales connaissent-elles? Quelle position les ministres occupent-ils dans la communauté? Quelle visée les épîtres ont-elles pour eux? Les questions que j'aborde ne sont pas nouvelles. Le sujet a déjà été traité à de nombreuses reprises. Pourquoi alors en faire l'objet d'une recherche? Deux raisons principales expliquent ce choix. Premièrement, les débats ecclésiaux actuels autour des ministères montrent qu'une reprise fondamentale de la problématique est nécessaire. Deuxièmement, les apports exégétiques récents ont relancé la recherche sur les Pastorales et permettent une nouvelle approche de la question des ministères.

Dans les églises réformées, particulièrement dans l'Eglise Réformée Evangélique du canton de Neuchâtel (Suisse), dans laquelle j'ai exercé le ministère pastoral avant d'entamer cette recherche, la discussion sur les ministères est marquée par des approches divergentes. Une de ces approches considère que chaque chrétien est porteur d'un ministère. Une autre plaide pour une diversification des ministères institués. Une troisième souligne l'importance du ministère consacré. Cette dernière position peut s'appuyer sur une tradition d'enseignement qui a contribué de manière importante à l'approche oecuménique de la question du ministère. Elle se soucie, en particulier, du problème de l'épiscopat et de la succession. Les épîtres pastorales constituent ici un maillon important. Dans le document oecuménique *Baptême, Eucharistie, Ministère*, on peut lire ceci: «Dans la première génération, des apôtres avaient exercé l'*episcopè* dans l'Eglise au sens plus large. Plus tard, on note que Timothée et Tite ont accompli une fonction de supervision dans une région donnée. Plus tard encore, cette tâche apostolique est exercée d'une manière nouvelle par les évêques¹.» Cette vision de l'histoire de l'épiscopat repose sur une interprétation précise des Pastorales, celle de Dix².

L'Eglise dont je fait partie a connu très récemment un âpre débat sur la présidence du Conseil Synodal (exécutif), où les mêmes positions se retrouvaient. La charge pouvait-elle être confiée à un laïc, était-elle un ministère spécifique, ou devait-elle être nécessairement assumée par un pasteur? La tradition d'enseignement que j'ai mentionnée ci-dessus soulignait que les églises réformées avaient conservé la fonction épiscopale, la fonction de l'unité pour une région donnée, et qu'il s'agissait d'une fonction pastorale. Dans la définition d'un ministère de nature épiscopale, on s'appuyait notamment sur les Pastorales (cf. 1 Tm 3, 1-7; Tt 1, 7-9).

La consécration (ordination) reste un sujet sensible parmi les pasteurs. Dans un numéro consacré à la question, le bulletin de la Société Pastorale Suisse cite 2 Tm 1, 6-8 en regard de l'éditorial, sans que le moindre commentaire soit proposé³. Il semble que ce texte soit univoque: la même référence scripturaire apparaît dans *Baptême, Eucharistie, Ministère* pour justifier l'ordination: «L'Eglise ordonne certains de ses membres au ministère, au nom du

¹ FOI ET CONSTITUTION. CONSEIL OECUMENIQUE DES EGLISES, *Baptême, Eucharistie, Ministère. Convergence de la foi*, texte français établi par Max Thurian, Paris, Centurion / Presses de Taizé, 1982, p. 61, § 21.

² Voir ch. 1, p. 26.

³ *Inter Pares. Bulletin de la Société Pastorale Suisse*, 1999, 2, p. 1.

Christ, par l'invocation de l'Esprit et l'imposition des mains (1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6)⁴.»

Ces trois exemples montrent que les Pastorales sont généralement invoquées pour défendre un certain type de positions. Les épîtres sont lues comme des documents qui plaident en faveur d'un ministère ordonné fort. Inversement, les autres tendances du débat se taisent sur ces épîtres. Ce constat m'amène à la fois à une question exégétique et à une question herméneutique. Au plan exégétique, ma recherche part d'un étonnement. N'y a-t-il donc qu'une manière d'interpréter les Pastorales? Les débats exégétiques actuels sont largement ignorés dans le monde ecclésial. En conséquence, mon travail sera essentiellement consacré à l'analyse des textes.

Au plan herméneutique se pose la question d'une approche confessionnelle des textes. Il convient d'abord de mettre en cause l'utilisation immédiate et acritique d'un passage scripturaire dans un débat moderne. Bien qu'évidente, cette mise en garde demeure d'actualité, comme le montre la référence à 2 Tm 1, 6 relevée plus haut. Ensuite, j'observe que la référence aux Pastorales est déconnectée de l'évolution du débat exégétique. L'utilisation qui est faite des épîtres est tributaire d'interprétations qui ont été largement contestées depuis lors⁵. Pour faire intervenir les Pastorales dans un débat confessionnel, il est indispensable de tenir compte des enjeux que la recherche récente a révélés. Dans ce sens, mon but n'est pas de faire abstraction de la dimension confessionnelle, mais de faire entendre une certaine diversité dans l'interprétation. Mon approche est celle d'un protestant réformé. Je souhaite rendre justice au texte afin de lui donner véritablement la parole. Le lent travail de mise en contexte permet de retrouver une force d'interpellation qu'une application trop rapide ne peut faire entendre.

La question des ministères dans les Pastorales comprend cinq dimensions. Le regard sur la recherche comme l'ensemble du travail sont organisés en fonction de ces cinq problématiques. Le regard sur la recherche (ch. 1) présente les études représentatives des positions défendues durant notre siècle, et les apports nouveaux qui relancent les diverses approches.

La problématique des ministères au sens strict ne peut être abordée de front. Il est nécessaire de définir en premier en quoi le contexte de communication influence la question. C'est pourquoi je commence par les dimensions littéraire et polémique. Il est bon, en outre, de clarifier la question de l'ordination avant de procéder à l'analyse des différents ministères mentionnés dans les Pastorales. Enfin, une fois les fonctions spécifiques déterminées, il convient de discerner dans quelle image et dans quelle conception de l'église l'autorité des ministres est intégrée. L'ordre de la présentation obéit à ces divers impératifs.

Premièrement, la question des ministères est liée à celle du genre littéraire des épîtres. Dans ces lettres pseudépigraphes, surtout en 1 Tm et en Tt, Paul et ses destinataires sont investis d'une autorité importante. Cette autorité se reporte-t-elle sur les ministres? Ceux-ci sont-ils les destinataires réels des Pastorales? En 2 Tm, un lien étroit s'établit entre l'apôtre et son disciple. Paul transmet une charge à Timothée. Les ministres sont-ils à leur tour les successeurs de Paul? L'intention de l'auteur transparait en premier lieu dans le choix du genre littéraire. La définition des ministères dépend étroitement de la manière dont on classe les épîtres, et de la façon dont on évalue les différences entre 1 Tm et Tt, d'une part, et 2 Tm, d'autre part.

⁴ *Baptême, Eucharistie, Ministère* (cf. n. 1), p. 73, § 39.

⁵ Voir ch. 1, p. 30-35.

Deuxièmement, la question des ministères est liée à la problématique des adversaires. Les Pastorales contiennent des éléments polémiques. Le destinataire est exhorté à demeurer fidèle à la saine doctrine et à combattre les opposants. Le rôle dévolu aux ministres dépend de la manière dont on évalue l'importance et la nature du conflit. Les épîtres sont-elles un manuel anti-hérétique à l'intention des ministres? La lutte contre les adversaires n'est-elle qu'une tâche des ministres parmi d'autres? Les ministres sont-ils le bastion de la saine doctrine?

Troisièmement, la question des ministères amène à celle de l'ordination. Quelques passages peuvent faire allusion à un tel rite. La question est ouverte pour certains textes. Dans deux cas (1 Tm 4, 14 et 2 Tm 1, 6), l'unanimité est de mise. Comment interpréter cette unanimité en faveur d'une allusion à l'ordination? Est-ce le seul sens possible, ou la question n'a-t-elle simplement jamais été posée? Ces textes mettent-ils en place un processus de transmission du ministère, de succession?

Au sens strict, quatrièmement, le problème est de déterminer la relation entre les ministères mentionnés dans les épîtres, en particulier entre l'évêque et les presbytres. Il est aussi de situer ces ministères dans une évolution allant de Paul ou du judéo-christianisme à Ignace d'Antioche. De quelles traditions les Pastorales s'inspirent-elles, quelles modifications y apportent-elles, et quel rôle jouent-elles dans l'apparition du monépiscopat et du triple ministère (évêque, presbytres, diacres) connu d'Ignace⁶? La question de la place des femmes fait l'objet d'un débat important au sein de la communauté des Pastorales. Ont-elles un rôle ministériel?

Cinquièmement, enfin, la question des ministères a une dimension ecclésiologique et sociale. Dans quel modèle d'église les Pastorales inscrivent-elles les ministères? Le profil des ministres est conforme à ce qu'on attend d'une personnalité publique dans le monde antique. Les responsabilités sont confiées à des maîtres de maison influents. Les épîtres contiennent des directives pour diverses catégories de personnes, qui sont priées d'adopter une attitude de soumission. La relation entre les ministres et l'ensemble de la communauté reflète-t-elle une autorité de type patriarcal? La structure sociale de la maison antique s'impose-t-elle à l'église?

L'étude prend en compte la dimension pragmatique des textes. Il faut entendre par là le fait que le texte est porteur d'une intention, qu'il vise à produire un effet dont l'évaluation dépend de la situation dans laquelle il est lu. La perspective défendue par les Pastorales constitue un acte de communication dans un contexte conflictuel. L'analyse doit être attentive aux éventuels décalages entre l'opinion de l'auteur et la situation réelle de la communauté, afin de discerner comment les directives que les lettres contiennent ont pu être reçues par les premiers lecteurs.

Je n'aborde pas spécifiquement, dans le cadre de ce travail, ce que l'on appelle habituellement les questions d'introduction. Elles ne sont cependant pas absentes. Les diverses enquêtes auxquelles je procède confirment largement les options de départ que je présente ici brièvement.

Les épîtres pastorales sont très vraisemblablement pseudépigraphes. Elles n'ont pas été écrites

⁶ SCHÖLLGEN G., «Monepiskopat und monarchischer Episkopat», met en garde contre l'usage abusif du langage de la monarchie. Le principe de monarchie est connu des auteurs grecs antiques. Il désigne le gouvernement par un seul homme. Cela vaut pour la cité, mais aussi pour la maison. Schöllgen demande que l'on évite d'utiliser ce concept pour l'épiscopat dans la période qui nous concerne, dans la mesure où le gouvernement n'est pas confié au seul évêque, notamment dans les lettres d'Ignace où il revient également aux presbytres. Suivant la distinction proposée par Schöllgen, j'emploie «monépiscopat» pour parler du gouvernement de la communauté par un collège de ministres présidé par un évêque unique, et «épiscopat monarchique» pour désigner le gouvernement de la communauté par le seul évêque.

par Paul, ni par un secrétaire mandaté par l'apôtre. Elles ne contiennent pas non plus des fragments de lettres authentiques. De la même manière, les destinataires, Timothée et Tite, sont également fictifs.

Les raisons qui conduisent à cette position sont diverses et multiples. On classe généralement les arguments en cinq catégories: 1. *La situation* présumée des épîtres s'intègre difficilement dans ce que l'on connaît de la vie de Paul par ses épîtres et par les Actes des apôtres. 2. *L'organisation ecclésiastique* ne correspond pas à celle des églises auxquelles Paul écrit. 3. *Les adversaires* appartiennent à une époque ultérieure de l'histoire du christianisme primitif. 4. *Le vocabulaire, le style et l'argumentation* s'écartent de ceux de Paul. 5. *La théologie* n'est pas celle de l'apôtre. Une analyse détaillée pourrait montrer qu'aucune observation n'est décisive à elle seule; mais on se trouve en présence d'un tel faisceau d'indices concordants que l'hypothèse de la pseudépigraphie s'impose assez largement aujourd'hui.

Les trois épîtres sont de la main d'un même auteur. Elles font preuve d'une unité de style et de pensée; elles s'inscrivent dans un contexte commun et témoignent d'une même visée. Elles doivent être interprétées ensemble.

Les Pastorales proviennent d'une communauté d'origine paulinienne. L'apôtre y jouit d'une autorité incontestée; en revanche, la controverse règne quant à la juste manière de lui être fidèle. Elles ont été probablement écrites en Asie Mineure, au début du deuxième siècle, vers 100-110 après J.-C. On constate une parenté avec la lettre de Polycarpe de Smyrne, qui aborde des questions similaires; mais du point de vue de l'évolution des ministères, les Pastorales se situent avant cette lettre (écrite vers 120 ou 130) et avant celles d'Ignace d'Antioche, qui datent des années 110-120 (voir ch. 5).

1. Regard sur la recherche

1. Introduction

Durant le vingtième siècle, la recherche sur les Pastorales a connu plusieurs développements. Par souci de clarté et de cohérence, j'ai choisi de présenter l'apport des auteurs récents en fonction des dimensions de la problématique des ministères que j'ai dégagées dans l'introduction⁷. J'aborde ces cinq dimensions dans l'ordre que j'ai adopté pour l'ensemble du travail: la problématique littéraire vient en premier, puis la dimension polémique, le thème de l'ordination, la question des ministères proprement dite, et enfin l'approche sociologique. Si la structure est thématique, l'ordre de présentation demeure chronologique dans chaque rubrique.

2. La problématique littéraire

Comment faut-il lire les Pastorales? De quel genre littéraire relèvent-elles? La réponse à cette question détermine la manière de traiter la problématique des ministères. On a longtemps classé les épîtres pastorales dans la catégorie des ordonnances ecclésiastiques. Le but de tels écrits est d'établir des règles pour la vie des communautés. Les destinataires premiers en sont alors les ministres, qui sont chargés d'appliquer ces règles. On attribue cette lecture à Martin Dibelius, dont le commentaire constitue la référence de toutes les études ultérieures. Je commence donc le parcours de la recherche avec lui⁸.

Martin Dibelius (1931)

Pour Dibelius, 1 Timothée et Tite sont des ordonnances ecclésiastiques (*Kirchenordnungen*)⁹. Diverses observations conduisent Dibelius à émettre l'hypothèse que les Pastorales se composent d'une collection de traditions. En 1 Tm, les règles alternent avec la polémique, et ne présentent ni unité ni ordre clairs. Certains éléments relèvent de l'ordonnance au sens strict, tandis que d'autres sont plus proches de la parénèse. L'hypothèse est renforcée par la comparaison avec les passages analogues de la *Didachè*. Les rapprochements semblent indiquer l'existence d'une tradition du genre de l'ordonnance, qui traitait successivement du culte et de l'organisation de la

⁷ Voir introduction, p. 6-7.

⁸ Cf. DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe* (HNT 13), Tübingen, Mohr (Siebeck). Je me réfère à la deuxième édition, entièrement revue, de 1931. La révision suivante (1955³; ici: 1966⁴) est l'oeuvre de Hans Conzelmann. Elle n'apporte pas de changement substantiel. Les modifications vont parfois dans le sens d'une affirmation plus marquée de choix que Dibelius laissaient ouverts. Conzelmann prend aussi position dans certains débats apparus entretemps. Je signale en note quelques différences et nouveautés par rapport à Dibelius.

⁹ Cf. *ibid.* (1931²), p. 3 s, ainsi que DIBELIUS M., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, § 25, p. 148-151. 1 Timothée et Tite y sont classées comme ordonnances ecclésiastiques, tandis que 2 Timothée est définie comme une parénèse aux ministres sous forme de testament. Les trois lettres forment une unité.

communauté¹⁰. 1 Tm reprendrait des règles provenant de cette tradition, tout en s'inspirant de la forme des codes domestiques (*Haustafeln*)¹¹.

Le but des Pastorales est de combattre l'hérésie. Elles le font en établissant une ordonnance, sous une forme épistolaire. Elles ont une tendance généralisante. Même si on doit supposer une situation et des adversaires réels, qui constituent le motif de rédaction, les Pastorales ne sont pas un écrit de circonstance. Elles envisagent la durée¹². Dans cette perspective, 2 Tm remplit une fonction particulière. Prenant la forme d'un testament, l'épître est en fait une exhortation adressée à tous ceux qui sont dans la situation de Timothée, c'est-à-dire aux ministres. Paul y devient l'exemple et le fondement de la fidélité requise de ces derniers¹³. Le cadre épistolaire semble établir une direction monarchique par les disciples de Paul, mais cet élément fait partie de la fiction pseudépigraphique¹⁴.

La question des ministères est principalement abordée dans un excursus consacré à la place de l'évêque dans les épîtres¹⁵. Dans le monde hellénistique, le titre d'évêque désigne une fonction administrative. Dans les associations, l'évêque gère les questions financières. Il s'agit donc d'un terme technique, qui comporte une dimension caritative, dans la mesure où la charge peut comprendre la responsabilité des fonds destinés à l'entraide. On peut penser qu'à l'origine les communautés chrétiennes ont désigné par ce terme les personnes qui assumaient ce type de responsabilité, qui revêtaient une dimension cultuelle (l'offrande est un élément du culte). Les Pastorales ne parlent cependant pas d'une charge administrative. La fonction acquiert une certaine autorité, même si cela n'est pas expressément formulé. Le fait même des listes de vertus (1 Tm 3, 2-7; Tt 1, 7-9) indique que la fonction jouit d'une considération importante. L'évêque n'est pas un responsable des finances et de l'entraide, mais un représentant influent de la

¹⁰ Dibelius ne se prononce pas sur le caractère oral ou écrit de cette tradition. Cf. *Die Pastoralbriefe* (1931²), p. 4: «Wir können demnach von den Past wie von der Didache aus auf eine Gemeindeordnung schließen, die – schriftlich oder mündlich fixiert und je nach dem Bedürfnis verschiedenfach nuanciert – sich in den Gemeinden herausgebildet hatte und in der nacheinander über den Gottendienst und die Gemeindeorganisation gehandelt wurde.» Bartsch postulerait l'existence d'une source écrite (voir plus loin, p. 14-15).

¹¹ Avec Campenhausen, Conzelmann souligne les points communs entre 1 Tm et *PolPhil*: même genre littéraire, même combinaison de règles, de polémique et de parénèse générale. Il indique cependant une différence importante: la lettre de Polycarpe n'est pas pseudépigraphique. D'autres différences font que la thèse de Campenhausen (auteur identique; voir ci-dessous, p. 12) n'est pas recevable. Cf. *op. cit.* (1966⁴), p. 6.

¹² Les Pastorales ont pour idéal une vie paisible dans le monde présent. Dibelius intitule cet idéal la *christliche Bürgerlichkeit*, la «citoyenneté chrétienne» (cf. excursus, *op. cit.* [1931²], p. 24 s). Contrairement à Paul, qui considère le présent comme un temps provisoire, dans lequel les chrétiens vivent dans l'attente du dénouement final de l'histoire, les Pastorales envisagent comme un but en soi une vie paisible dans le monde. Cet idéal privilégie la notion de vertu, de bonne conscience, d'éducation. L'ascèse est rejetée au profit de la modération. Les Pastorales reprennent l'éthique domestique ambiante, mais en lui donnant un fondement chrétien, ce qui dénote une christianisation du monde et de ses valeurs. Cette éthique concerne en particulier les ministres. Les listes de vertus (1 Tm 3, Tt 1) s'inscrivent dans cette ligne, en reprenant les qualités traditionnellement requises des détenteurs de fonctions publiques.

¹³ Conzelmann prend position contre Schlier (voir p. 27): malgré le genre testamentaire et le thème du dépôt, important dans les Pastorales, l'idée d'une succession dans le ministère est absente des épîtres. Cf. *op. cit.* (1966⁴), p. 1s.8.

¹⁴ Dans l'exkursus consacré à l'imposition des mains (*op. cit.* [1931²], p. 44 s), le fait que l'imposition des mains accordée à Timothée soit effectuée une fois par le collègue presbytéral et une fois par Paul (cf. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6), trouve son explication la plus simple dans la différence de genre littéraire: 1 Tm entre dans le genre de l'ordonnance ecclésiastique et reflète probablement la pratique habituelle, tandis que 2 Tm est une exhortation parénétiq. Quant à 1 Tm 5, 22, l'imposition des mains peut y référer à l'ordination, mais aussi à la réadmission des pécheurs. Dibelius laisse la question ouverte.

¹⁵ *Op. cit.* (1931²), p. 34-37.

communauté, y compris vers l'extérieur¹⁶. Il a notamment la tâche d'enseigner, en particulier dans la lutte contre l'hérésie, mais il le fait avec d'autres. La fonction d'enseignement n'est pas réservée à l'évêque.

Quel rapport y a-t-il entre l'épiscopat et le presbytérat¹⁷? On ne peut pas parler d'une organisation à trois niveaux, telle qu'elle s'imposera ultérieurement (évêque – presbytres – diacres). En effet, les termes évêque et presbytre semblent équivalents. L'évêque est toujours mentionné au singulier. Deux explications sont possibles: dans la mesure où les Pastorales ne semblent pas connaître l'épiscopat monarchique, les passages concernant l'évêque pourraient être des interpolations ultérieures, destinées à promouvoir ce type de gouvernement¹⁸. Mais le singulier peut aussi être générique (Dibelius fait remarquer qu'en 1 Tm 5, 1, *πρεσβύτερος* est au singulier, puis au pluriel par la suite; l'usage générique d'un terme est donc connu des Pastorales). Dans ce cas, il faut penser que les évêques siègent avec les presbytres, soient comme presbytres eux-mêmes, soit avec eux. 1 Tm 5, 17 pourrait désigner les évêques: ce sont les presbytres qui président. Tt 1, 5.7 peut indiquer que l'évêque provient des rangs du presbytérat. La présence de ces deux titres est probablement due à la rencontre de deux types d'organisation. La communauté des Pastorales aurait d'abord connu le modèle patriarcal, puis un nouveau modèle, épiscopal¹⁹. En tout cas, l'équivalence des termes est le fruit d'une évolution; elle n'était pas donnée au départ²⁰.

Le fait que l'organisation ecclésiale des Pastorales semble différente de celle des communautés auxquelles Paul écrit est un des arguments avancés pour soutenir la thèse de la pseudépigraphie²¹. Ce n'est toutefois pas l'argument décisif contre l'authenticité, en raison du manque de précision des textes. Leur but n'est pas d'instituer des ministères. 1 Tm 3 a plutôt une dimension éthique, tandis que Tt 1 ne renseigne guère sur les tâches dévolues aux ministres, ni sur la relation exacte entre évêque et presbytres. Cela ne permet pas de situer clairement les évêques dans une phase précise de l'évolution des ministères.

Deux hypothèses de Dibelius ont été particulièrement reprises et développées par Campenhausen. La première est la suggestion selon laquelle les Pastorales voient se rencontrer deux modes d'organisation différents. La seconde est que les évêques reprennent des sources formées de règles ecclésiales. Pour Campenhausen, la communauté des Pastorales connaissait d'abord une organisation presbytérale, d'origine juive. Les évêques visent à

¹⁶ Cf. *op. cit.* (1931²), p. 35: «Und auch aus dem Umstand, daß das Bischofsamt mit einem so ausführlichen Tugendspiegel bedacht wird 1 Tm 3 und Tt 1, läßt eine hohe Bedeutung des Amtes erschließen; der Mann, von dem hier – wenn auch in der üblichen moralisierenden Weise – geredet wird, ist kein Fürsorgebeamter und Kassierverwalter, sondern ein bedeutsamer Repräsentant der Gemeinde, auch nach außen (cf. 1 Tm 3, 7).»

¹⁷ Dans un autre excursus (*op. cit.* [1931²], p. 49), Dibelius relève que le terme *presbuteros* est d'origine juive, mais existe aussi dans le monde païen, particulièrement en Asie Mineure. L'usage de ce terme dans le christianisme n'est donc pas surprenant.

¹⁸ Pour Dibelius (*op. cit.* [1931²], p. 36), l'hypothèse est possible, en particulier pour Tt 1, 7-9, mais difficile à démontrer. Elle n'a du reste pas eu beaucoup d'écho dans la recherche ultérieure.

¹⁹ Conzelmann (cf. *op. cit.* [1966⁴], p. 45) précise ce point en reprenant la position de Campenhausen (voir ci-dessous, p. 12 s): les Pastorales témoigneraient de la fusion d'un modèle d'organisation paulinien (évêques et diacres) et d'un modèle patriarcal d'origine judéo-chrétienne.

²⁰ Cf. *op. cit.* (1931²), p. 37: «Jedenfalls aber handelt es sich dann um eine gewordene Identifizierung, nicht um eine von allem Anfang an gewesene.»

²¹ Cf. *op. cit.* (1931²), p. 1-3. Les arguments contre l'authenticité des évêques pastorales sont classés en cinq catégories: les ministères, les adversaires, les éléments biographiques, le vocabulaire et la théologie. Pour Dibelius, les trois dernières catégories révèlent de telles différences par rapport à Paul que le poids de la preuve est à la charge des partisans de l'authenticité.

renforcer cette organisation en l'enracinant dans l'autorité apostolique de Paul. Campenhausen offre la présentation la plus achevée de l'évolution des ministères dans l'Eglise ancienne²².

Hans Freiherr von Campenhausen (1953)

Commençant par l'autorité de Jésus lui-même, Campenhausen s'arrête ensuite aux apôtres, puis à Paul. Il poursuit par l'étude des communautés pauliniennes. Ce n'est pas là qu'il aborde les Pastorales, mais dans le chapitre suivant, le cinquième, consacré à l'apparition et à l'essor de l'organisation presbytérale. En effet, cette organisation relève d'une manière de penser l'église totalement différente du paulinisme²³. Le modèle presbytéral est hérité du judaïsme palestinien. Dans le judaïsme, les anciens sont responsables de la transmission, de l'interprétation et de l'application de la Loi. A son tour, la communauté chrétienne possède sa propre tradition. L'autorité presbytérale s'impose naturellement pour la transmission de cette tradition, dans les communautés judéo-chrétiennes. A l'inverse, dans les communautés de Paul, l'autorité ne repose pas sur un ordre naturel, mais sur l'évangile confié à chacun, et sur la puissance de l'Esprit. Ce modèle charismatique est fragile dans la durée. Campenhausen discerne une absorption progressive du modèle paulinien par le modèle palestinien. Cela s'opère différemment selon les régions. L'évolution de l'organisation à Rome est perceptible chez Clément et Hermas, celle de Syrie chez Ignace d'Antioche, celle d'Asie Mineure chez l'auteur des Pastorales et chez Polycarpe, qui pourraient n'être qu'une seule et même personne. Ces sources témoignent de la diversité du développement.

1 Clément montre que le presbytérat est devenu une institution. Les leaders sont appelés aussi bien évêques que presbytres. La fonction épiscopale est cultuelle. La dimension patriarcale prend le dessus sur l'autorité charismatique. Une certaine hiérarchisation prend forme. Cet ordre est reçu de Dieu, mais il a aussi un fondement naturel. De plus, les presbytres-évêques sont vus comme les successeurs des apôtres²⁴.

Ignace connaît l'épiscopat monarchique, mais pas comme succession apostolique. L'organisation à trois niveaux (évêque, presbytres, diacres) est au service de l'unité: comme entité à la fois empirique et spirituelle, l'église manifeste son appartenance au Christ par l'obéissance à l'évêque. Ce dernier jouit certainement d'une grande autorité, mais son rôle est d'abord symbolique. Le modèle ecclésial d'Ignace n'est pas clérical. Dans ses lettres, Ignace ne revendique pas un statut ministériel, mais une autorité spirituelle. Il n'est pas question de charisme ministériel²⁵.

Les Pastorales constituent le troisième témoignage de la rencontre du modèle patriarcal et de l'organisation épiscopale. Ces épîtres, écrites en Asie Mineure au début du deuxième siècle, ne sont pas des écrits d'occasion, ni de véritables lettres, mais un ensemble ordonné, reprenant des sources plus anciennes, peut-être écrites, qui peuvent être qualifiées d'ordonnance ecclésiastique²⁶. Les ministères ne sont pas nommés

²² Cf. CAMPENHAUSEN H. F. V., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 1963² (1953).

²³ Cf. *ibid.*, p. 82 s: «Wir treten mit der Ältestenordnung somit in den Umkreis eines grundsätzlich andersartigen Kirchlichen Denkens ein, das sich dem paulinischen Bilde der Gemeinde nicht ohne weiteres einfügen und daraus auch nicht ableiten läßt.»

²⁴ Cf. *op. cit.*, p. 93-103.

²⁵ Cf. *op. cit.*, p. 105-116.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 116: «[Die Pastoralbriefe] sind eine planmäßige Arbeit, die auch ältere Überlieferungen, vielleicht sogar schriftliche Quellen verarbeitet, die als "Kirchenordnungen" angesprochen werden können.» A ce propos, voir ci-dessous, p. 14, l'hypothèse de Bartsch.

ensemble. Il est question soit de l'évêque et des diacres, soit des presbytres. Comme l'indique Tt 1, 5.7, les Pastorales combinent deux traditions²⁷. L'évêque semble déjà présider le collège presbytéral, mais son autorité n'est pas aussi affirmée que chez Ignace. L'épiscopat monarchique naissant n'est pas doté de fonctions le distinguant du presbytérat²⁸. Le cœur des tâches ministérielles n'est pas le culte, mais l'enseignement, la saine doctrine. La transmission de la tradition ne dépend plus de la communauté entière, mais d'un ministère transmis. Cette limitation a pour cadre la lutte contre l'hérésie gnostique. Les ministres, les presbytres, sont les fers de lance de ce combat. Apparemment, leur autorité est contestée par les opposants, qui semblent se réclamer de l'Esprit²⁹.

L'ordre au sein de la communauté est un thème majeur des Pastorales. L'auteur établit des règles en reprenant pour l'essentiel un matériau déjà formé. Il interpelle les ministres à propos de la manière dont ils assument leur charge. Ils n'exercent plus une autorité patriarcale traditionnelle. Désormais, les qualités naturelles et personnelles priment pour l'accession au ministère, qui tend ainsi à devenir une profession³⁰. Le ministère reste un service, mais il est considérablement renforcé. Les Pastorales ne parlent pas d'une responsabilité collective de la communauté.

Cette description montre que le ministère des Pastorales ne provient pas de Paul, mais du terreau juif patriarcal. L'ordre au sein de l'église est déjà établi; les règles ne sont pas justifiées, mais reçues comme traditionnelles. La fiction littéraire enracine le ministère existant dans l'autorité apostolique. Toutefois, en dernier ressort, l'autorité ne repose pas sur le ministère lui-même, mais sur l'enseignement sain, sur la fidélité au dépôt³¹. Le ministre est le conservateur de l'enseignement apostolique.

Dans les chapitres suivants, consacrés respectivement à l'autorité pénitentielle et à la notion de succession, Campenhausen apporte d'autres éléments propres aux Pastorales. La discipline prend de l'importance. 1 Tm 5, 19 s semble montrer qu'une plainte contre un presbytre doit faire l'objet d'une audition formelle. L'assemblée reste concernée par la pratique disciplinaire, qui est publique. 1 Tm 5, 22 conserve peut-être la trace d'un rite d'absolution, même si beaucoup y voient plutôt une référence à la consécration au presbytérat. En ce qui concerne la question de la succession, les Pastorales n'expriment pas formellement l'idée d'une succession apostolique dans le ministère. Mais c'est bien ainsi que l'on comprendra plus tard la perspective des Pastorales. De même, si l'activité d'enseignement se focalise sur les ministres, il n'y a pas d'exclusivité affirmée dans les Pastorales.

Dibelius et Campenhausen suggéraient que l'auteur des épîtres s'appuyait sur une source. L'hypothèse a été reprise et développée par Bartsch. Selon lui, les Pastorales livrent des fragments d'une source écrite, une ordonnance ecclésiastique, et sont mieux interprétées dans

²⁷ Pour Campenhausen, ces versets sont une combinaison maladroite («ein ungeschickter Kombinationsversuch», *op. cit.*, p. 116, n. 2).

²⁸ Les responsabilités évoquées demeurent locales: il ne faut pas voir dans les destinataires les représentants d'une autorité métropolitaine. Voir p. 25 s la position de Dix à ce sujet.

²⁹ Campenhausen se réfère à 2 Tm 2, 18 pour définir le caractère gnostique des opposants, et suggère que 1 Tm 6, 4; 2 Tm 3, 4 (τυφοῦσθαι) fait allusion à une revendication charismatique des adversaires.

³⁰ Cf. *op. cit.*, p. 123: «Das geistliche Amt tritt so in die Reihe der bürgerlichen Berufe ein.»

³¹ Cf. *op. cit.*, p. 128: «Als die eigentliche Substanz des geistlichen Amtes, um dessentwillen es wirkt, besteht und Gehorsam verlangt, erscheint viel mehr die "gesunde Lehre", die echte, apostolische Überlieferung, die einen sehr bestimmten und religiös wesentlichen Inhalt besitzt. Von hier aus empfängt das Amt seinen Sinn und die Richtung seiner Vollmacht.»

cette perspective. Dans le cadre de la lutte contre l'hérésie, l'auteur des Pastorales cherche à renforcer l'ordre ecclésial reçu par le biais de la pseudépigraphie³².

Hans Werner Bartsch (1965)

Bartsch met en oeuvre les outils de la critique littéraire. Certains indices peuvent parler en faveur de l'existence d'une source: présence de formules hors contexte; tensions entre des règles traditionnelles et celles établies par l'auteur des Pastorales pour la situation dans laquelle il se trouve. Plus largement, toute règle de discipline, toute formule à l'impératif (ou forme équivalente) et tout énoncé casuistique doivent faire l'objet d'une enquête de critique littéraire.

La thèse gagne en force si elle peut bénéficier d'un appui externe. Bartsch en trouve deux. D'une part, il pense que la *Didascalie syriaque* se sert de la même source que les Pastorales³³. Traditionnellement, on considère qu'il y a dépendance littéraire directe de la *Didascalie* par rapport aux Pastorales. Mais les différences sont mieux interprétées si l'on postule au contraire l'utilisation d'une source commune par les deux documents. D'autre part, la section de la lettre de Polycarpe consacrée aux veuves (*PolPhil* 4, 1 - 6, 1) est très proche du texte des Pastorales. La meilleure manière de rendre compte de la relation entre les deux textes est de postuler également la présence d'une source écrite commune³⁴.

L'analyse des textes (essentiellement 1 Tm) conduit Bartsch à discerner une source relevant du genre de l'ordonnance ecclésiastique (*Gemeindeordnung*) comprenant trois types de règles: des règles cultuelles, des règles concernant les divers rôles dans la communauté, et enfin des règles relevant de codes domestiques. A cela s'ajoutaient peut-être des éléments liturgiques, voire des passages à caractère épistolaire. En effet, l'auteur des Pastorales semble être avant tout un transmetteur, largement dépendant de sa source³⁵.

Pour les ministères, la question de l'existence d'une source se pose en particulier dans le passage consacré aux presbytres. 1 Tm 5, 17-25 s'appuie sur une source qui traite de la présidence, de la rémunération, de l'activité juridique et de l'immunité des presbytres. La présidence est la fonction par excellence des presbytres. Il ne s'agit donc pas de récompenser ceux qui assumeraient cette tâche en plus des autres, mais ceux qui exercent bien leur fonction³⁶. La mention d'un double salaire (v. 17) n'établit pas une distinction entre presbytres. Le doublement s'entend par rapport à ce qui est versé à d'autres, notamment aux veuves (1 Tm 5, 3). Le texte établit un parallèle entre les veuves qui servent bien et les presbytres qui dirigent bien. Il est aussi question de ceux qui enseignent (v. 17). Dans la *Didascalie*, cette responsabilité semble aller de soi pour les presbytres.

³² Cf. BARTSCH H.-W., *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen*, 1965.

³³ Cf. ACHELIS H. / FLEMMING J., *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts 2. Die syrische Didaskalia* (TU, Neue Folge, 10/2), Leipzig, Hinrichs, 1904.

³⁴ Sur l'hypothèse d'une source dans la section consacrée aux veuves (1 Tm 5, 3-16), voir aussi Wagener, p. 21.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 160: «Neben den genannten Regeln werden wir darüber hinaus einen wahrscheinlich noch breiteren Bestand an Sätzen und Wendungen bis zum liturgischen Gut anzunehmen haben. Dieses wird auch in den sogenannten brieflichen Teilen verwandt worden sein, da sich der Verfasser als unselbständig arbeitender Tradent erweist.»

³⁶ Cf. *op. cit.*, p. 94: «Weil das "Vorstehen" ordentliche Funktion des Presbyteramtes war, werden wir aus καλῶς προεστῶτες (1 Tm 5, 17) nicht auf besondere Presbyter schließen müssen, die neben ihren sonstigen Funktionen auch noch diese wahrnehmen, vielmehr ist mit diesem Wort das Presbyteramt in seiner wesentlichen Bedeutung charakterisiert.»

Le texte évoque ensuite la fonction juridique, impliquant la remise des péchés. Même si le texte s'adresse directement au destinataire (Timothée), il semble bien que pour la source comme pour les Pastorales, la responsabilité incombe aux presbytres (dans la *Didascalie*, elle est du ressort de l'évêque, mais le texte porte des traces de la participation des presbytres). L'imposition des mains mentionnée au v. 22 est à comprendre dans ce cadre. Elle désigne un geste sacramentel de remise des péchés. La mise à l'épreuve dont parlent les v. 24 s ne fait pas référence à une procédure en vue de l'ordination des presbytres. Ces deux versets sont sans doute rattachés au v. 22 par le mot-clé «péché» (ἁμαρτίαι): ils semblent faire allusion au jugement dernier et non à l'activité juridique des presbytres.

Pour l'évêque, Bartsch postule que 1 Tm 3 et Tt 1 se réfèrent à une même source³⁷. Dans les Pastorales, presbytres et évêque occupent une position égale; ils semblent même se trouver en situation de concurrence. Ils ont les mêmes fonctions. Les fonctions épiscopales ne sont toutefois pas clairement définies; une responsabilité financière peut être suggérée par l'image de l'intendant en Tt 1, 7. On ne peut constater un épiscopat monarchique dans les Pastorales, même s'il n'y a peut-être qu'un évêque. En tous les cas, pour Bartsch, la reconstitution historique des ministères doit passer par le travail de critique littéraire³⁸.

Le caractère peu structuré des Pastorales a conduit Dibelius, Campenhausen et surtout Bartsch à adopter une démarche de critique littéraire. La problématique a été récemment relancée par Donelson. Cet auteur propose de replacer les épîtres dans le contexte littéraire antique. Il observe en particulier deux dimensions importantes des Pastorales: le recours à la pseudépigraphie et surtout le mode d'argumentation. Donelson souligne que les épîtres se rapprochent de la diatribe, et en utilisent les formes. La rhétorique antique fournit des outils pour comprendre la progression du discours³⁹.

Lewis R. Donelson (1986)

La bonne manière d'aborder la question de l'auteur est de procéder par comparaison littéraire, en situant les Pastorales dans le cadre de la pseudépigraphie gréco-romaine⁴⁰. L'auteur emploie tous les moyens traditionnels de cette pratique. Il recourt aux éléments personnels, avec des réminiscences biographiques qui ont en outre une qualité paradigmatique⁴¹. L'impression d'intimité est donnée par le lien entre Paul et Timothée.

³⁷ Il concède toutefois que le texte ne permet pas de mettre en oeuvre les critères de la critique littéraire, ce qui signifie qu'il ne dispose d'aucun appui pour étayer son postulat. Les textes parallèles de la *Didascalie* montrent un rapport complexe avec les Pastorales. Bartsch discerne à la fois une dépendance directe de la *Didascalie* par rapport aux Pastorales, et une dépendance commune par rapport à la source déjà mentionnée. Cf. *op. cit.*, p. 82 s.

³⁸ L'hypothèse de Bartsch trouve encore un certain écho. Elle est notamment reprise et même maximalisée dans l'introduction de Schenke et Fischer (1978). L'auteur des Pastorales ne reprend pas seulement des fragments, mais une ordonnance ecclésiastique complète, et la réécrit dans la perspective pseudépigraphique. Le but des Pastorales est d'établir une nouvelle organisation ecclésiale dans une communauté paulinienne, en accordant l'autorité apostolique à une source écrite représentant une organisation déjà en vigueur dans d'autres régions. SCHENKE H.-M. / FISCHER K. M., *Einleitung*, vol. 1, p. 229: «Unsere Auffassung impliziert, daß die Kirchenordnung [= la source] schon irgendwo in Geltung steht, in einem Bereich der Kirche, wo die wirklichen Verhältnisse ihr nicht nur entsprachen, sondern ihr voraus waren. Die Kirchenordnung ist wo anders zu Hause als in dem Bereich, für den die Past bestimmt sind, d. h., sie ist nicht in paulinischen Gemeinden zu Hause.»

³⁹ Cf. DONELSON L. R., *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, 1986.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 14 s: «As a genre the Christian pseudepigraphical letter must be classified as a species of Greco-Roman pseudepigrapha and not Jewish apocalyptic.» Un des traits caractéristiques de l'apocalyptique juive est en effet de recourir à la pseudépigraphie.

⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 57: «Biographical reminiscences inevitably do this in pseudepigrapha: they cross the border between verisimilitude and teaching (...).»

L'auteur fait appel aux données connues de ses lecteurs par la tradition orale. Le but de l'auteur n'est pas de reconstituer l'apôtre historique et son message, mais de défendre une tradition qui s'inspire de Paul. En effet, le moteur de la pseudépigraphie est précisément un combat d'interprétation, une lutte contre l'hérésie et un souci d'orthodoxie. La lettre fictive permet de faire intervenir Paul dans les débats présents.

Les parallèles littéraires antiques montrent que le phénomène de la pseudépigraphie a pour cadre principal la tradition philosophique, et particulièrement l'exhortation morale. Donelson constate que le style des Pastorales est en accord avec les canons de l'argumentation éthique. Les parallèles permettent de comprendre l'organisation peu structurée du matériau dans les Pastorales⁴².

Donelson démontre en particulier la présence du mode d'argumentation propre à l'exhortation morale, défini par Aristote, l'enthymème. L'enthymème est un procédé déductif, un syllogisme. Il repose sur des opinions communément admises. Les arguments sont ceux que l'auditoire considère comme valables, dans la mesure où le but de l'orateur n'est pas de démontrer, mais de convaincre. A partir de ces vérités admises, l'auteur déduit des comportements, généralement par relation de type causal. Dans les Pastorales, les opinions admises, les prémisses, sont des affirmations sotériologiques, des considérations sur la vie religieuse, et des traditions reçues, dont les «paroles dignes de foi» (πιστὸς ὁ λόγος; 1 Tm 1, 15; etc.).

Les enthymèmes sont souvent incomplets. Il appartient à l'auditeur ou au lecteur de les compléter. Ils sont aussi fréquemment interconnectés. Par exemple, 1 Tm 4, 7 s présente la structure logique suivante⁴³: a. (prémisse majeure) la piété conduit à la vie; b. (prémisse mineure) l'exercice peut produire la piété; c. (conclusion parénétique) si tu veux la vie, exerce-toi à la piété. Les versets suivants (1 Tm 4, 9 s) visent à étayer la prémisse majeure (la piété mène au salut), en l'enracinant dans le modèle de la foi que constitue Paul (v. 10).

L'argumentation éthique repose en outre sur le paradigme. Le paradigme est soit illustratif, soit inductif. Le paradigme illustratif vient en conclusion d'une argumentation enthymémique, soit en positif, soit en négatif. Dans les Pastorales, tous les paradigmes de ce type tournent autour du thème de la loyauté et de la trahison (cf. 2 Tm 1, 15; etc.). Quant au paradigme inductif, il s'agit d'une vérité première, dont la force repose sur l'autorité de celui qui l'énonce. Ce procédé est particulièrement présent dans la littérature parénétique. Donelson (p. 94-98) montre que le paradigme du sage est abondamment utilisé par Epictète. Le sage donne le contenu éthique et personifie le but à atteindre. Les paroles du sage ont valeur de prémisses; elles font autorité par leur

⁴² Cf. *ibid.*, p. 69: «(...) The parenetic style of the Pastorals is in accord with the canons of Greco-Roman ethical argument and other Greco-Roman ethical documents provide analogies and categories for understanding the eclectic pastiche of material which make up the Pastorals.» MALHERBE A. J., «Medical Imagery in the Pastoral Epistles», et «In Season and Out of Season», a démontré sur deux points précis que l'auteur des Pastorales est effectivement tributaire de la diatribe antique. L'image de la santé est constamment utilisée comme arme dans la polémique contre les adversaires, conformément à l'usage des philosophes moralistes dans leur polémique contre les cyniques. Traditionnellement associée à la raison, l'image de la santé est en lien, dans les Pastorales, avec la tradition apostolique. Ces deux dimensions ne s'excluent du reste pas. La tradition de l'apôtre est considérée comme raisonnable par l'auteur des Pastorales. Quant à la formule de 2 Tm 4, 2 (εὐκαιρῶς ἀκαιρῶς), elle trouve aussi un écho chez les philosophes moralistes. C'est un lieu commun de l'exhortation philosophique de chercher l'occasion favorable, le καιρὸς. L'auteur des Pastorales sort donc des conventions admises, ce qui implique que la prédication qu'il revendique et à laquelle il encourage les responsables ne saurait être une simple progression dans l'ordre éthique. Il y a un élément de rupture, souligné par ἀκαιρῶς. La prédication entre dans l'oeuvre de révélation. C'est Dieu qui détermine le καιρὸς. Il ne s'agit pas pour le croyant d'exercer une disposition naturelle pour la vertu, mais d'entrer dans l'oeuvre divine de salut, qui rend possible la vie éthique. A ce sujet, cf. ch. 2. p. 61-62.

⁴³ Cf. DONELSON L., *op. cit.*, p. 83 s.

origine. Sénèque (p. 98-99) utilise particulièrement le paradigme de sa propre personne, comme homme en progrès. Sénèque privilégie la forme de la lettre. Les épîtres cyniques, enfin (*ibid.*), dont beaucoup sont pseudépigraphes, présentent Socrate comme le sage accompli, paradigme inductif fondant la parénèse⁴⁴.

Dans les Pastorales, la figure de Paul est investie d'un statut unique, ce qui en fait l'appui le plus sûr du discours éthique⁴⁵. La figure de Paul constitue le paradigme inductif par excellence. Ainsi, en 1 Timothée, Paul est le type du pécheur devenu croyant. Cela forme à la fois le thème sotériologique de l'épître et le fondement de l'attitude à adopter par rapport à l'hérésie (cf. 1 Tm 1, 15 s). En 2 Timothée, Paul est le fidèle souffrant et abandonné, ce qui fonde l'encouragement à la persévérance qui traverse la lettre. Cette utilisation du motif de la souffrance suggère par ailleurs que l'auteur se trouve en situation minoritaire dans son Eglise, une situation de leader délaissé. Le paradigme contient une promesse, qui s'adresse à une minorité fidèle.

Donelson analyse ensuite plus concrètement la théologie et l'éthique des Pastorales. Je mets ici en évidence les éléments qui concerne les ministères. Les épîtres opposent deux modes de vie. Face à des adversaires dont l'erreur se manifeste dans un comportement inadéquat et rebelle, elles prônent la soumission aux autorités ecclésiales et la mise en pratique de vertus quiétistes. L'éthique des Pastorales repose sur la conviction d'un plan de salut divin. Une dimension de ce plan est le don de l'esprit par le baptême, qui opère une transformation ontologique du croyant. Cela revient à localiser l'accès à l'Esprit dans un acte cultuel, et à remettre un pouvoir «cosmologique» entre les mains des responsables du culte⁴⁶. De même, la fidélité au dépôt, à la tradition, est enracinée dans la fidélité de Jésus, et placée dans la perspective du jugement (cf. 2 Tm 2, 11-13). Cela revient également à accorder au prédicateur enseignant un rôle primordial. En effet, les Pastorales proposent une éthique cultuelle, garantie par les ministres. Ce pouvoir de salut accordé aux ministres constitue la solution de l'auteur au problème des normes éthiques. Il attribue l'autorité nécessaire aux responsables ecclésiaux de son temps⁴⁷. Dans cette perspective, la fiction d'une succession (cf. 2 Tm 2, 2) joue un rôle important. Elle ne fait pas que garantir la tradition, puisqu'une lettre pseudépigraphie le ferait sans qu'intervienne la notion de succession. Elle accorde en

⁴⁴ Sur le rapport entre la figure de Paul dans les Pastorales et celle de Socrate dans les épîtres cyniques, voir aussi FIORE B., *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles*. Fiore constate que dans les lettres socratiques qu'il étudie les personnages ont un rôle paradigmatique. Le but de ces épîtres et de défendre une philosophie cynique modérée. Dans ce cadre, elles utilisent l'opposition traditionnelle entre leur perspective et celle du radicalisme cynique, partisan d'une discipline ascétique stricte. Les représentants de cette tendance constituent les contre-modèles de la parénèse. Pour Fiore, il se pourrait que les Pastorales, qui montrent des analogies frappantes avec les lettres socratiques, soient redevables d'une pratique enseignée dans les écoles philosophiques (voir cit. ch. 2, p. 48, avec n. 176). La comparaison incite Fiore à considérer que l'allusion à des opposants dans les Pastorales doit être lue de ce point de vue littéraire. Elle apparaît comme une menace théorique. De plus, le recours au fondateur et à ses disciples fait penser qu'il n'y a pas de rupture de continuité par rapport à eux. Cf. *op. cit.*, p. 234: «The ready appeal to the example of the community's founder and his associates suggests an unbroken continuity with them. Difficulties are alluded to in some areas like abstinence, legalism, Jewish influence, and resurrection faith. These, however, do not appear to be gathered together into an opposing system nor are they viewed as a theoretical threat. (...) Furthermore, the letters characterize the problem of heresy as a perduring phenomenon for the Church, not as an immediate threat.»

⁴⁵ Cf. *op. cit.*, p. 101: «The elevation of the wise man, Paul, to a unique epistemological status, makes inductive paradigms the most reliable point of origin for the ethical discourse.»

⁴⁶ Cf. *op. cit.*, p. 143: «Part of God's management of this plan is the restriction of access to the spirit to the cultic act of baptism. Thus he places cosmological power into the hands of cultic leaders.»

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 163: «This laying of the mantle of cosmic reliability upon church leaders constitutes the author's basic solution to the problem of ethical warrants. He places all necessary authority into the hands and mouths of living church officers.»

plus crédibilité et autorité aux enseignants qui adhèrent à cette tradition⁴⁸. La succession mise en place a un caractère paradigmatique. Les règles éthiques sont imposées à tous, mais particulièrement aux ministres. La transmission fidèle de la tradition s'accompagne pour le ministre de la mise en pratique exemplaire de l'enseignement.

Peu après la parution de la monographie de Donelson, l'approche littéraire des Pastorales a été également renouvelée par l'étude de Wolter. Ce chercheur a procédé à une analyse approfondie des genres littéraires des épîtres. Prenant en compte des critères formels, il remet en cause la classification traditionnelle dans la catégorie de l'ordonnance ecclésiastique et affirme que 1 Tm et Tt sont des lettres administratives fictives et 2 Tm une exhortation testamentaire⁴⁹.

Michael Wolter (1988)

1 Timothée et Tite sont des lettres de mission, envoyées par l'apôtre à des subalternes mandatés. Elles ont les caractéristiques formelles de ce type de lettre connu et répandu dans l'Antiquité. Cependant, comme il s'agit d'une fiction, la situation de communication est plus complexe. On ne peut affirmer sans autre que les destinataires réels des Pastorales sont les ministres, figurés par Timothée et Tite, et que les lettres sont des instructions à leur intention. La lettre administrative donne des directives pour diverses catégories de personnes, donc pour les ministres, mais aussi pour d'autres groupes. Par le biais de ce genre, l'auteur des Pastorales s'adresse à l'ensemble de la communauté⁵⁰. C'est le genre littéraire de 2 Timothée qui permet de discerner la visée des épîtres.

2 Tm est une exhortation testamentaire pseudépigraphique. Les parallèles littéraires, juifs et hellénistiques, indiquent que des groupes religieux ou des écoles philosophiques ont eu recours à ce genre en cas de menace de déviance, dans une crise de continuité. Dans notre cas, le paulinisme est menacé par des faux-docteurs entraînant des déviations internes. Pour Wolter, cependant, le statut paradigmatique accordé à Paul exclut que les adversaires se réclament également de l'apôtre⁵¹. Le testament que constitue 2 Tm permet de surmonter la crise, en construisant notamment une continuité allant de Paul aux «hommes fiables» (cf. 2 Tm 2, 2). Il s'agit d'une succession de personnes, et non de ministres. En ce qui concerne les destinataires, Wolter soutient que ce ne sont pas les ministres en particulier, mais la communauté et tous ses membres.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 168: «(...) The fiction of succession does more than validate certain teachings, since a pseudepigraphical letter without the concept of succession could validate these teachings; it also gives credibility and unimpeachable authority to the leaders who adhere to these teachings.»

⁴⁹ Cf. WOLTER M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, 1988. Par ce titre, Wolter s'inscrit dans un courant qui émerge d'abord dans la recherche catholique, et qui trouve son expression notamment dans l'ouvrage de TRUMMER P., *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, 1978. En réaction à une interprétation marquant presque exclusivement la rupture séparant Paul des Pastorales, ce courant vise à revaloriser les éléments pauliniens présents dans nos épîtres. L'ouvrage de Trummer se situe à un tournant de la recherche. La place restreinte que je lui accorde ici tient au fait que la question des ministères n'y est pas particulièrement développée. Le titre de Wolter signale également une distance par rapport à Trummer: son étude ne vise pas à souligner le paulinisme des Pastorales, mais à montrer que les Pastorales se veulent porteuses d'une tradition remontant à l'apôtre.

⁵⁰ Je reprends plus en détail, au ch. 2, p. 44-45, les observations de Wolter.

⁵¹ L'argument de Wolter est que la référence à Paul est précisément ce qui sépare les partisans des adversaires. C'est le paulinisme en tant que tel qui est attaqué, et que l'auteur des Pastorales s'efforce de défendre en enracinant la personne de Paul dans la révélation elle-même. Cf. *op. cit.*, p. 264 s: «(...) Es dürfte so gut wie ausgeschlossen sein, daß auch die Gegner sich auf Paulus beriefen und es bei dem Konflikt um eine Kontroverse innerhalb des paulinischen Christentums (ging...). Dagegen spricht vor allem der Bezug den traditionsübergreifenden Prioritätstopos auf Paulus als den Traditionsgaranten, der überall dort Verwendung findet, wo die Legitimation personalisierter Traditionslinien unter Einschuß ihrer Archegeten intendiert ist, so daß sein Einsatz wenig sinnvoll wäre, wenn auch die Gegner sich auf Paulus beriefen.»

La figure de Paul a une fonction paradigmatique. Paul est le prototype du croyant. 1 Tm 1, 16 le précise: il est le modèle pour tous ceux qui croiront en Christ. On ne saurait faire de lui le type du ministre. L'installation de Paul dans son ministère se différencie de celle des autres ministres non seulement par son antécédence, mais par sa nature même. Aucun autre n'est comme le sien ancré dans l'acte de salut du Christ, qui seul est normatif. L'institution du ministère de l'apôtre est donc unique⁵². La particularité de Paul dans les Pastorales est que l'acte de salut du Christ se manifeste de manière paradigmatique dans la vie de l'apôtre, qui unit dans sa personne la sotériologie et la parénèse.

Le statut de délégué apostolique accordé par les épîtres à Timothée et à Tite fait partie de la manière dont l'auteur se représente le passé. Au temps des Pastorales, ce statut n'existe plus: les ministres ne répondent pas de leur fonction devant l'apôtre. De plus, leur charge n'est pas identique à celle des délégués. Dès lors, les instructions adressées à ses disciples par l'apôtre des Pastorales ne concernent pas exclusivement les ministres. Les normes éthiques émises par «Paul» sont destinées à tous les croyants. Il est faux de lire les Pastorales comme une parénèse pour les responsables. En particulier, les instructions de type disciplinaire ne décrivent pas des fonctions ministérielles en tant que telles. Les Pastorales évoquent l'exercice de la discipline (cf. 1 Tm 5, 19 s) sans véritablement préciser qui en a la charge. Ce pourrait être le collège presbytéral dans son ensemble aussi bien que l'évêque. L'accent porte sur les règles elles-mêmes. La formulation de tâches ministérielles est une question seconde⁵³. Les Pastorales sont d'abord une parénèse adressée à toute la communauté, comprenant des instructions de diverse nature.

Ce premier parcours de la recherche récente fait apparaître une évolution de la définition du genre littéraire des Pastorales, qui a des implications importantes pour la problématique des ministères. Dans la ligne d'interprétation initiée par Dibelius, les Pastorales sont une collection de règles communautaires, une ordonnance ecclésiastique. Elles ne sont donc pas un écrit de circonstance. Au travers des destinataires fictifs, ce sont les ministres qui sont visés, et qui sont désignés comme garants de l'ordre et de la tradition, face à toute déviance. Dans la perspective ouverte par Donelson et par Wolter, le contexte de communication est envisagé de manière différente. La nature de l'argumentation, l'utilisation paradigmatique des personnages attestent que les Pastorales sont des écrits parénétiqes. Du point de vue formel, 1 Tm et Tt s'inspirent de la lettre administrative, dont la structure de communication ne permet pas d'identifier le destinataire réel au destinataire fictif, contrairement à ce qui est habituellement affirmé. Le genre de 2 Tm, l'exhortation testamentaire, suggère une situation de crise. Pour Wolter, les Pastorales doivent être lues comme des écrits de circonstance, qui appellent la communauté à rester fidèle à une tradition menacée.

Les enjeux de la problématique littéraire sont ainsi esquissés. Je les reprendrai dans mon deuxième chapitre.

⁵² Cf. *op. cit.*, p. 62: voir citation ch. 2, p. 52, n. 199.

⁵³ Cf. *op. cit.*, p. 201: «Es bleibt dabei offen, welcher Instanz in der Gemeinde der Pastoralbriefe diese personal- und disziplinarrechtlichen Maßnahmen übertragen werden sollen; das Presbyterium in seiner Gesamtheit käme hier ebenso in Frage wie der Bischof – letzterer möglicherweise vor allem in 1. Tm 5, 19s. Aber dies ist nur von sekundärer Bedeutung; im Vordergrund stehen vielmehr die sachlichen Verfahrensfragen, und es geht erst in zweiter Linie um die Formulierung der Berufspflichten von Amtsträger.»

3. La dimension polémique

Quelle est la place des ministres dans la polémique des épîtres pastorales? Les remarques qui précèdent montrent que la réponse dépend au moins partiellement de la manière dont on aborde la problématique littéraire.

Dibelius considère que si les Pastorales ont été écrites à l'occasion d'un conflit réel, elles combattent l'hérésie de manière globale⁵⁴. Le genre de l'ordonnance ecclésiastique permet d'établir des règles qui dépassent la situation locale de départ. L'effet de ces règles est de confier aux ministres la défense de la tradition, de la «saine doctrine». Les épîtres constituent une sorte de *vademecum* antihérétique⁵⁵. Selon Campenhausen, l'effort de préservation de la tradition est à situer dans la lutte contre l'hérésie gnostique⁵⁶. Le ministère institué et transmis devient l'arme majeure contre des opposants qui prônent peut-être une libre inspiration de l'Esprit. De même, Schweizer souligne que la communauté des Pastorales est engagée dans un âpre combat contre la gnose en plein essor⁵⁷. Dans ce combat, les structures d'origine juive, dont les épîtres sont imprégnées, apparaissent comme une protection contre les risques de dérive auxquels la communauté est confrontée. L'ordre ecclésial doit assurer la conservation de la tradition de l'apôtre, que les adversaires pervertissent.

Pour Donelson, la fidélité du croyant se manifeste en particulier dans son obéissance aux autorités ecclésiales⁵⁸. Celles-ci sont rendues responsables de l'accès des croyants au salut. Si les ministres se voient accorder un pouvoir considérable, ils ne sont pas pour autant en position de force: l'exhortation à la persévérance de 2 Tm suggère que les partisans de la ligne défendue par l'auteur se trouvent en situation de minorité. Fiore évalue différemment l'effort rhétorique des Pastorales. Pour lui, la polémique se limite à des généralités qui indiquent qu'il n'y a pas de conflit réel⁵⁹.

Wolter aborde la problématique sous un angle différent. Premièrement, il conclut de son analyse du genre de la lettre administrative que les Pastorales sont adressées d'abord à une communauté, et non à des ministres exclusivement⁶⁰. Deuxièmement, il souligne, dans son évaluation du genre testamentaire, que la situation de crise ne doit pas être sousestimée. La communauté se voit attaquée par des adversaires qui remettent en cause son identité paulinienne. Ces adversaires, selon Wolter, ne sauraient se réclamer eux-mêmes de l'apôtre.

Ce dernier point est en débat dans la recherche récente. Wolter s'oppose à Dennis R. McDonald, qui signale que des points de contact existent entre les adversaires des Pastorales et un texte apocryphe, les *Actes de Paul*. L'apocryphe s'inspire de traditions sur Paul qui pourraient provenir de la déviance combattue par l'auteur des Pastorales. Les adversaires se

⁵⁴ Voir ci-dessus, p. 10.

⁵⁵ Cf. DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe*, 1931², p. 6.

⁵⁶ Voir p. 13.

⁵⁷ Cf. SCHWEIZER E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*. Voir plus loin, p. 28 s.

⁵⁸ Voir ci-dessus, p. 17.

⁵⁹ Voir p. 17, n. 44.

⁶⁰ Voir ci-dessus, p. 18 s.

réclament également de l'apôtre⁶¹. Il s'agit alors d'un conflit interne au paulinisme.

L'émergence des approches de type socio-historique a renouvelé la problématique des adversaires. Ces approches cherchent à saisir la dimension sociale des conflits traversant la communauté des Pastorales. Verner considère que la polémique recouvre un conflit de classes: les responsabilités sont monopolisées par une élite, tandis que des classes traditionnellement sans pouvoir revendiquent l'accès à certaines charges⁶².

David C. Verner (1983)

L'importance accordée par l'auteur aux règles communautaires et à l'enseignement fait supposer qu'il rencontre une forte opposition. Du point de vue social, le problème majeur des Pastorales est celui du statut des femmes. La section sur les veuves (1 Tm 5, 3-16) témoigne d'un problème réel. L'auteur a pour intention claire de limiter l'accès au statut particulier de veuve, quel qu'en soit la nature (à certains égards, il se rapproche des autres ministères). Le traitement développé de la question suggère qu'il y avait des problèmes concernant le rôle de la femme dans la maisonnée et dans la communauté. Par ailleurs, le poids de l'argumentation sur le silence des femmes dans les assemblées (1 Tm 2, 11-15) montre qu'il y avait certainement des femmes qui prenaient la parole⁶³. Pour l'auteur des Pastorales, elles franchissent une limite qui est celle de l'ordre naturel des choses. Verner établit un lien entre la question des femmes et l'opposition, qui semble essentiellement interne. Les femmes semblent en être les adhérentes principales, enseignant, revendiquant la virginité et refusant le mariage, mettant ainsi en danger la structure de la maison et celle de la communauté. La notion d'insubordination (Tt 1, 10) peut faire penser que les opposants proviennent de classes sociales subordonnées plutôt que du *leadership* traditionnel. Le conflit théologique recouvre un conflit social, qui lui-même génère un conflit d'autorité.

La question de la place des femmes dans la communauté des Pastorales a été étudiée en détail par Ulrike Wagener. Pour elle aussi, situation des femmes et polémique contre les adversaires doivent être liées. Le statut de veuve a clairement une dimension ministérielle. L'auteur le dévalorise car il y voit un bastion de la déviance⁶⁴.

Ulrike Wagener (1994)

Dans son étude, Wagener analyse de manière serrée deux passages (1 Tm 2, 9 - 3, 1a; 5, 3-15). Pour notre propos, le second ensemble, qui contient les règles concernant les veuves, offre un intérêt particulier. Dans un premier temps, Wagener défend une hypothèse de critique littéraire, à la suite de Bartsch⁶⁵. Le texte comprend une tradition

⁶¹ Cf. MACDONALD D. R., *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon* (1983). Dans la mesure où cet auteur ne s'arrête pas spécifiquement sur la question des ministères, je ne détaille pas ici sa contribution, que j'évoque au ch. 3 (cf. p. 74). Je reprends en outre la question de l'identité des adversaires dans le cadre de la démarche littéraire, à propos du genre testamentaire (cf. p. 48 s)

⁶² Cf. VERNER D. C., *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles* (1983). Je présente plus largement la contribution de cet auteur dans le cadre de la question sociale, p. 37 s.

⁶³ Cf. *op. cit.*, p. 171: «There can be little doubt, then, that women really were teaching in public worship in the church of the Pastorals, and that serious conflict has erupted over this issue.»

⁶⁴ Cf. WAGENER U., *Die Ordnung des Hauses Gottes. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, 1994. De nombreux ouvrages et articles traitent de la place de la femme dans les Pastorales. On me pardonnera de ne pas les mentionner tous. Le détour par les *Actes de Paul et Thècle* (cf. ch. 3, *passim*) offre un éclairage sur le problème. Sur Wagener, voir aussi p. 41.

⁶⁵ Voir plus haut, p. 14 s. Wagener (p. 124 s) s'écarte de Bartsch en ce qu'elle ne prend pas en compte les parallèles qu'il propose: la *Didascalie syriaque* est un document qui dépend directement des Pastorales; son

écrite (1 Tm 5, 3.5.9.11 s), de nature ascétique, tandis que la rédaction par l'auteur est orientée en fonction de l'image directrice de la maison (v. 4.6-8.10.13-15). Le passage (à l'exception du v. 16, qui serait un ajout ultérieur) traite un thème unique, le ministère des veuves. Il est en effet erroné de distinguer une partie consacrée au soutien financier des «vraies veuves» d'une autre réglant les problèmes liés au groupe de celles qui sont enrôlées au service de la communauté.

Wagener s'oppose à l'idée lancée par Bartsch, selon laquelle le ministère des veuves trouve son origine dans la nécessité, pour les communautés, de soutenir des personnes privées de moyens. La source dont se sert l'auteur des Pastorales atteste une spiritualisation du concept de veuve. Ce concept désigne une relation particulière à Dieu, de nature ascétique. La prière est ainsi la caractéristique première de cet état. C'est précisément ce choix de vie qui constitue le statut privilégié des «veuves», qui exercent une autorité spirituelle et non une simple activité diaconale⁶⁶. Ce ministère était proche, au départ, du charisme de prophétie. A l'époque des Pastorales, il est déjà en partie institutionnalisé, comme en témoigne la mention d'une rétribution (v. 3)⁶⁷, et la mise en place d'un processus de nomination (v. 9). A travers le texte, on peut supposer que ce ministère ascétique de veuve attirait des femmes de divers états, à qui il offrait la possibilité d'exercer une activité religieuse reconnue. L'effort rhétorique de l'auteur des Pastorales, qui cherche à limiter l'accès au statut de veuve, indique le succès de ce mode de vie ascétique⁶⁸. Par ailleurs, des éléments (1 Tm 5, 6; cf. 2, 9 s; 6, 17) suggèrent que certaines de ces veuves étaient des femmes aisées. L'auteur leur refuse le droit d'occuper une position dominante au sein de la communauté.

Pour l'auteur des Pastorales, les femmes doivent apprendre, et non enseigner. En effet, les veuves propagent un ordre éthique contraire au sien, basé sur une théologie divergente de la sienne, et qui se rapproche de l'hérésie (cf. 5, 13 s). La nature exacte de ce ministère ne peut être reconstituée, car l'ordre proposé par l'auteur ne décrit pas la réalité, mais ce qu'il souhaite voir appliqué. Cela signifie donc que le conflit entre l'auteur et les veuves ne consiste pas forcément en une révolte des femmes contre l'ordre établi. C'est au contraire l'auteur qui semble vouloir modifier un état qu'il juge inquiétant. Il le fait en accordant l'autorité de l'apôtre à un ordre construit sur le modèle de la maison⁶⁹. Le modèle domestique est imposé aux femmes de deux manières. D'une

utilisation est problématique. *PolPhil* ne peut non plus être invoqué, dans la mesure où la relation avec les Pastorales n'est pas claire, et peut aussi être de l'ordre de la dépendance littéraire.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 229: «Im Zentrum der ursprünglichen Witwenregel hinter 1 Tm 5, 3.5.9 steht in v. 5 ein spiritualisierter Witwenbegriff, der eine besondere Gottesbeziehung aufgrund einer selbstgewählten asketischen Lebensform postuliert. Das Gebet ist damit das zentrale Charakteristikum der Witwe. (...) Vom Ursprung des religiösen Typus der Witwe her ist es gerade das Gebet, das ihr eine Ehrenstellung verschafft; diese ist eher eine geistliche Leitungsposition denn eine untergeordnete diakonische Tätigkeit.» Wagener s'appuie notamment sur une analyse précise de l'histoire du concept de «veuve» dans les textes juifs. A propos de la nature ascétique de ce ministère, et de l'importance de cette dimension pour le parti auquel l'auteur des Pastorales s'oppose, Wagener considère comme vraisemblable que cela corresponde à la tradition qui se trouve à l'origine des *Actes de Paul et Thècle*. Son analyse tend donc à confirmer l'hypothèse de D. MacDonald (voir ci-dessus, p. 20 s).

⁶⁷ Le terme employé (τιμῶν) désigne une rétribution, et non un soutien financier caritatif.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 230: «Die mit viel rhetorischem Aufwand angebrachten Restriktionsbemühungen des Verfassers zeigen, daß diese Option der Witwenexistenz für viele Frauen erstrebenswert war. Dies entspricht dem auch sonst feststellbaren Befund, daß asketische Richtungen des frühen Christentum eine hohe Attraktivität für Frauen hatten.»

⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 231: «Der Konflikt zwischen dem Verfasser und den Frauen/Witwen kann also nicht unbedingt so beschrieben werden, daß die Frauen sich gegen eine geltende Ordnung der Gemeinde auflehnen. Was die Praxis anbelangt, so erscheint es eher so, daß der Autor eine Veränderung der herrschenden Zustände erreichen will, indem er seine am Modell des οἶκος orientierte Ekklesiologie und Ethik durch die pseudepigraphische Zuschreibung an 'Paulus' autoritativ absichert.» De ce point de vue, Wagener se situe avec Donelson (cf. p. 17),

part, comme pour l'évêque, l'auteur établit un lien entre la responsabilité domestique et celle exercée dans la communauté. Mais pour les femmes, les deux types de charges sont incompatibles. Pour elles, la priorité va au rôle domestique. D'autre part, en établissant les qualités domestiques comme critère d'accès au statut de veuve, l'auteur combat aussi la dimension ascétique de la tradition qui faisait précisément de l'ascèse et de l'engagement religieux le cœur de la condition de veuve.

Ce deuxième parcours de la recherche, sur le rapport entre la question des ministères et la dimension polémique des Pastorales, indique qu'une idée maîtresse se dégage chez la grande majorité des chercheurs: l'auteur des épîtres en appelle aux ministres pour lutter contre la déviance à l'œuvre au sein de la communauté. La réponse aux agissements des adversaires, c'est le renforcement de l'autorité des ministères institués.

Le problème est de savoir qui sont les adversaires. Viennent-ils de l'extérieur, ou s'agit-il essentiellement d'un problème interne? Selon Wolter, c'est l'identité même de la communauté qui est menacée. Il se situe en cela dans la ligne pour laquelle l'irruption de l'hérésie rend nécessaire le recours à l'autorité apostolique, pour légitimer les ministres de la communauté dans leur combat contre les adversaires.

Dans l'hypothèse d'un conflit interne, la situation se présente différemment. Verner considère que c'est l'autorité traditionnelle de l'élite qui est en jeu. L'auteur des Pastorales entend mettre un frein à des revendications visant à obtenir une répartition différente des charges. L'analyse de Wagener montre que dans le cas d'une position reconnue par la communauté, celle des veuves, le conflit porte aussi bien sur les conditions d'accès au statut que sur l'activité déviante de femmes qui en bénéficient déjà. L'auteur cherche à modifier une situation établie.

Il importe donc, dans la suite de ce travail, de chercher à mieux comprendre la nature du conflit. L'hypothèse d'une crise interne tend en effet à placer les ministres au cœur du débat. J'aborde ces questions dans mon troisième chapitre.

4. La question de l'ordination

La question du sens de l'ordination dans les Pastorales joue un rôle important dans la problématique des ministères. Certains passages des épîtres peuvent être lus comme des allusions à l'ordination de Timothée. Pour Schlier, les Pastorales établissent par là une succession dans le ministère⁷⁰. Schweizer s'oppose vigoureusement à cette interprétation, comme il s'oppose à celle de Käsemann, qui voit en 1 Tm 6, 11-16 un élément provenant d'une liturgie d'ordination⁷¹.

L'étude la plus approfondie de la question est celle de von Lips. Sa monographie a pour objectif de déterminer le sens de l'ordination dans les Pastorales. Avant d'en venir à son sujet précis, il traite largement, entre autres, de la communauté et des ministères dans les épîtres⁷².

qui pense que l'auteur est en situation de minorité, et contre Verner (voir p. 21), qui suppose que l'auteur représente l'opinion dominante de la communauté.

⁷⁰ Voir plus loin, p. 27.

⁷¹ Voir ci-dessous, p. 28.

⁷² Cf. LIPS H. V., *Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (1979). Voir aussi plus loin, p. 36 s, son analyse de l'image de la maison.

Hermann von Lips (1979)

Dans les Pastorales, l'église forme une entité qui précède le croyant, dans laquelle il vit. Elle est devenue fondement et gardienne de la vérité. La communauté est l'assemblée de ceux qui écoutent. Cela implique des rôles précis, non interchangeables, avec un ministre enseignant, faisant face à un auditoire⁷³. L'autorité revient donc clairement à des ministres.

Qui sont ces dirigeants? Aucun titre précis n'est associé aux disciples de Paul. Il faut donc les voir comme des garants de la tradition, et comme le type général du ministre, mettant l'accent sur l'enseignement. Pour les presbytres, von Lips reprend le point de vue de Bartsch, et considère que la présidence appartient au collège des presbytres, dont certains sont en outre prédicateurs⁷⁴. L'évêque pourrait être un *primus inter pares*, qui présiderait le collège presbytéral et aurait certaines fonctions spécifiques⁷⁵. En ce qui concerne les diacres, le texte ne permet aucune conclusion. Ils sont associés à l'évêque, mais sans qu'une hiérarchie puisse être établie. On ne peut que supposer une activité administrative et caritative, sur la base des documents ultérieurs. Les veuves, enfin, constituent clairement une catégorie de ministres, à laquelle l'auteur des Pastorales cherche à limiter l'accès.

Dans son analyse de la question de l'ordination (se référant prioritairement à 1 Tm 4, 14 et à 2 Tm 1, 6), von Lips estime que le charisme mentionné dans ces deux passages est réservé au ministre. Le texte n'exprime pas une exclusivité, mais indique que l'esprit joue un rôle particulier dans l'exercice du ministère. L'importance de la prédication et de l'enseignement est ainsi soulignée: le ministre est rendu responsable du salut de la communauté. A l'inverse, la manifestation de charismes non liés à un ministère semble pratiquement inexistante. Il est faux de considérer que les adversaires représentent une résistance charismatique, s'inspirant de Paul, à laquelle s'opposeraient les ministres⁷⁶.

Le terme *χάρισμα* ne désigne pas une fonction au sein de la communauté, mais une qualification pneumatique pour une fonction ministérielle. Les ministères sont désormais un donné préalable institutionnel, dont l'exercice requiert à la fois des qualités naturelles et la présence du charisme⁷⁷. Ce dernier est conféré à l'ordination. La mention de la prophétie, dans les deux passages évoquant l'ordination, ne se réfère pas à l'existence de prophètes charismatiques, nullement cités par ailleurs. La prophétie, pour von Lips, désigne les paroles prononcées au moment de l'imposition des mains. Dans ce sens, prophétie et imposition des mains constituent les deux éléments par lesquels le charisme nécessaire au ministre est transmis. Le texte ne permet pas, en revanche, de dégager une notion de succession.

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 105: «Die Bezeichnung der Gemeinde als οἱ ἀκούοντες ist dann Ausdruck dafür, daß die Gemeinde verstanden wird als die dem lehrenden Amtsträger gegenüberstehende Hörschaft – womit feste, nicht einfach vertauschbare Rollen in der Struktur der Gemeinde sichtbar werden.»

⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 111: «Die Gesamtheit der Presbyter ist dann als gemeindeleitendes Kollegium zu verstehen, aus dem einige auch in der Verkündigung tätig sind.» Sur Bartsch, voir p. 14.

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 116: «Im ἐπίσκοπος ist ein Amtsträger zu sehen, der zwar dem Personenkreis der Presbyter angehört, aber in gewissen Funktionen auch das Presbyterium zum Gegenüber hat. Der ἐπίσκοπος als Leiter des Presbyteriums zu sehen, ist angesichts dieses Tatbestandes das Naheliegende.»

⁷⁶ Hypothèse proposée notamment par Campenhausen (voir plus haut, p. 13).

⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 223: «χάρισμα ist nicht mehr theologisches Interpretament für eine (...) Funktion in der Gemeinde, sondern pneumatische Befähigung und Vollmacht zur Ausübung einer amtlichen Funktion. (...) Hier sind die amtlichen Funktionen eine institutionelle Vorgegebenheit, zu deren Ausübung außer der natürlichen Befähigung die Gabe des χάρισμα nötig ist.»

Le thème de la succession demeure disputé. Si Donelson considère que l'idée de succession contribue à renforcer l'autorité des ministres qui défendent la saine doctrine, Wolter rétorque que 2 Tm 2, 2 fait porter l'accent sur la tradition à conserver, et non sur une transmission du ministère⁷⁸.

En revanche, l'interprétation selon laquelle le charisme est transmis au ministre, représenté par Timothée, lors de son ordination (cf. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6), fait l'objet d'une remarquable unanimité. L'étude de von Lips s'impose donc comme une évidence. Un léger doute sur l'interprétation de ces versets avait pourtant été auparavant émis par Schweizer. Ne peuvent-ils pas aussi faire allusion au baptême⁷⁹? La question est jusqu'à présent restée sans réponse. J'estime nécessaire de l'étudier sérieusement. J'y consacre mon quatrième chapitre.

5. Les ministères

Comment peut-on définir les ministères mentionnés dans les Pastorales, et les insérer dans une évolution historique? Dibelius souligne que l'imprécision des textes rend la tâche difficile⁸⁰. Il observe néanmoins quelques éléments. Occupant à l'origine des fonctions administratives et financières, l'évêque a acquis une importance considérable au temps des Pastorales. Son ministère comprend une part d'enseignement. Il ne s'agit pas encore d'un monépiscopat; les termes d'évêque et de presbytre semblent être équivalents. La présence des deux terminologies s'explique par le fait que la communauté a d'abord été organisée de manière patriarcale, puis a connu le développement de l'épiscopat, auquel le ministère des diacres est associé. L'hypothèse d'une fusion de deux modes d'organisation est développée par Campenhausen⁸¹.

Vers le milieu de notre siècle, le débat a pris une dimension confessionnelle marquée. Le monde anglican a connu un âpre débat autour de l'épiscopat et de la succession apostolique, en réaction aux affirmations protestantes qui lui refusent tout fondement néotestamentaire. L'étude la plus représentative est celle de Dix, parue dans un collectif consacré à la question⁸².

Gregory Dix (1946)

La méthode de Dix est double. Sachant que les informations manquent pour connaître avec précision l'évolution des ministères, et en particulier de l'épiscopat, à la fin du premier siècle et au début du second, Dix part de ce qui est connu, c'est-à-dire de la structure ecclésiale à la fin du deuxième siècle, pour remonter dans le temps et reconstituer les informations fragmentaires plus anciennes. D'autre part, il s'efforce de démontrer que pour les ministères, les chrétiens ont repris des éléments juifs, avec des transformations liées à la nature de la foi et de la communauté chrétienne.

⁷⁸ Voir plus haut, p. 17 (Donelson) et 18 (Wolter).

⁷⁹ Voir au début du ch. 4, p. 93, n. 318.

⁸⁰ Voir plus haut, p. 9-11.

⁸¹ Voir plus haut, p. 12 s.

⁸² DIX G., «The Ministry in the Early Church: c. AD 90-410», dans: KIRK K. (éd.), *The Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, 1946. Je privilégie cette étude en raison de la répercussion qu'elle a eu jusque dans le protestantisme neuchâtelois, comme en témoigne la traduction en français parue chez Delachaux et Niestlé (*Le ministère dans l'Eglise ancienne*, 1955; citations d'après cette dernière).

Le NT ne connaît que deux ministères, l'apostolat, institué par le Christ sur le modèle juif de l'envoyé plénipotentiaire (*shaliach*), et le presbytérat, également d'origine juive, conféré par imposition des mains. Les premiers presbytres ont été installés par les apôtres eux-mêmes. Cette autorité apostolique d'installation a été reprise, après la disparition des apôtres, par l'évêque. La continuité paraît évidente à Dix, pour qui la seule véritable question est de savoir quand a eu lieu ce passage de l'autorité apostolique à l'autorité épiscopale. «(...) C'est lorsque nous constatons que le pouvoir d'"ordination" a été transféré à l'évêque local que nous pouvons être certains que la fusion du *shaliach* avec le *mon-episcopos* local est achevée⁸³.» Le processus n'est pas formel, mais n'en demeure pas moins réel: «(...) la "succession apostolique" des évêques fut un fait avant d'être une doctrine⁸⁴.»

Dans cette perspective, les Pastorales témoignent de l'existence de délégués apostoliques en la personne de Timothée et de Tite, et d'un épiscopat collectif. Elles permettent d'esquisser ce que fut l'évolution après la mort des apôtres. En fait, deux modes de ministères coexistaient. Le ministère apostolique avait une dimension plus large, non limitée à un lieu géographique. Les apôtres eurent des successeurs dans ce ministère de type métropolitain. En revanche, les communautés locales s'organisèrent pour gérer leurs tâches spécifiques. «Les presbytérats se développèrent spontanément sur le modèle juif pour accomplir les tâches locales que "l'apostolat", de par sa nature même, ne pouvait pas assumer⁸⁵.» Ces presbytres exerçaient une surveillance, une *épiscopè*. L'émergence de l'épiscopat de type ignacien rendit possible l'identification du ministère apostolique au monépiscopat local. Par ailleurs, les Pastorales témoignent aussi de l'apparition du diaconat, qui a un rôle d'assistance.

La célébration eucharistique joue un rôle central dans la constitution des fonctions ministérielles. Celui qui préside et prononce l'action de grâce a une place prééminente, et c'est naturellement l'«évêque», tandis que l'assistant qui tend les plats est le diacre⁸⁶.

On peut considérer la brève étude de Schlier comme représentative de l'interprétation catholique traditionnelle⁸⁷. Cet auteur retrouve dans les Pastorales les principes qui font l'essence de la doctrine catholique romaine du ministère.

⁸³ *Op. cit.*, p. 117.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁶ La recherche d'origine anglicane est restée discrète depuis le collectif dont l'étude de Dix fait partie. Récemment, elle a trouvé un nouveau souffle grâce à Burtchaell. Outre une histoire critique de la recherche, celui-ci reprend la question du modèle synagogaal. Son argument premier est que là où il y a rupture et problème, il y a débat. Le silence néotestamentaire sur les structures implique non pas une absence de structures, mais une continuité avec la synagogue pour ce qui est de l'organisation, dont l'évolution fut lente et progressive (cf. BURTCHAELL J. T., *From Synagogue to Church*, p. 193: «The forms were not dramatically changed, though they began to function differently in ways that took considerable time to be manifest.»). Contrairement à Dix, Burtchaell se refuse à procéder de manière rétroactive. Il porte toute son attention sur ce qui précède la communauté chrétienne, à savoir la synagogue. Il s'efforce de mettre en relation les diverses fonctions exercées dans les communautés juives de la diaspora et celles des communautés chrétiennes. A ses yeux, la triade qui s'impose au second siècle (évêque, presbytres, diacres) émerge d'emblée au premier siècle, et s'inscrit dans la ligne de l'organisation synagogaal (cf. *op. cit.*, p. 334: «The triad of officers, then, which stands forth most distinctively in the Christian churches of the second century AD, are already emergent in the earliest authentic pauline documents of the first century AD, and are in complete accord with the familiar elements of Jewish community order attested from the first c. BC to the second c. AD.»). Les Pastorales jouent ici un rôle important, puisque Burtchaell conteste l'argumentation selon laquelle l'organisation ecclésiale est une des preuves de leur caractère tardif, affirmant au contraire leur rédaction relativement précoce (il reste ambigu sur la question de l'authenticité).

⁸⁷ Cf. SCHLIER H., «Die Ordnung der Kirche», dans: KERTELGE K. (éd.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 475-500 (1948).

Heinrich Schlier (1948)

Les épîtres pastorales contiennent les principes du ministère, de la succession et du primat. En effet, l'ordre de l'Eglise repose sur le ministère. Celui-ci a son origine dans la vocation de l'apôtre par le Christ, qui est fondatrice. Le ministère est transmis aux disciples de Paul par imposition des mains, et, par eux, aux presbytres-évêques. Cette imposition des mains confère un charisme qui distingue le ministre des autres membres de la communauté. On voit également apparaître une hiérarchie, avec une tendance à la direction monarchique.

L'autorité de l'apôtre porte d'abord sur l'enseignement, qui devient normatif. Elle comprend ensuite la direction, établissant des normes éthiques, disciplinaires et organisationnelles. Elle inclut encore la discipline pénitentielle, et la dimension juridique que cela implique, avec la responsabilité du salut des croyants. Enfin, l'apôtre exerce le pouvoir d'ordination, conférant un charisme ministériel valable une fois pour toutes.

Les disciples de l'apôtre, destinataires des lettres, sont investis d'une autorité s'inscrivant dans une lignée qui remonte au Christ, par Paul. Ils sont les représentants permanents de l'apôtre. L'insistance sur le dépôt indique que l'autorité apostolique leur est transmise, mais qu'elle est limitée à l'Écriture et à la tradition, reçue notamment lors de l'ordination. Les disciples de Paul ont part à l'enseignement, au gouvernement, à l'exercice du pouvoir judiciaire, et à la transmission du charisme ministériel. Ils partagent le gouvernement avec les autres ministres (pas avec l'ensemble de la communauté, ni avec les charismatiques), qui leur sont cependant soumis⁸⁸.

Les ministères locaux, particulièrement les presbytres ou évêques (les termes sont équivalents), reçoivent leur autorité des disciples de Paul. Par eux, ils ont part à la succession apostolique du ministère, qui garantit la tradition. On apprend peu de chose de leurs responsabilités. Ils prennent part à l'enseignement, à la présidence, à la gestion économique. Ils participent aussi à l'ordination. Les presbytres ne sont pas des représentants de la communauté issus du laïcat. Ils ne sont pas non plus les trésoriers de la communauté⁸⁹. On ne peut dire grand chose des diacres. En tout cas, ils sont subordonnés aux presbytres-évêques. Certaines veuves sont peut-être porteuses d'un ministère d'entraide et de prière. Quant à la communauté, elle n'a plus part à l'autorité spirituelle. Il y a certes un enseignement personnel (cf. Tt 2, 3). Il y a peut-être des prophètes (charismatiques de la communauté). Mais il n'est pas question d'une autorité reposant sur le charisme individuel.

Les Pastorales ne témoignent pas encore d'une réflexion approfondie sur les pouvoirs liés au ministère; mais cela ne change rien à la nature et au fait même de ces pouvoirs⁹⁰.

Schlier fait donc des Pastorales le pilier néotestamentaire principal de la doctrine catholique romaine du ministère. Cela est sans doute inévitable, puisque le langage qu'il adopte pour interpréter les textes est essentiellement doctrinal⁹¹.

⁸⁸ Cf. *op. cit.*, p. 493: «Er [le disciple de Paul] teilt die Regierungsgewalt nicht mit der Gesamtheit der Gemeinde, auch nicht mit den Charismatikern, sondern nur mit anderen Amtsträgern, die ihm aber unterstehen.»

⁸⁹ Cf. *op. cit.*, p. 497: «Die Presbyter der Pastoralbriefe sind weder Gemeindevertreter aus dem Laienstand noch etwa Finanzbeamte der Gemeinde.»

⁹⁰ Cf. *op. cit.*, p. 486 (à propos des pouvoirs liés au ministère de l'apôtre): «Daß noch kein entfaltetes Bewußtsein von diesen Gewalten vorliegt, ändert nichts am Wesen und Faktum der Sache.»

⁹¹ On ne peut dès lors que s'interroger sur l'affirmation de VIELHAUER P., qui considère l'étude de Schlier comme la meilleure description du point de vue de l'auteur des Pastorales (*Geschichte der urchristlichen Literatur*, p.

Les interprétations protestantes de cette époque doivent être lues en rapport avec les études de Dix et de Schlier. Deux types de réactions apparaissent. L'une conteste la présence d'un principe de succession et d'une sacramentalisation du ministère dans les Pastorales. L'autre dénonce au contraire le protocatholicisme des épîtres. Dans un ouvrage consacré à la notion de communauté et d'ordre communautaire dans le Nouveau Testament, Schweizer adopte la première ligne. Son interprétation est représentative d'une position protestante réformée⁹².

Eduard Schweizer (1959)

Schweizer ne présente pas les Pastorales dans le chapitre consacré à Paul et au paulinisme, mais dans celui qui traite de la communauté primitive et de la tradition subséquente. Il aborde donc nos épîtres après avoir évoqué la communauté primitive de Jérusalem, ainsi que les conceptions matthéenne et lucanienne de la communauté. Comme celles de Luc et de Matthieu, la communauté des Pastorales se considère comme héritière de la communauté juive; mais elle ne ressent plus le besoin de se démarquer de cette dernière. Elle ne se perçoit plus comme une communauté en devenir, mais constitue désormais une entité sociologique, sur le modèle de la maison, de la famille. Cette communauté est garante de la vérité, de la saine doctrine. Pour l'auteur des Pastorales, il en va du lien avec l'origine, à préserver malgré le temps passé. C'est pourquoi il insiste sur la lignée de ceux qui ont transmis fidèlement, depuis l'apôtre, l'enseignement qui lui a été confié, sans le déformer. Il s'agit donc de tradition, et non de succession⁹³. L'apôtre joue en effet un rôle unique, et ne saurait avoir de successeur. C'est précisément le propre des adversaires d'innover, de déformer la tradition de l'apôtre.

Les Pastorales ne cherchent pas à introduire un nouveau type de ministère, ce qui fait qu'il est difficile de définir clairement la nature des fonctions; mais il est évident que des ministères ordonnés existent⁹⁴. La mention des presbytres indique aussi la dépendance par rapport à la tradition palestinienne. Les presbytres constituent un groupe clairement délimité, chargé d'un service particulier. Les termes «presbytre» et «évêque» désignent la même fonction. Le singulier de 1 Tm 3, 2 et de Tt 1, 7 est dû à la reprise d'un élément traditionnel⁹⁵. Parmi les rôles encore mentionnés, Schweizer relève l'importance du service des veuves.

231, n. 22). Des chercheurs catholiques ont par la suite contesté l'analyse de Schlier. Lohfink, par exemple, lui adresse le reproche d'opérer une lecture systématisante, faisant des Pastorales une ordonnance ecclésiastique. Dans les Pastorales, ce n'est pas le principe du ministère mais celui de la tradition qui prévaut (cf. LOHFINK G., «Die Normativität der Amtsvorstellungen», p. 105: «In den Past herrscht nicht das "Prinzip des Amtes", sondern das *Prinzip der Tradition*.»). De son côté, Brown refuse une lecture dogmatique. Il affirme clairement qu'il est faux de supposer que les structures qui s'imposeront durant le deuxième siècle sont déjà présentes dans les Pastorales (qu'il situe dans les années 80). Dans le Nouveau Testament, aucun texte ne permet de soutenir l'idée d'une succession systématique dans le ministère depuis les apôtres (cf. BROWN R. E., «*Episkopè* and *Episkopos*», p. 336: «There is nothing in the NT literature about a regular process of ordination. (And a fortiori there is nothing to support the thesis that, by a chain of laying on of hands, every local presbyter-bishop could trace a pedigree of ordination back to "the apostles".)»

⁹² SCHWEIZER E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, 1959.

⁹³ Cf. *op. cit.*, p. 70: «Die Sicherung wird in den Männer erblickt, die die Verbindung mit dem Apostel, der mit der Lehre betraut worden ist, darstellen, indem sie seine Verkündigung treu übernehmen und sie weiter überliefern, ohne sie zu verändern. Es handelt sich also deutlich um Tradition, nicht um Sukzession.»

⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 74, n. 320: «(...) In der Tat wollen die Pastoralbriefe keine neuen Dienste einführen, so dass manches dunkel bleibt. Aber dass solche geordneten Dienste existieren, ist zweifellos.»

⁹⁵ Cf. *ibid.*, p. 76: «(...) der Singular lässt sich eher dadurch erklären, dass der Verfasser einen Bischofsspiegel übernimmt.»

L'ordre dans la communauté est essentiel. Il est au service de la conservation de l'évangile. Les responsables de cette conservation sont établis par imposition des mains, rite synagogaal qui montre que les Pastorales dépendent de la communauté palestinienne. Ce rite n'est cependant pas encore une institution formelle. Il communique un charisme que son porteur doit toujours raviver. Schweizer prend systématiquement le contrepied de toute interprétation allant dans le sens d'une sacramentalisation du ministère. Pour lui, les Pastorales n'ont pas encore franchi ce pas, et comprennent encore les ministères comme service de la communauté, selon le terme privilégié par le NT (*διακονία*), qui n'a aucune dimension d'honneur ou de rang. Ce service trouve son origine dans la grâce divine, selon la racine du terme charisme. Il est vrai que les Pastorales s'approchent d'une grâce captive du ministère, en parlant du don «qui est en toi» (2 Tm 1, 6)⁹⁶.

A l'inverse de la position de Schweizer, l'interprétation de Käsemann souligne tout ce qui sépare les Pastorales de l'apôtre dont elles se réclament. Pour Käsemann, les Pastorales témoignent du passage à une forme institutionnelle de l'Eglise, et constituent une dérive par rapport à l'organisation primitive.

Ernst Käsemann (1960-63)

Tout oppose Paul et les Pastorales. L'enseignement paulinien sur les charismes disparaît⁹⁷. Le thème du charisme apparaît seulement deux fois dans les épîtres, exclusivement en lien avec l'ordination. Le porteur de l'Esprit est devenu un ministre faisant face à la communauté, ce qui revient, de fait, à escamoter la conviction selon laquelle tous les croyants reçoivent l'Esprit par le baptême⁹⁸. La référence baptismale de Tt 3, 5 est un passage exclusivement traditionnel, et ne représente pas la pensée de l'auteur.

Les Pastorales sont le lieu d'un renforcement des ministères institués, notamment de l'épiscopat monarchique, face à la montée de la gnose. Cet objectif est atteint notamment par l'image des délégués apostoliques que sont Timothée et Tite. A travers eux, ce sont les évêques qui sont interpellés (2 Tm est en fait une exhortation à l'évêque). Ceux-ci perpétuent le ministère apostolique dans l'âge post-apostolique. Les lettres mettent ainsi en place une succession.

Il est à remarquer que les thèses de Käsemann sont très proches de celles de Schlier. L'analyse des ministères est pratiquement la même, à la différence que pour Käsemann, l'épiscopat unique est déjà institué. En revanche, un fossé sépare les deux chercheurs dans l'appréciation des données. Alors que Schlier évitait de se prononcer sur le rapport entre Paul et les Pastorales, et accordait implicitement un statut normatif aux Pastorales, Käsemann insiste de façon systématique sur la rupture existant notamment dans le domaine des

⁹⁶ Schweizer émet un doute sur l'interprétation de ce passage comme rappel de l'ordination. Voir ch. 4, p. 93. Par ailleurs, il s'oppose à la manière dont Käsemann interprète 1 Tm 6, 11-16. Il n'y voit pas une allusion à l'ordination, mais au baptême (sans toutefois trancher la question catégoriquement). Cf. KÄSEMANN E., «La formule néotestamentaire d'une parénèse d'ordination».

⁹⁷ Cf. KÄSEMANN E., «Paul et le précatholicisme» (1963), p. 265: «Le contraste [entre Paul et le précatholicisme] apparaît particulièrement nettement à propos de la notion de ministère. Il est caractéristique que les épîtres authentiques de Paul ne parlent ni d'ordination, ni de Presbyterium, mais considèrent les Charismatiques comme chargés des fonctions de la communauté, et s'adressent à chaque chrétien comme à un charismatique.» Je n'aborde pas ici le thème du *Frühkatholizismus*, qui a déjà fait l'objet de nombreux débats dans la recherche de ce siècle.

⁹⁸ Cf. KÄSEMANN E., «Amt und Gemeinde im Neuen Testament» (1960), p. 128: «Das besagt jedoch, daß ein der übrigen Gemeinde gegenüberstehendes Amt zum eigentlichen Geistträger geworden ist und die urchristliche Anschauung, wonach jeder Christ in der Taufe den Geist empfängt, zurücktritt, ja faktisch verschwindet.»

ministères. L'analyse porte essentiellement sur les différences par rapport à Paul, et les Pastorales sont jugées en fonction de la norme que représente l'apôtre. En cela, Käsemann est aussi un représentant typique de la recherche protestante de son époque.

Dans la recherche récente, l'aspect confessionnel du débat s'estompe. Les auteurs s'efforcent de revaloriser l'apport original des Pastorales. Les épîtres ne sont plus jugées à l'aune de la théologie de Paul, mais sont lues dans leur propre contexte. Se situant dans la ligne de Dibelius et de Campenhausen, Roloff intègre la composante sociologique dans sa description de l'épiscopat⁹⁹. Pour lui, l'accent principal porte sur une redéfinition de ce ministère.

Jürgen Roloff (1988)

Les Pastorales portent un grand intérêt aux ministres, mais elles sont en même temps peu précises à leur sujet. Cela indique que l'auteur ne cherche pas à promouvoir une nouvelle forme de ministère ou à défendre un type d'organisation parmi plusieurs possibilités qui s'offriraient à la communauté, mais à réinterpréter les fonctions déjà existantes, de manière à les intégrer dans un modèle qui soit à même de répondre aux exigences du temps¹⁰⁰. Les éléments nouveaux concernant les ministères ne se situent pas dans les passages explicitement consacrés aux presbytres, évêques et diacres, qui reprennent des traditions, mais dans ce qui concerne Timothée et Tite, qui constituent un modèle pour les ministres dirigeant la communauté (le disciple de l'apôtre n'est pas seulement un modèle pour les croyants; il ne représente pas non plus un ministère régional).

Les Pastorales attestent la fusion des modèles patriarcal et épiscopal, qui s'opère à la fin du premier siècle¹⁰¹. Le modèle presbytéral ne saurait être d'origine hellénistique, car dans le monde grec le titre ne désigne pas une fonction publique. L'organisation presbytérale est empruntée au judaïsme. Le titre d'évêque, très commun dans le monde grec, désigne peut-être, à l'origine, la présidence des églises de maison, lieu nécessaire de la communauté chrétienne naissante. La communauté des Pastorales se subdivise en églises de maison, dirigées chacune par un évêque. Un certain nombre de presbytres sont des évêques, dans ce sens précis¹⁰². Quant au titre de diacre, il exprime la notion de service, à l'image du ministère du Christ et de celui de l'apôtre. A l'origine, le titre désigne peut-être les personnes chargées du service lors du repas eucharistique.

L'auteur des épîtres privilégie l'organisation évêque-diacres. Il présente ces ministères comme une «belle oeuvre» (1 Tm 3, 1), et leur attache une importante liste de qualités: la situation requiert des ministres compétents. Par rapport aux presbytres, dont la charge est plutôt honorifique, il s'agit de mettre en exergue ceux qui exercent une activité spécifique dans la communauté (cf. 1 Tm 5, 17); de même, en Tt 1, l'auteur insiste sur ce point en qualifiant les presbytres d'évêques. Mais le but précis de l'auteur est de développer un nouveau type d'épiscopat. Ce ministère particulier, lié à l'église de

⁹⁹ Cf. ROLOFF J., «Die gemeindeleitenden Ämter», dans: *Der erste Brief an Timotheus*, (EKK 15), 1988, p. 169-189.

¹⁰⁰ Cf. *op. cit.*, p. 170: «Der Verf. will weder eine bestimmte Ämterstruktur in den angeschriebenen Gemeinden neu einführen, noch will er diesen Gemeinden die Option für eine unter mehreren *bereits vorhandenen* Verfassungsformen nahelegen. Ihm ist es vielmehr darum zu tun, die bereits vorhandenen Ämter und Dienste zunächst so weit wie möglich in eine Gesamtschau zu integrieren und sie durch eine vertiefte Neuinterpretation so umzugestalten, daß sie die Aufgaben und Anforderungen seiner kirchlichen Situation entsprechen können.»

¹⁰¹ Roloff reprend ici la thèse de Campenhausen (voir plus haut, p. 12 s).

¹⁰² Sur l'origine de cette hypothèse, voir ch. 5, p. 135 s.

maison, doit devenir un ministère de direction de la communauté entière¹⁰³. L'image de la maison et de l'intendant parle en faveur d'un évêque unique. Les Pastorales constituent une ouverture dans cette direction. Elles s'abstiennent d'insister sur le caractère collégial de l'institution des presbytres, pour favoriser la désignation d'un évêque de toute la communauté.

L'accent porte donc sur un nouveau profil de ministère épiscopal, dont la responsabilité centrale est la consolidation et l'unification de la communauté locale, par la transmission de la saine doctrine. Ce ministère ne saurait être une simple charge administrative. Il confère une autorité spirituelle. En particulier, il faut souligner que la notion d'intendant de Dieu (Tt 1, 7) est précisée dans le sens de la tâche d'enseignement¹⁰⁴. Quant à la présidence de l'eucharistie par l'évêque, elle va de soi pour l'auteur des épîtres.

Les disciples de Paul sont les figures par lesquelles l'auteur des épîtres s'adresse aux ministres locaux. Paul constitue le fondement du ministère d'enseignement et de direction. L'apôtre – selon la fiction épistolaire – assume cette charge en veillant à ce que l'évangile soit encore annoncé et en chargeant des personnes de représenter son autorité¹⁰⁵. La responsabilité première de ces ministres est la transmission du dépôt, de l'évangile. Leur ministère de direction est rattaché à Paul, mais sans notion de succession. C'est le message qui est normatif. Les ministres ne reçoivent donc pas leur autorité de la communauté, mais du Seigneur, représenté par l'apôtre. C'est devant le Christ qu'ils sont responsables¹⁰⁶.

Redalié consacre un chapitre de son ouvrage à la question des ministres¹⁰⁷. Il y offre un aperçu très clair des solutions proposées par la recherche pour établir les relations entre les divers titres ministériels. Il se situe dans la ligne de Roloff.

Yann Redalié (1994)

¹⁰³ Cf. *ibid.*, p. 175 s: «Aber nun ist es dem Verf. nicht einfach darum zu tun, die Ältesten zu aktivieren und sie auf ihre Leitungs- und Aufsichtsaufgabe gegenüber der Gemeinde anzusprechen. Er will vielmehr – und das dürfte der entscheidende Punkt sein – das bisher partikular, d. h. auf die Hausgemeinde ausgerichtete Episkopenamt entpartikulisieren und als Leitungsamt der Ortsgemeinde empfehlen.» Ce point de vue repose principalement sur l'interprétation de 1 Tm 4, 14 (Voir ch. 4, p. 96-98).

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 178: «Beachtlich ist aber vor allem, wie in Tt 1, 7-9 die Funktion des Bischofs als θεοῦ οἰκονόμος (vgl. 1 Tm 3, 5) durch den betonten Hinweis auf seine Lehraufgabe präzisiert wird: er muss sich "an das zuverlässige Wort der Lehre halten, damit er fähig sei, auch (die Gemeinde) mit der gesunden Lehre zu ermahnen und die Gegner zu widerlegen" (Tt 1, 9).» Roloff note que 1 Tm 4, 13 indique que l'enseignement, comme la lecture et la prédication, est une activité culturelle, et que celle-ci est particulièrement confiée à Timothée. Il est vrai, par ailleurs, que la section consacrée au culte (1 Tm 2) ne mentionne pas les ministres.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 180: «Sein [Paul] bleibender Auftrag ist die Leitung der Kirche durch das Evangelium. Auch seine Abwesenheit ändert an der weiteren Geltung dieses Auftrages nichts. Er nimmt ihn wahr – so die Brieffiktion –, indem er dafür sorgt, daß der Kirche weiter seine Botschaft und seine Weisung gegenwärtig sind und daß in ihr Menschen sind, die seine Autorität, die gewissermaßen die personifizierte Autorität des Evangeliums ist, vertreten.»

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 181: «Das gemeindliche Leitungsamt gewinnt weder seine es bestimmenden Normen noch seine Autorität aus der Gemeinde. Es entsteht nicht dadurch, daß die Gemeinde bestimmte Aufgaben an einzelne ihrer Glieder delegiert, sondern dadurch, daß der den Willen des Herrn der Kirche repräsentierende Apostel verbindliche Weisung gibt, daß Menschen den von ihm urbildhaft wahrgenommenen Auftrag, die Kirche durch das Wort des Evangeliums zu leiten, weiterführen sollen. Das Amt ist zwar in der Gemeinde und sein Träger ist Glied der Gemeinde, aber es ist nicht eine Funktion der Gemeinde, sondern es ist διακονία, die in Verantwortung gegenüber dem Herrn der Kirche geschieht.» Roloff est proche ici de Schlier, mais s'en écarte sur la question de la succession.

¹⁰⁷ Cf. REDALIE Y., *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite*, 1994, ch. XI: «pour les ministres».

Les exhortations aux destinataires fictifs des Pastorales, Timothée et Tite, sont indirectement adressées aux responsables de communautés. Par ailleurs, ces figures ont un rôle d'illustration, par une sorte d'exégèse narrative. Comme l'apôtre constitue la visibilité du salut, Timothée, et dans une moindre mesure Tite, portent des traits du ministre idéal.

Le ministère de l'évêque apparaît dans le paulinisme. Celui de diacre lui est lié. Il est peut-être rattaché, au départ, au repas eucharistique. Toutefois, l'analyse des termes connexes, dans les Pastorales, suggère une plus large responsabilité: «(...) le fait que les termes *διακονία* / *διακονέω* soient associés à tous les aspects du ministère indiquerait que le diacre a sans doute participé lui aussi à la proclamation de l'évangile¹⁰⁸.» Quant aux anciens, leurs fonctions sont analogues à celles des évêques.

Les qualités requises des ministres (1 Tm 3, 1-13) concernent les trois champs de l'existence: l'église, la maison et la société. Le thème de la représentativité vers l'extérieur y est accentué. Tt 1, 9 exprime en outre la tâche des ministres: dans la fidélité à la saine doctrine, enseigner et réfuter. Avec les exhortations à Timothée et à Tite, les listes de qualités font apparaître un important effort d'enseignement, dans une époque qui doit affronter les déviances et la disparition de la prophétie. Désormais, l'autorité de l'enseignement repose sur l'apostolicité, sur la fidélité au dépôt de l'apôtre. Le ministère n'émane pas de la communauté. Il fonde son autorité sur la norme apostolique, elle-même fondée sur l'évangile. La solidité et la continuité, qui constituent le programme des Pastorales, sont concrétisées dans le ministère. «Selon le programme de 2 Tm 2, 2, solidité et continuité sont données par le lien fort entre "origine apostolique" et "autorité ministérielle"¹⁰⁹.»

Frances Young propose un chapitre sur l'ordre ecclésial dans le cadre d'une étude synthétique de la théologie des épîtres pastorales¹¹⁰. Elle intègre dans sa proposition les analyses de von Lips et de Verner, portant sur l'image de la maison. Mais elle prend aussi en compte l'hypothèse de Burtchaell sur l'origine synagogale de l'organisation des communautés chrétiennes.

Frances Young (1994)

Les passages consacrés aux qualités des ministres (1 Tm 3 et Tt 1) relèvent de l'adaptation de codes domestiques aux responsabilités communautaires. Les Pastorales oscillent entre l'utilisation strictement domestique des codes et leur utilisation métaphorique pour parler des responsables. Dans la mesure où les listes de vertus portent plus sur les qualités morales que sur les fonctions, il n'est pas étonnant que ce qui est dit du presbytre et de l'évêque se recoupe, et que les mêmes qualités soient également requises des diaques, et même des femmes¹¹¹.

L'évêque est probablement le président du collège presbytéral. Il doit adopter un comportement modéré, et gagner le respect de son entourage. Il s'agit, pour lui comme pour tous les responsables, de se démarquer du radicalisme ascétique des adversaires. L'évêque semble être le représentant de la communauté à l'extérieur, mais n'est pas

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 346.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 364.

¹¹⁰ YOUNG F. M., *The Theology of the Pastoral Letters* (New Testament Theology), 1994.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 98: «The so-called duty-codes are far more concerned with moral qualities than functions; so it is hardly surprising that what is said about *presbyteros* and *episkopos* overlaps – the same qualities are also required of the *diakonoi*, and even woman.»

seul à jouer ce rôle. Au sein de la communauté, l'évêque est un enseignant. L'image de la maison joue un rôle considérable. En tant qu'intendant de Dieu, l'évêque est revêtu de l'autorité divine, pour administrer l'église comme la maison de Dieu, surveiller le comportement des membres de cette maison, veiller à ce que la saine doctrine soit enseignée, à ce que l'ordre soit respecté dans les rassemblements culturels et dans les relations sociales¹¹². Mais en fait, on en apprend peu sur sa charge concrète.

Tt 1, 5-9 établit une équivalence entre presbytre et évêque. Quelle est leur véritable relation? Le modèle de la maison ne doit pas faire oublier l'existence du modèle juif synagoga¹¹³. Le rôle de l'évêque pourrait avoir été formé à partir de celui de l'*archisynagogos*. Il serait responsable de l'organisation du culte et de la distribution de la parole aux presbytres, qui ne sont pas à proprement parler ministres, mais qui auraient formé peu à peu un conseil des anciens. Les responsabilités administratives incomberaient à l'évêque et surtout aux diacres. Ces derniers ont une fonction de service, mais prennent aussi part à l'enseignement. Des femmes peuvent avoir été diacres. Le modèle juif semble l'exclure, mais l'image de l'organisation domestique accorde une certaine responsabilité aux femmes. Les veuves, pour leur part, n'ont pas de ministère ecclésial. Le texte (1 Tm 5, 3-16) se réfère strictement à des problèmes liés au veuvage, et rendus plus aigus par le succès rencontré par les adversaires auprès des femmes¹¹⁴.

L'étude la plus récente est celle d'Oberlinner. Dans son commentaire, il affirme, comme Roloff, que l'intention de l'auteur est de soumettre les divers groupes de la communauté à l'évêque. Il conteste en revanche l'hypothèse, traditionnelle depuis Campenhausen, de la fusion de deux modèles d'organisation¹¹⁵.

Lorenz Oberlinner (1996)

Les Pastorales s'inscrivent dans une période de consolidation, rendue nécessaire par le conflit avec les hérétiques, qui a probablement une dimension ecclésiologique. Les disciples de Paul sont représentés dans le rôle de ministres de l'époque des Pastorales, mais sont avant tout les garants de la tradition (la notion de succession concerne surtout la transmission de l'Évangile). La notion clé pour définir l'église est la métaphore de la maison de Dieu. La maison est le lieu de vie et de mission du christianisme primitif. Mais dans les Pastorales, il ne s'agit plus d'églises de maison. La métaphore concerne les structures communautaires et le mode de vie: elle cherche à établir un «esprit de famille». Dans cette structure, le président prend le rôle d'intendant de Dieu. Il possède le même type d'autorité que le maître de maison¹¹⁶. Les rapports de soumission sont renforcés.

¹¹² Cf. *ibid.*, p. 103: «He is the one who is vested with God's authority to administer the church as God's household, to oversee the behaviour of the members of the household, to see that 'sound teaching' is promulgated, that proper order is maintained in gatherings for worship and in respectful orderly interaction between members of the household community with different status and roles to perform.» Young s'appuie ici sur les analyses de Von Lips et de Verner (voir ci-dessous, p. 36-38).

¹¹³ Elle se distance ici du courant qui attribue au cadre social de la maison l'influence principale dans la formation des ministères des Pastorales (voir ci-dessous). La thèse de l'influence de la Synagogue sur l'église primitive est défendue en particulier par Burtchaell (voir ci-dessous, n. 86).

¹¹⁴ Publiant en même temps que Wagener (voir p. 21-23), F. Young prend une position diamétralement opposée.

¹¹⁵ Cf. OBERLINNER L., «Gemeinde, Amt und Kirche nach den Pastoralbriefen», dans: *Die Pastoralbriefe. Titusbrief* (HThK 11/2,3), 1996, p. 74-101.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 81: «Wie der Hausherr über der Hausgemeinde steht, so hat der Episkopos Vollmacht über die Gemeinde.»

L'auteur des Pastorales s'efforce de promouvoir un concept de direction de la communauté. Les presbytres ont une responsabilité d'enseignement et de présidence (1 Tm 5, 17), mais le flou qui les entoure est surprenant. Il est difficile de parler d'une organisation presbytérale au regard des informations fragmentaires et disparates¹¹⁷. Quant au titre d'évêque, il est trop vague pour désigner d'emblée une fonction précise, encore moins une organisation spécifique. Les données sont beaucoup trop maigres pour établir une relation directe, ou une évolution, allant de Ph 1, 1 aux Pastorales¹¹⁸.

Trois observations vont à l'encontre de l'hypothèse de la reprise par l'auteur d'une tradition sur l'évêque en 1 Tm 3 et en Tt 1: d'abord, ces listes de vertus sont bien traditionnelles, mais ne concernent pas particulièrement l'évêque; ensuite, les éléments concernant plus spécifiquement sa charge (direction, représentation, lutte contre l'hérésie, saine doctrine) sont typiques des Pastorales; enfin, rien ne démontre que le titre d'évêque est traditionnel dans les épîtres.

Dans les Pastorales, l'épiscopat est un ministère de direction et d'ordre auquel les croyants et la communauté doivent se soumettre. L'auteur semble privilégier le ministère épiscopal unique. Le texte répond à la menace hérétique par des mesures ecclésiologiques. C'est le dirigeant de la communauté qui est responsable de la transmission de la foi, du dépôt. Ce dirigeant est présenté dans la personne de l'évêque¹¹⁹. Telle est la volonté de l'auteur. Dans la réalité de la communauté, les responsabilités de prédication et de direction sont sans doute encore partagées entre presbytres, diacres et veuves.

L'auteur semble porter un intérêt moindre aux diacres, bien que le catalogue de vertus indique une position reconnue. Il s'agit apparemment d'assujétir les diacres à l'évêque, ce qui représente non pas la réalité, mais l'intention de l'auteur. Les qualités requises des diacres (hommes et femmes) n'indiquent pas que leur ministère consiste en des tâches caritatives et sociales. 1 Tm 3, 9 fait penser à l'enseignement, tandis que l'usage du verbe et des termes associés montre que c'est en priorité la prédication de l'évangile qui est concernée: Paul et Timothée sont des *διάκονοι*, dont la responsabilité première est la prédication de l'évangile¹²⁰. La notion de succession mise en place par les Pastorales

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 86, n. 54: «Von einer "Ältestenverfassung" zu sprechen (vgl. J. Roloff, 1 Tm 170-175) erscheint angesichts der Dürftigkeit der Angaben der Past und wegen der Dispartheit der mit diesen Personen verknüpften Funktionen problematisch.»

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 89: «Da mit dem einzigen Beleg Ph 1, 1 die Basis für die Annahme eines vor den Past existierenden "Episkopenamtes" oder gar einer "Episkopenverfassung" zu schmal ist, ist m. E. die Verknüpfung von Ph 1, 1 und der Erwähnung des Episkopos in den Past im Sinne einer Abhängigkeit bzw. einer von Ph zu den Past führenden Entwicklung höchst problematisch.» Ces observations, comme celles qui précèdent, reviennent à dire que pour Oberlinner l'hypothèse de la fusion de deux types d'organisation (Campenhausen [cf. p. 12], et Roloff [p. 30], entre autres) manque singulièrement d'arguments.

¹¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 91: «Für die Bewahrung dieses Glaubens, der apostolischen Überlieferung, der gesunden Lehre und damit für den Kampf gegen die Irrlehrer ist *der* Gemeindeführer zuständig. Dieser kompetente, verantwortliche Gemeindeführer wird vorgestellt in der Person des Episkopos. Der Verfasser will nicht eine Verknüpfung bzw. Verschmelzung der Presbyterordnung mit einer auf den Episkopos zugeschnittenen Gemeindeverfassung; er befürwortet eine Gemeinde Struktur, in der der Episkopos als verantwortlicher Leiter der Gemeinde und zugleich als über andere Funktionsträger, wie Presbyter und Diakone und Diakoninnen, gestellte Instanz gilt und anerkannt wird.»

¹²⁰ Cf. *ibid.*, p. 95: «Aber auch die Past lassen noch deutlich erkennen, daß von der paulinischen Tradition her das Verbum *διακονέω* und seine Wortgruppe eine enge Verbindung mit der Verkündigung des Evangeliums hatten.»

(cf. 2 Tm 2, 2) suggère que la prédication est également la tâche première des diacres¹²¹.

Le projet de l'auteur est de soumettre à l'évêque les divers groupes actifs. Il cherche en outre à écarter les femmes des fonctions directrices. L'image de la maison est au service de l'autorité unique de l'évêque, mais a aussi pour incidence de cantonner les femmes aux rôles domestiques. Le passage sur les veuves offre une bonne indication de la tension entre la réalité de la communauté et la perspective de l'auteur. L'influence des veuves est importante. L'auteur cherche à la réduire. Les veuves sont un groupe soutenu par la communauté, et au service de cette dernière. Leur activité va de la prière aux bonnes oeuvres (activité caritative) et à la prédication dans les maisons (1 Tm 5, 13; cette dernière activité est disqualifiée par l'auteur des épîtres¹²²). L'auteur adopte un point de vue critique face aux veuves, d'une part en raison de l'hérésie, et d'autre part en raison du regard du monde ambiant. L'auteur interdit formellement aux femmes de prêcher. Il s'agit par là de se démarquer des adversaires¹²³.

Oberlinner conclut en rappelant que si l'auteur insiste sur la responsabilité des ministres, le coeur de son intervention ne porte pas sur le ministère, mais sur l'évangile, la saine doctrine à préserver et à transmettre.

Ce parcours de la recherche consacré à la définition et à l'histoire des ministères met en évidence des positions contrastées. La problématique principale est celle de la place de l'évêque. Avec Dibelius, Schlier considère que les Pastorales ne connaissent pas encore le monépiscopat. Käsemann pense le contraire. Roloff et Oberlinner affirment que l'auteur cherche à promouvoir l'épiscopat monarchique. Il est à souligner que pour ces deux commentateurs, l'intention de l'auteur se discerne dans les passages qui s'adressent directement au destinataire fictif. A mon sens, cette lecture doit être vérifiée à la lumière du travail de Wolter sur les genres¹²⁴. Le rapport entre la figure du destinataire et celle du ministre doit être redéfini à partir de la problématique littéraire. Par ailleurs, les auteurs récents attribuent une place importante à l'image de l'intendant de Dieu (Tt 1, 7) pour définir le rôle de l'évêque. Ce point de vue s'intègre à la dimension sociale de la question des ministères, que j'aborde ci-dessous.

La question de l'origine du titre et de la fonction est aussi discutée. Dibelius y voit une fonction de nature administrative, d'origine grecque. Roloff fait de l'évêque le dirigeant d'une église de maison. Pour beaucoup de chercheurs, ce ministère émerge dans le paulinisme. Oberlinner met cependant en doute cette affirmation, comme celle selon laquelle les Pastorales reprennent une liste traditionnelle de qualités attendues de l'évêque en 1Tm 3 et en Tt 1. Young, de son côté, propose de chercher l'origine de l'épiscopat dans le modèle synagogaal.

¹²¹ Cf. *ibid.*, p. 95: «Wenn man bei der Umschreibung der Aufgaben und Kompetenzen der Diakone in den Past die Bedeutung des Sukzessionsgedankens beachtet, dann erscheint es gerechtfertigt, jene Aufgabe in der Sicht des Autors umfassend zu verstehen, d. h. vor allem unter Einschluß des Auftrags zur Verkündigung.»

¹²² Oberlinner reprend l'analyse de Wagener (cf. p. 21-23), mais ne la suit pas dans le lien qu'elle fait entre l'enseignement des veuves et celui des adversaires. Cf. *ibid.*, p. 97, n. 109, contre Wagener: «Daß diese Witwen "ein alternatives Verständnis von christlicher Existenz" vertraten, wie U. Wagener, Ordnung 240, schreibt, ist gut denkbar; daraus aber nun gleich eine Ethik "ehe- und familienfeindlichen Charakters" abzuleiten, ist m. E. ebenso überzogen wie die These, "daß die χῆραι nicht nur eine andere Ethik und andere Vorstellungen über die Grundlagen von Autorität in den Kirchen haben als der Autor der Pastoralbriefe, sondern diese auch in einer alternativen Theologie und Christologie verwurzelt sind" (ebd.)»

¹²³ La nécessité de définir ce qui est apostolique fait penser que les adversaires se réclament aussi de l'apôtre (peut-être ont-ils aussi des prophètes et enseignants?), notamment en accordant des responsabilités aux femmes.

¹²⁴ Voir plus haut, p. 18 s.

L'origine juive du presbytérat, soutenue en particulier par Dix, Campenhausen et Schweizer, est largement admise. Alors que Dibelius signale que le titre existe aussi dans le milieu hellénistique, Roloff exclut qu'il puisse provenir du monde grec. A la thèse selon laquelle la communauté des Pastorales est organisée d'après ce modèle, Oberlinner objecte que les informations sont trop maigres pour qu'on puisse véritablement parler d'un mode d'organisation presbytéral.

Le rapport entre épiscopat et presbytérat est sans doute le problème par excellence des Pastorales. Pour Schlier, les titres y sont équivalents. Dix pense que l'épiscopat, exercé collégalement par les presbytres, a ensuite été confié à un seul homme. Selon Roloff, les évêques constituent un groupe du collège presbytéral, tandis qu'Oberlinner doute que le titre d'évêque soit traditionnel dans les Pastorales. Selon Young, l'évêque est le président du collège presbytéral.

Pour beaucoup de chercheurs, les diacres occupent une position subalterne, à l'origine liée au repas eucharistique. Redalié considère cependant qu'ils ont part à l'enseignement et à la prédication. Oberlinner affirme même que la prédication semble être leur fonction première. Dans la communauté des Pastorales, selon lui, les diacres ont une position reconnue. C'est l'auteur des épîtres qui cherche à les assujétir à l'évêque.

La question des veuves est généralement comprise comme une problématique ministérielle. Young fait exception dans la recherche récente. Pour elle, cela reste un problème de soutien caritatif. Pour von Lips, Verner et surtout Wagener, la catégorie des veuves désigne un ministère, rendu problématique en raison du lien entretenu par ces femmes avec les adversaires. Wagener considère les veuves comme les vecteurs principaux de la déviance dans la communauté, mais Oberlinner s'oppose à elle sur ce point. La question des veuves est en outre liée à celle de l'image de la maison.

L'ensemble de ces débats sera développé dans mon cinquième chapitre.

6. La dimension sociale

La question se pose de savoir si les Pastorales intègrent les ministères dans une réflexion sur l'Eglise. Les épîtres font référence à l'image de la maison pour exprimer leur vision de l'église (cf. 1 Tm 3, 15). Elles attribuent aussi une grande importance aux rôles domestiques. Quelles implications cela a-t-il pour les relations sociales, et pour les ministères en particulier? Diverses études récentes mettent l'image de la maison au coeur de leur démarche, dans une perspective socio-historique. L'importance de cette image est signalée notamment par Schweizer¹²⁵, mais la première étude approfondie est celle de von Lips, qui considère que l'image de la maison constitue le lieu naturel de formation des rôles ministériels¹²⁶.

Hermann von Lips (1979)

L'image de la maison suggère que la communauté se comprend comme maisonnée. La reprise du genre des codes domestiques en est un indice, de même que l'insistance sur la qualité de père de famille de l'évêque (1 Tm 3, 4 s), et que l'image de l'intendant (Tt 1, 7). Le langage de l'autorité et de la soumission, propre aux rôles sociaux antiques, est

¹²⁵ Voir p. 28.

¹²⁶ Cf. LIPS H. V., *Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (1979). Voir aussi plus haut, p. 24, à propos de l'ordination.

appliqué aux relations dans la communauté. L'image de la maison s'impose pour la *polis*. Elle est donc naturellement aussi valable pour une communauté chrétienne. Le vocabulaire utilisé aussi bien pour l'exercice de l'autorité que pour l'enseignement correspond à la définition traditionnelle de la responsabilité du chef de famille. De même, l'attitude d'écoute et d'apprentissage constitue la juste position des membres soumis à l'autorité du chef de famille et du responsable de la communauté. Pour l'auteur des Pastorales, l'attitude inverse, celle des adversaires, est une insoumission. La résistance à l'enseignement et la résistance à l'enseignant sont une seule et même chose. Le ministre est donc investi d'une autorité analogue à celle du chef de famille¹²⁷. L'autorité est confiée à ceux à qui elle revient dans l'ordre social habituel.

D'un point de vue théologique, les ordres du monde sont ceux de la création de Dieu. Ils sont donc contraignants pour la communauté¹²⁸. L'acceptation par chacun de son statut social a valeur sotériologique. La communauté est une communauté d'apprentissage, dans laquelle les ministres sont avant tout des enseignants. L'ordre fait partie intégrante de cette éducation: la «maison de Dieu» (1 Tm 3, 15) est le lieu où s'apprend «l'économie de Dieu» (1 Tm 1, 4: les deux mentions forment une inclusion des ch. 1 à 3). Les troubles occasionnés par l'hérésie sont à comprendre dans le cadre domestique. Le concept de maison a donc également une portée polémique. Mais on ne peut expliquer le renforcement de l'ordre sur la seule base du conflit avec les adversaires. Le souci de l'ordre et de l'autorité est directement lié à l'image de la maison. L'acceptation des valeurs ambiantes précède la situation de crise, et l'ordre semble déjà acquis pour l'auteur des Pastorales.

Pour le ministère, la conséquence de ce modèle domestique est une tendance au monépiscopat. L'évêque est intendant (οἰκονόμος, Tt 1, 7) de Dieu (δεσπότης, 2 Tm 2, 21). Il est aussi appelé esclave (δοῦλος 2 Tm 2, 24) et serviteur (διάκονος 1 Tm 4, 6) du Christ. Le thème du dépôt est lié à cette image: il désigne la confiance faite à l'intendant par le maître de maison. L'autorité du ministre repose sur un mandat divin dans la maison de Dieu.

Selon von Lips, la structure domestique s'impose d'elle-même à la communauté, avant l'apparition des adversaires. Verner poursuit l'analyse des rôles sociaux. Il s'intéresse de près aux facteurs de tension sociale qui apparaissent dans les Pastorales¹²⁹.

David C. Verner (1983)

Deux dimensions retiennent particulièrement l'attention de Verner. D'une part, il analyse les rôles sociaux au sein de la maison, et la place de la maison dans la société gréco-romaine. Il souligne que les tensions sociales principales sont liées à l'évolution du statut de la femme. Les Pastorales en sont le reflet. La question féminine propre aux épîtres s'inscrit dans un contexte plus large de recherche d'une plus grande responsabilité pour les femmes.

D'autre part, Verner se penche sur l'évolution des codes domestiques (*Haustafeln*). Il s'agit d'un schéma parénétiq ue emprunté à l'économie (gestion domestique), déjà connu

¹²⁷ Cf. *op. cit.*, p. 139: «(...) die Ordnung der Hausgemeinschaft und die Funktion des Hausvaters / Erziehers prägen das Verständnis der Autorität des Amtsträgers.»

¹²⁸ Cf. *op. cit.*, p. 143: «Die Ordnungen der Welt sind die Ordnungen der Schöpfung Gottes und als solche auch in der Gemeinde verbindlich.»

¹²⁹ Cf. VERNER D. C., *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*, 1983. Voir aussi plus haut, p. 21, à propos de la dimension polémique. A noter que Verner ne renvoie pas à l'étude de von Lips, dont il ne semble pas avoir connaissance.

du judaïsme hellénistique. Il s'adresse à divers groupes de l'église, en fonction de leur statut dans la structure sociale de la maison. Dans les Pastorales comme dans les documents proches (*IgnPol*; *PolPhil*), ces codes parénétiqes ne sont plus strictement liés à la maison, mais concernent la communauté. Ils reprennent des éléments traditionnels, et mêlent diverses formes d'exhortation. On peut considérer l'ensemble de 1 Timothée comme l'élargissement et l'adaptation du schéma parénétiqes traditionnel, afin de régler le comportement et les relations des divers groupes, officiels ou non officiels, de la communauté¹³⁰. Il est en effet question du comportement individuel de chacun au sein de la «maison de Dieu» (1 Tm 3, 15).

La maison n'est jamais un sujet en tant que tel, mais sert fréquemment de référent à l'auteur. Ce qui est utilisé sans explication ni justification doit représenter une opinion consensuelle. Pour les maîtres de maison, pour les femmes, pour les esclaves, les rôles domestiques reflètent directement et de manière non critique les valeurs sociales dominantes¹³¹. Les Pastorales s'en écartent toutefois par une morale sexuelle plus stricte et par une tendance ascétique¹³². Cependant, l'auteur appartient à une catégorie sociale déterminée, et son point de vue, élitare, reflète celui de son milieu. Dans la communauté, les opinions sont plus contrastées. L'attitude par rapport à la richesse (exhortation à un usage modéré des richesses, mais avertissement sévère contre le désir de possession) confirme l'appartenance de l'auteur à une classe aisée.

Il convient de distinguer point de vue de l'auteur et situation réelle, afin de discerner les facteurs de tension sociale. Deux lieux critiques apparaissent. D'une part, un conflit de valeur surgit chez les esclaves, qui perçoivent en leurs maîtres chrétiens des frères, franchissant de ce fait les limites de leur état (cf. 1 Tm 6, 1s). D'autre part, le débat sur le rôle domestique de la femme prend de l'ampleur, ce qui n'est pas spécifique à la communauté chrétienne, mais y revêt une forme particulière, notamment autour de la question de la prédication et de l'état de veuve (cf. 1 Tm 2, 12; 5, 3-16).

En ce qui concerne les ministères, les Pastorales sont d'un manque de précision remarquable. Il faut en conclure que l'auteur ne se préoccupe pas de défendre une structure particulière¹³³. La direction est perçue comme un service, mais aussi comme un statut auquel on aspire. Les listes de qualités, par ailleurs très conventionnelles, font ressortir la dimension de l'enseignement. De plus, elles laissent transparaître un consensus sur le fait que les responsables sont issus des couches sociales élevées. La comparaison avec le rôle de chef de famille suppose que la responsabilité du dirigeant est vaste, et ne se limite pas à un domaine particulier. Certains éléments parlent peut-être en faveur d'un épiscopat monarchique. L'évêque est responsable de l'enseignement apostolique. D'une même origine sociale, les diacres ne sont pas soumis à l'évêque. Les Pastorales attestent l'existence d'un collège de presbytres, qui ont les

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 102: «Rather, 1Tim 2:1ff. should be viewed as a development and adaptation of the station code schema in the attempt to regulate the behavior and relations of various groups, official and unofficial, in the Christian community.» Verner reprend une hypothèse de Campenhausen, selon laquelle 1 Tm 2 - 6 est un code domestique très développé (cf. CAMPENHAUSEN H. F. v., «Polycarp von Smyrna und die Pastoralbriefe», p. 230). Pour comprendre 1 Tm, il n'est pas nécessaire de distinguer entre codes domestiques et ordonnance ecclésiastique, ni de postuler l'existence d'une source de cet ordre (contre Bartsch; cf. p. 14 s).

¹³¹ Cf. VERNER D. C., *op. cit.*, p. 145: «(...) the prevailing social values of the church of the Pastorals in this area directly and uncritically reflect the dominant social values of the larger society.»

¹³² Pour Verner, l'expression «mari d'une femme» (1 Tm 3, 2; etc.), conformément à l'usage le plus vraisemblable de la langue grecque, invite les veufs à ne pas se remarier.

¹³³ Cf. *op. cit.*, p. 150: «It thus appears that the Pastorals' author is not interested in describing and defending a particular ecclesiastical structure.»

mêmes responsabilités que l'évêque. Il n'est pas possible de clarifier le rapport entre les deux titres.

Verner souligne que les ministres proviennent de couches sociales élevées, et que la communauté reflète ainsi les valeurs ambiantes. Margaret McDonald approfondit l'analyse de l'organisation communautaire des Pastorales, sous l'angle du phénomène de l'institutionnalisation. Son étude porte sur les communautés de la tradition paulinienne. Partant du principe que toute communauté connaît une forme de consensus social, McDonald refuse l'idée d'une institutionnalisation progressive, avancée notamment par Käsemann¹³⁴. Elle préfère parler de diverses formes d'institutionnalisation¹³⁵. Elle s'appuie sur le modèle de Berger et Luckmann¹³⁶, pour discerner quel consensus social est en vigueur, et quels sont les éventuels conflits.

Margaret Y. McDonald (1988)

La communauté des Pastorales est soumise à une forte pression du monde extérieur, pression rendue plus vive par les enseignements déviants qui florissent au sein de la communauté. L'enseignement d'une morale conservatrice a donc une portée à la fois interne, contre l'enseignement moral des adversaires, et externe, comme défense face aux accusations de destruction de l'ordre social. La dimension missionnaire n'est pas pour autant à exclure. L'identité de la communauté est centrée sur la conviction de l'universalité du salut. Du reste, le besoin pressant d'enseignants peut aussi être l'indice d'une situation de croissance. La communauté des Pastorales se trouve donc placée devant la nécessité de se défendre face à des attaques vigoureuses, venant du dedans comme du dehors, mais ne vit pas repliée sur elle-même.

La dissidence à l'oeuvre comporte une part de contestation sociale. Le problème de l'opposition est indissolublement lié à celui des femmes¹³⁷. Pour elles, c'est la manière de se mettre au service du Christ qui est en jeu. La volonté de jeunes femmes de bénéficier du statut de veuve (qui a une dimension ministérielle) contraint l'auteur à préciser son point de vue: pour les jeunes femmes, le véritable service du Christ se vit dans le statut de mère et d'épouse. Un certain nombre de femmes contestent la validité de cette responsabilité traditionnelle au sein de la communauté chrétienne. Apparemment, l'enrôlement dans le statut de veuve implique le célibat, alors qu'aux yeux de l'auteur le mariage prime pour les jeunes personnes. Pour l'auteur, chacun est appelé à vivre dans son état naturel (la «nature» étant, dans la perspective adoptée, une construction sociale). Dans ce sens, les Pastorales visent la stabilisation au sein de la société gréco-romaine. La communauté réunit toutes les couches sociales, mais ce sont, comme dans la société en général, les valeurs de l'élite qui s'imposent.

Le besoin de stabilité s'exprime dans la nécessité de se doter de dirigeants honorables et compétents. Pour les ministères de la communauté, le modèle de la maison s'impose¹³⁸.

¹³⁴ Voir plus haut, p. 29.

¹³⁵ MCDONALD M. Y., *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, 1988. Elle discerne trois périodes: l'édification (Paul), la consolidation (Ephésiens) et la défense de la communauté (Pastorales).

¹³⁶ Cf. BERGER P. L. / LUCKMANN T., *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

¹³⁷ Cf. MCDONALD M. Y., *op. cit.*, p. 187: «The problem of false teaching in the Pastorals is inseparably linked with the activity of women in the community.» McDonald reproche à Bauer, p. ex., de se concentrer sur l'histoire des idées et de négliger le facteur social dans la formation des courants théologiques (Cf. BAUER W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, p. 94 s.).

¹³⁸ Cf. *op. cit.*, p. 210: «Household relationships and practices seem to have important factors in the formation of the offices one discovers in the Pastoral Epistles.

Les dirigeants sont des chefs de famille respectables. 1 Tm 3 contribue à établir un contrôle social de l'accès au ministère, une forme de patriarcalisme. Les femmes sont mises à l'écart des rôles prépondérants dans la communauté. La dignité du ministre / maître de maison peut aussi apaiser les critiques venant de l'extérieur, dont une bonne part est sans doute attribuée à l'activité des femmes¹³⁹. Une forme d'autorité largement reconnue par la société prend le dessus.

Malgré l'existence de titres ministériels, l'organisation est difficile à cerner, car elle ne fait pas partie des préoccupations majeures de l'auteur. L'approche de M. McDonald lui permet de contester l'hypothèse classique, selon laquelle les Pastorales se situent à la rencontre de deux types d'organisation et témoignent de la fusion de ces modèles. L'importance des relations domestiques pour les Pastorales suggère que l'hypothèse d'une origine juive pour le presbytérat (Campenhausen) n'est pas pertinente pour nos épîtres. De plus, les preuves manquent pour démontrer que les communautés chrétiennes primitives ont adopté un mode d'organisation juif pour l'établissement de leurs ministères¹⁴⁰. Dans les Pastorales, l'autorité a pour modèle la structure sociale de la maison¹⁴¹. Soumise à la pression du monde ambiant, la communauté tend à se conformer – non sans résistance – aux valeurs admises.

Le modèle théorique de Berger et Luckmann, mis en oeuvre par M. McDonald, est rejeté par David Horrell¹⁴². Celui-ci ne conteste nullement la légitimité de l'analyse socio-historique. Il reproche à Berger et Luckmann de proposer un modèle qui tend à justifier l'idéologie dominante, et à se priver d'un regard critique sur cette idéologie et en particulier sur l'exercice du pouvoir. Le modèle, pour Horrell, risque de légitimer le *statu quo* et de ne pas discerner les forces de changement à l'oeuvre.

David Horrell (1993)

Dans l'application du modèle théorique aux Pastorales, Horrell reproche en particulier à M. McDonald de trop mettre l'accent sur la protection de la communauté rendue nécessaire par les dangers internes et externes. Une étude plus critique devrait comporter un regard sévère sur la justification religieuse de la domination sur les femmes et sur les esclaves que constitue l'enseignement des Pastorales¹⁴³. Dans ce but, il est nécessaire d'adopter un regard plus compréhensif sur les opposants, dont le mouvement émancipateur est réprimé par l'auteur des Pastorales. L'approche de Berger et Luckmann tend à confirmer le point de vue de celui-ci, qui voit dans les contestations un danger et une menace pour la communauté. On devrait être ouvert à la possibilité que les opposants se soient aussi considérés comme les héritiers légitimes de la tradition paulinienne. En fait, le combat n'est pas théologique, mais représente une lutte de

¹³⁹ Cf. *ibid.*, p. 212: «The dignified behaviour of the householder / leader might also appease the criticism the community is receiving from outsiders, perhaps largely attributed to the activity of female members.»

¹⁴⁰ Cf. *op. cit.*, p. 215: «There is simply not enough concrete evidence to support the assertion that early Christian communities adopted a Jewish form of organization in their formation of church offices.» McDonald souligne également le fait que les sources n'indiquent pas clairement que le modèle presbytéral s'était imposé dans le judaïsme contemporain. Sur ce problème, voir ch. 5, p. 150-154.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 200: «The strong interest in the household evident in the qualities required of officers and the patriarchal authority structures which appear to be operating in community life suggest that the Greco-Roman household provided important leadership patterns for the organization of the community.»

¹⁴² Cf. HORRELL D., «Converging Ideologies. Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles», 1993.

¹⁴³ Cf. *op. cit.*, p. 95: «(...) the Pastorals' teaching (...) presents the Christian faith in such a way as to reinforce the exploitative domination of one social group and to serve the interests of another, while simultaneously concealing such partisan interests.»

pouvoir entre groupes d'intérêts contradictoires. Il s'agit d'une lutte de classe. De même, la pression externe sur la communauté a un but identique à celui de l'auteur: réduire la contestation sociale.

Pour von Lips, la communauté des Pastorales se définit comme une maisonnée. Verner constate que les codes domestiques deviennent des exhortations communautaires. Dans son étude sur la place des femmes dans la communauté des Pastorales, Wagener objecte que l'utilisation du thème de la maison est ambiguë¹⁴⁴.

Ulrike Wagener (1994)

Le thème de la «maison de Dieu» n'indique pas que la communauté prend la place de la maison. Au contraire, les structures et rôles du cercle privé sont confirmés. La foi exige l'accomplissement des tâches domestiques¹⁴⁵. A l'inverse, l'auteur renonce à désigner les membres de la communauté comme des parents (οἰκεῖται; cf. Ga 6, 10; Ep 2, 19). Le thème de la maison est donc à double usage. Il renvoie chacun au statut qui lui revient dans le cadre domestique. Mais par ailleurs, il permet à l'auteur d'insister sur les rapports d'autorité et de soumission en vigueur dans la maison antique. Dans la communauté, l'image tend ainsi à concentrer l'autorité sur une seule personne, le maître, ou l'intendant, c'est-à-dire sur le ministre dirigeant la communauté. Le modèle de la maison est donc au service d'une hiérarchisation des rôles. Dès lors, les ministres ont un rôle similaire à celui des fonctions publiques de la cité¹⁴⁶.

Ce dernier parcours de la recherche, sous l'angle de la dimension sociale de la problématique des ministères, porte sur une période plus courte que pour les autres domaines. On peut tout de même percevoir certaines évolutions.

Von Lips affirme que l'image de la maison joue un rôle central dans l'ecclésiologie des Pastorales. La communauté se comprend comme une famille, la maison de Dieu. Verner et M. McDonald soulignent que les rôles au sein de la communauté se définissent d'après l'organisation domestique. Roloff aborde la question d'une autre manière. Pour lui, la communauté est subdivisée en églises de maisons, présidées par des évêques. L'image de la maison s'inscrit dans la volonté de promouvoir une telle présidence, un épiscopat monarchique pour toute la communauté, un intendant de la maison de Dieu¹⁴⁷. Young rappelle toutefois que d'autres modèles peuvent avoir influencé la constitution des rôles ministériels¹⁴⁸. Pour sa part, Wagener observe que la communauté ne prend pas la place de la maison privée. Pour les femmes, en particulier, rôle ecclésial et rôle domestique sont en concurrence. Dans leur cas, le thème de la maison a pour conséquence de les exclure largement des fonctions communautaires. Oberlinner, enfin, remarque que l'image de la maison ne décrit pas l'organisation de la communauté. Au contraire, elle sert à restaurer un sentiment de famille dans une église menacée d'éclatement¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Cf. WAGENER U., *Die Ordnung des Hauses Gottes. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, 1994. Voir aussi plus haut, p. 21 s.

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 231: «Das Verhältnis von οἶκος und οἶκος θεοῦ ist also nicht dergestalt zu verstehen, daß die Gemeinde sich an die Stelle der Hausgemeinschaft setzt. Vielmehr werden die Strukturen und Verpflichtungen im privaten Haus gerade in ihrer Geltung bestätigt: Nach v8 [1 Tm 5, 8] verlangt die πίστις die Erfüllung der familiären Aufgaben der Frauen.»

¹⁴⁶ Sur ce point, Wagener s'inspire de Verner.

¹⁴⁷ Voir p. 31.

¹⁴⁸ Voir p. 32.

¹⁴⁹ Voir p. 33.

Pour y voir plus clair, il me paraît nécessaire de distinguer les questions. J'en vois trois, qui sont chacune de nature différente. La première question est celle de l'image elle-même. C'est une problématique littéraire. L'analyse de von Lips a été largement reprise par les auteurs récents. Pour discerner l'importance de cette image, il s'agit donc de reprendre et de tester l'argumentation de von Lips. Cela n'a pas encore été fait. Il convient de déterminer si les éléments qu'il relève s'intègrent effectivement dans une image globale.

Les deux autres questions sont du domaine de l'organisation ecclésiale. La deuxième est de savoir si la communauté est bien organisée sur le modèle domestique. Cette question, je l'ai signalé, est controversée. La troisième a trait à la proposition de Roloff. Il faut se demander si l'on peut affirmer, sur la base des Pastorales, que la communauté est subdivisée de manière régulière en églises de maison. Je consacre mon sixième chapitre à ces problématiques.

2. Perspective générale sur les Pastorales

1. Genre littéraire

1. 1. Le genre littéraire des Pastorales

Dans quel genre littéraire les Pastorales doivent-elles être classées, et que peut-on dire de leur visée? L'auteur rédige deux lettres similaires, 1 Timothée et Tite, mais adressées à des collaborateurs différents. De plus, il écrit deux lettres destinées à la même personne, Timothée, mais en optant pour des genres différents. L'opinion commune se dégageant des ouvrages d'introduction est que 1 Timothée et Tite relèvent du genre de l'ordonnance ecclésiastique, alors que 2 Timothée, sous forme de testament, est une exhortation adressée aux ministres¹⁵⁰. Certains auteurs soulignent cependant d'autres dimensions. Outre des règles, les épîtres contiennent des éléments polémiques et parénétiqes. Le classement des Pastorales dans la catégorie des ordonnances ecclésiastiques accorde la prépondérance à un certain type de matériau. Ce choix ne se justifie pas forcément, car il ne rend pas justice à la forme épistolaire et à la structure se rapprochant des codes domestiques¹⁵¹.

¹⁵⁰ Cf. DIBELIUS M., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, § 25, p. 150 (à propos de 1 Tm et Tt): «Es handelt sich um Kirchenordnungen in Form der persönlichen Mahnung, d. h. statt daß Männer und Frauen, Bischöfe und Diakone ermahnt werden, erhalten Timotheus und Titus Anweisung, diese alle zu ermahnen.» Plus loin, à propos de 2 Tm: «(...) scheinbar ein ganz persönliches Testament des todgeweihten Apostels, ist er in der Wirklichkeit eine Paränese an alle, die in gleicher Lage sind wie Timotheus.» Dans l'introduction à son commentaire, il avance l'hypothèse que les Pastorales constituent un *vademecum* à l'intention des ministres (cf. ID., *Die Pastoralbriefe* [1931²], p. 6). ; KÜMMEL W. G., *Einleitung*, § 24, p. 279, adopte un point de vue similaire: sur 1 Tm et Tt: «(...) es handelt sich also im wesentlichen um Gemeindeordnungen.» Plus loin, sur 2 Tm: (...) der Brief hat die Form eines literarischen Testaments.» FULLER R. H., *A Critical Introduction*, ch. 4, p. 133, remarque: «They are more like Church Orders than letters of advice to young clergymen.» Face à l'hérésie, l'auteur renforce les ministères et la tradition. P. 142: «The Pastor's [l'auteur] method, mainly, is to reassert the apostolic tradition, and to tighten up the ministerial organization in order to guard that tradition.» Selon Schmid, les Pastorales ont pour thème propre la conduite du ministère ecclésiastique et les tâches qui lui incombent, notamment la lutte contre l'hérésie. WICKENHAUSER A. / SCHMID J., *Einleitung*, § 44, p. 529 s: «Man kann sagen, daß das kirchliche Amt und seine richtige Führung das eigentliche Thema der drei Past ist. Die Amtsträger haben wohl als einer ihrer wichtigsten Aufgaben die Abwehr der Irrlehre, aber doch nur als eine von ihnen, und sie haben diese Aufgabe deshalb, weil ihnen die Gemeindeleitung überhaupt übertragen ist.» Schierse parle de documents administratifs visant à régler les problèmes d'organisation et de vie des communautés. SCHIERSE F. J., *Einleitung*, p. 111: «(...) amtliche Dokumente, in denen Verfassungs- und Lebensprobleme der Gemeinden – wenigstens im kleinasiatischen Raum – geregelt werden sollen.» Voir aussi ch. 1, p. 15, n. 38, l'opinion de SCHENKE H.-M. / FISCHER K. M.

¹⁵¹ CAMPENHAUSEN H. F. v., *Kirchliches Amt*, p. 116, suggère que 1 Tm est construite sur le modèle des codes domestiques: «Die Gemeindefürsorge und Weisungen für die Leiter folgen dabei vielfach dem weitverbreiteten Schema sogenannter "Haustafeln"(...)» Voir aussi ID., «Polycarp von Smyrna und die Pastoralbriefe», dans: *Aus der Frühzeit des Christentums*, p. 230. Pour Schenke et Fischer, cette observation montre que l'origine du genre de l'ordonnance ecclésiastique est à chercher dans le schéma parénétiqes du code domestique. SCHENKE H.-M. / FISCHER K. M., *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, vol. 1, p. 225: «Kirchenordnungsregeln sind eine Spezialform von Paränese bzw. haben sich aus ihr heraus entwickelt, und wesentliche Partien der Kirchenordnung der Past zeigen, daß sie speziell der Ausweitung und Übertragung des paränetischen Schemas der Haustafel ihre Formung verdanken.» Conzelmann et Lindemann constatent aussi la présence d'éléments parénétiqes, sans que cela change à leurs yeux la nature de l'ensemble. CONZELMANN H. / LINDEMANN A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, p. 240: «Wichtigstes Thema des 1 Tm und des Tt ist die Ordnung der Kirche. Dabei fällt auf, daß einige Aussagen in diesem Zusammenhang eher zu einer Haustafel, d. h. zur Paränese passen als zu einer Kirchenordnung.» Pour Vielhauer, classer 1 Tm et Tt dans les ordonnances ecclésiastiques ne rend pas pleinement compte de ce qu'elles sont. Il préfère l'hypothèse de Campenhausen. Cf. VIELHAUER P., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, p. 235 s, à propos du classement de 1 Tm et Tt comme

A mon sens, un pas décisif a été franchi dans la question du genre littéraire avec l'étude de Michael Wolter, en particulier pour 1 Timothée et Tite. En effet, l'observation précise des critères formels lui permet de ranger ces deux épîtres dans une catégorie connue et courante de l'épistolographie officielle antique. Cela permet également de définir qui sont les destinataires réels de ces épîtres. Pour 2 Timothée, Wolter procède à une comparaison approfondie avec les testaments juifs et démontre l'omniprésence des éléments testamentaires dans cette épître.

J'aborderai la question du genre en m'appuyant principalement sur cet auteur. Je m'efforcerai ensuite de discerner la complémentarité et l'unité du corpus. Cette première approche débouchera sur la question du statut accordé par l'auteur à l'expéditeur et aux destinataires fictifs, Paul d'une part, Timothée et Tite de l'autre.

1. 1. 1. Lettres administratives fictives

Pour 1 Timothée et Tite, l'auteur a adopté la forme de la lettre administrative, lettre adressée à un subordonné, à un responsable parfois fraîchement nommé, pour lui spécifier la portée de sa mission. Il s'agit d'un genre littéraire répandu dans le monde gréco-romain. Wolter observe que les données formelles qui distinguent 1 Tm et Tt de 2 Tm sont précisément les traits caractéristiques de ce genre¹⁵². La lettre rappelle la mission confiée¹⁵³. Elle en précise le lieu et la durée¹⁵⁴. «Celui qui reçoit les instructions a la fonction de les promulguer et de les faire entrer en vigueur dans le domaine qui lui est assigné et pour les personnes qui lui sont soumises¹⁵⁵.» La structure de communication de ces lettres est triangulaire: auteur – destinataire – administrés (communauté). Elle se caractérise par des recommandations pour les groupes dont le destinataire a la responsabilité (cf. p. ex. 1 Tm 3, 1-13; Tt 1, 6-9), et par des instructions casuistiques concernant des tiers (notamment par des formules à la 3e p. de l'impératif; cf. 1 Tm 2, 11; Tt 3, 14). La relation entre les instances de la communication est de nature hiérarchique. Celui qui écrit jouit d'une autorité indiscutable (verbes de volonté à la 1e p. sg.; cf. 1 Tm 2, 8.12; Tt 3, 8). Le destinataire comme les tiers sont soumis à sa juridiction. A son tour, le destinataire, comme représentant de l'instance émettrice, a toute autorité sur les tiers. Le genre peut aussi contenir des passages parénétiques

ordonnance ecclésiastique: «(...) sie berücksichtigt nicht genügend, daß die Haustafeln nicht der Kirchenordnung zugefügt sind, sondern deren Rahmen bilden, daß die Ketzerbekämpfung ein konstitutives Element bildet und schließlich, daß die briefliche Rahmung nicht eine unbedeutende Formalität ist.»

¹⁵² Cf. WOLTER M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, p. 178: «Die 1. Tm und Tt maßgeblich bestimmende Kommunikationsstruktur entspricht exakt derjenigen, die sich in den Briefen und brieflichen Instruktionen von Herrschern und hohen Beamten an untergeordnete, jedoch ihrerseits wiederum weisungsbefugte Amtsträger findet.» L'observation porte ici sur la structure de communication, mais se répète pour tous les éléments typiques du genre. Les parallèles profanes principaux sont les *mandata principis* romains et les lettres royales hellénistiques (*op. cit.*, p. 164-174). Ces parallèles ont déjà été mentionnés par d'autres avant l'étude de Wolter, mais sans recours aux critères formels précis que ce dernier formule.

¹⁵³ Le fait de laisser un subordonné quelque part (1 Tm 1, 3; Tt 1, 5) équivaut à une nomination. Le verbe de Tt 1, 5 (ἀπολείπειν) est un terme technique pour désigner celle-ci (cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 183 s); p. 184: «Das Zurücklassen war also gleichzeitig eine Ernennung.»

¹⁵⁴ L'activité de Timothée a pour cadre Ephèse (1 Tm 1, 3), et dure jusqu'au retour de Paul (1 Tm 4, 13: ἕως ἔρχομαι). La mission de Tite concerne la Crète (Tt 1, 5) et prend fin au moment où il rejoint Paul à Nicopolis (Tt 3, 12). Ces éléments sont constitutifs de la lettre administrative, et ne figurent pas en 2 Tm (cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 196 s).

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 178 s: «Der Empfänger der Instruktion hat dabei also die Funktion ihrer autoritativen Vermittlung und Durchsetzung in dem ihm zugewiesenen Verantwortungsbereich und gegenüber den von ihm abhängigen und untergebenen Personen.» Cf. 1 Tm 1, 3.5.18; 4, 11; 6, 2; Tt 2, 1.15.

à l'intention du destinataire¹⁵⁶.

Les Pastorales s'inspirent des lettres administratives. Paul donne à ses représentants des instructions précises concernant diverses catégories de croyants et de ministres. Toutefois, il s'agit de lettres fictives. Il est donc nécessaire d'évaluer avec précision le rôle des instances de la communication¹⁵⁷. Par rapport à d'autres textes pseudépigraphes du Nouveau Testament, la particularité des Pastorales est de créer une double pseudonymie¹⁵⁸. On entend par là le fait qu'auteur et destinataire sont tous deux fictifs. L'un et l'autre font partie du passé. L'effet pragmatique de cet artifice est dès lors de focaliser l'intérêt des récepteurs sur les normes édictées par «Paul». 1 Tm et Tt mettent en place une situation temporaire: représentants de l'apôtre pour une durée limitée, Timothée et Tite reçoivent la mission de promulguer des règles dont la validité, elle, est durable¹⁵⁹. Du point de vue littéraire, Paul écrit à Timothée et à Tite, au sujet des communautés locales où ils sont à l'oeuvre. En réalité, c'est un auteur anonyme qui s'adresse à une ou à plusieurs communautés¹⁶⁰. Seul demeure le troisième pôle de la communication triangulaire propre au genre choisi. La lettre administrative permet à l'auteur de projeter dans le passé des règles qui concernent son époque. La figure du destinataire comme celle de l'expéditeur faisant partie de la mémoire collective, ce qui reste, ce sont les instructions. Dès lors, les destinataires réels doivent être vus dans les divers groupes concernés par la parénèse et par les instructions indirectes. Ceux-ci comprennent aussi bien les ministres que les autres membres des communautés. A travers ces lettres administratives, l'auteur s'adresse de manière large à diverses catégories de croyants.

1. 1. 2. Lettre testamentaire fictive

On pense en général que la deuxième épître à Timothée, que la fiction situe peu avant la mort de Paul (cf. 2 Tm 4, 6-8), est conçue pour clore les Pastorales¹⁶¹. Peter Trummer a même

¹⁵⁶ Cf. 1 Tm 4, 6-16; 6, 11-16; Tt 2, 7 s. La notion selon laquelle le destinataire doit être un exemple pour les administrés est typique du genre. Toutefois, les parallèles connus ne recourent en général pas à la rhétorique parénétiq ue, ce que Wolter concède à Fiore (p. 163; cf. FIORE B., *The Function of Personal Example*, p. 84: «The difference lies largely in the rhetorical features of the Pastorals which characterize them as something different from the purely regulatory documents.»). Comme la lettre d'Ignace à Polycarpe, les Pastorales accordent une place plus importante à la parénèse que les parallèles profanes. Il en va de même de la dimension polémique. Cela ne met cependant pas en cause les observations formelles de Wolter.

¹⁵⁷ J'aborde ici le problème sous l'angle de la structure de communication. La question de savoir si l'expéditeur et les destinataires fictifs représentent des figures ministérielles sera reprise p. 51 s.

¹⁵⁸ On doit l'expression «doppelte Pseudonymität» à STENGER W., «Timotheus und Titus als literarische Gestalten», p. 253.

¹⁵⁹ Wolter remarque que les règles des *mandata principis* ont une validité qui va généralement au-delà du mandat du destinataire. Cf. *op. cit.*, p. 179: «Die römischen Mandata principis (...) weisen einen spezifischen Bezug zur Amtseinsetzung des Adressaten auf, d. h. sie verstehen sich als Instruktionen, die sich nicht wie in den hellenistischen Königsbriefen auf den Einzelfall beziehen, sondern mindestens für seine Amtszeit, meistens jedoch darüber hinausreichende gültige Dauerregelungen beinhalten.» Il est à noter que selon 1 Tm 1, 3 et Tt 1, 5, la situation n'est pas celle d'une nomination, mais d'une lettre ultérieure. Le responsable est déjà en place. Cela ne remet pas en cause le caractère durable des instructions données. L'allusion à la mission déjà confiée entre dans la stratégie de l'auteur, qui est de montrer qu'il ne s'agit pas d'instructions nouvelles, mais de consignes constantes et répétées, restituant de manière fidèle l'enseignement de l'apôtre (cf. 1 Tm 1, 18; voir ch. 4, p. 100-102).

¹⁶⁰ Cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 200: «Unter der Perspektive der doppelten Pseudonymität von 1. Tm und Tt betrachtet, ist es die Gemeinde der Gegenwart der Pastoralbriefe selbst, die als eigentlicher Adressat der apostolischen Weisungen dieser beiden Briefe anzusehen ist.» Wolter considère donc que le destinataire fictif ne représente pas des destinataires réels qui seraient les ministres. Pour lui, Timothée et Tite ne revêtent pas les traits et les charges des ministres des Pastorales (voir aussi plus loin, p. 55 s).

¹⁶¹ L'ordre logique des lettres serait 1 Tm – Tt – 2 Tm. Certains pensent déceler une évolution entre les lettres, notamment au plan de l'organisation ecclésiale, et proposent un ordre différent: Tite témoignerait d'une communauté naissante, 1 Tm se situerait dans un cadre ecclésial déjà constitué (cf. p. ex. MEIER J. P.,

proposé de voir en elle la clôture du canon des épîtres pauliniennes¹⁶². Koester souligne que l'ensemble des Pastorales ressemble à un testament de Paul, mais que «le genre testamentaire est choisi consciemment pour 2 Timothée, et mis en oeuvre de manière conséquente dans sa rédaction¹⁶³.» On doit ajouter que la forme est fictive. Il s'agit donc d'une lettre testamentaire pseudépigraphe¹⁶⁴.

La littérature juive de l'époque hellénistique connaît le genre du testament attribué à un patriarche¹⁶⁵. «De tels discours affrontent une situation de crise d'identité. Le milieu étranger où elle vit a des effets centrifuges sur la communauté. L'adaptation au monde peut être vue comme apostasie. La figure du testateur réaffirme l'identité du passé d'Israël en l'actualisant comme conduite à suivre¹⁶⁶.» Divers éléments de 2 Tm se révèlent être des motifs récurrents

«*Presbyteros* in the Pastoral Epistles», p. 323 s). Cependant, la recherche d'un ordre chronologique me paraît vaine. Il est plus juste de déterminer la fonction de chaque lettre, et des dédoublements (deux lettres à Timothée et deux lettres du même type, 1 Tm et Tt), dans l'ensemble que constituent les Pastorales. Voir plus loin, p. 50 s.

¹⁶² Trummer se demande si la possibilité concrète de diffusion des Pastorales ne doit pas être cherchée dans une nouvelle édition du corpus des lettres de l'apôtre. La présence de 2 Tm à la fin de la collection ferait de cette lettre le testament, la parole finale pour l'ensemble, et pas seulement pour les Pastorales. Cf. TRUMMER P., «Corpus paulinum – corpus pastorale», p. 132 s: «Die Past (...) vestehen sich als Schlußpunkt oder "Ausrufzeichen" am Ende eines in einer langen Entwicklung stehenden und durch sie abzuschließenden Corpus paulinum. Die Past konnten als pln Pseudepigrapha nur geschrieben und verbreitet werden im Zuge einer *Neuedition* des bisherigen Corpus.» Si Trummer peut faire valoir un certain nombre d'arguments intéressants sur le rapport entre les Pastorales et les lettres de Paul (qu'il n'est pas nécessaire de rapporter ici), son hypothèse présuppose que les Pastorales ont d'emblée une visée universelle. L'étude du contexte polémique m'incite au contraire à considérer que les Pastorales cherchent à résoudre une situation de crise concrète et locale ou régionale (voir ch. 3, *passim*). — Par ailleurs, Trummer (*op. cit.*, p. 129) pense que 2 Tm a pour but connexe de mettre fin à toute production pseudonyme de lettres de Paul. J'adopte la critique de Wolter (cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 240, n. 15), qui remarque qu'il suffirait à un auteur anonyme de situer une lettre fictive dans une étape antérieure de la vie de Paul – ce que l'auteur des *Actes de Paul* a fait pour 3 Co (voir également ch. 3, p. 87).

¹⁶³ KOESTER H., *History and Literature of Early Christianity*, vol. 2, p. 300: «The letters that he [l'auteur des Pastorales] writes are presented rather as the testament of Paul. (...) The genre of the testament was consciously chosen for 2 Timothy and was applied consistently in its composition.» Pour BERGER P., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, § 24, p. 79, les éléments testamentaires ne sont pas déterminants pour le genre de 2 Tm. La forme épistolaire fictive et l'exhortation personnelle le sont plus. En fait, on va le voir, la distinction est inopérante, car ces deux éléments sont précisément caractéristiques de la lettre testamentaire fictive.

¹⁶⁴ Voir aussi REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 101-103. Outre les éléments testamentaires, Redalié souligne les notices qui font penser à une lettre d'amitié (en particulier le motif du souvenir et le désir de revoir le destinataire; cf. 2 Tm 1, 3 s). Observant également ces notices, Wolter considère cependant que le thème de l'amitié ne définit pas nécessairement le genre, mais constitue plutôt un motif qui peut apparaître dans divers types de lettres (cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 212). Dans la mesure où le thème de l'amitié est totalement absent des deux autres épîtres, on doit considérer que sa présence en 2 Tm est intentionnelle. En évoquant l'amitié, c'est-à-dire la communion qui lie Paul à Timothée, l'auteur introduit le thème principal de la lettre, la conservation de ce qui est reçu de Paul. Cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 212: «Der ausdrückliche Bezug auf die zwischen Paulus und Timotheus bestehende Koinonia in 2. Tm 1, 3-5 ist nicht ein nur konventioneller Ausdruck der freundschaftlichen Beziehung ohne Beziehung zum Briefinhalt, sondern bildet den Einstieg in das Thema des Briefes selbst (vgl. die Verknüpfung des Briefcorpus mit dem Proömium durch δι' ἡν αἰτίαν in 1, 6), dessen Intention dann darin besteht, Timotheus zur Bewahrung der κοινωμία mit dem gefangenen und in den Tod gehenden Apostel aufzufordern.» Sur 2 Tm 1, 6, voir ch. 4, p. 104 s.

¹⁶⁵ 2 Timothée n'est pas le seul écrit chrétien à recourir au genre testamentaire: cf. 2 Pierre; Ac 20; Jn 14-17. Le genre testamentaire peut être utilisé pour un texte entier (cf. les *Testaments des douze patriarches*), mais peut aussi être intégré dans un écrit plus vaste. Voir l'exkurs consacré à cette question chez BECKER J., *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 11-21* (ÖTK 4/2), Gütersloh, Mohn / Würzburg, Echter V., 1991³ (1981), p. 523-529.

¹⁶⁶ REDALIE Y., *op. cit.*, p. 102, s'appuyant sur WOLTER M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, p. 236. Wolter met l'accent sur la dimension de la continuité par rapport à la tradition fondatrice. Le danger principal qu'affronteraient les auteurs anonymes des testaments serait la menace de rupture; dans le cas des Pastorales, on se situerait typiquement à l'époque-charnière de générations post-apostoliques faisant l'expérience d'une tension par rapport au passé – défini *a posteriori* comme apostolique. L'apparition de faux-docteurs ne ferait que révéler cette tension. Il me semble pourtant que la littérature juive de genre testamentaire témoigne d'une crise interne entre deux manières diamétralement opposées d'assumer l'identité juive: adaptation à la pensée hellénistique ambiante d'un côté, vive réaction face à de telles «apostasies» de l'autre (tel est le point de vue des auteurs des Testaments). L'étude de la question des adversaires (cf. ch. 3, p. 67 s) m'incite à penser que c'est également des

de la littérature testamentaire juive. L'auteur fictif envisage sa propre mort (2 Tm 4, 6)¹⁶⁷. Cette situation est l'occasion d'une exhortation à préserver et à transmettre l'enseignement reçu¹⁶⁸, ainsi que d'une mise en garde contre ceux qui s'en détournent, dont le destinataire doit se démarquer¹⁶⁹. Est également typique le regard autobiographique (cf. 2 Tm 4, 7), où la vie exemplaire du testateur devient le modèle vivant de l'enseignement à suivre¹⁷⁰.

Le thème constant de la littérature testamentaire est la conservation et la transmission de la tradition¹⁷¹. En 2 Tm 2, 2, Timothée est appelé à transmettre à d'autres ce qu'il a entendu de Paul. Pour Wolter, il est peu vraisemblable que cela fasse allusion à une transmission lors de l'ordination (cf. ch. 4, 2). Le couple «entendre / transmettre» est typique de la littérature testamentaire. L'accent porte non pas sur la nomination de nouveaux ministres, mais sur la conservation de la tradition. De même, les «témoins» mentionnés seraient ceux de la transmission, selon la pratique usuelle du dépôt (παραθήκη), témoins de l'exactitude de ce que Timothée transmet à son tour. Les «hommes fidèles» qui s'inscrivent dans la chaîne de transmission – et parmi lesquels l'auteur se range sans doute implicitement – ont le même rôle que les fils et les petits-enfants, chargés de conserver la tradition dans les testaments juifs¹⁷².

Comme testament, 2 Tm interprète le présent de la communauté-destinataire par rapport à la déviance constituée par les faux-docteurs et le rattache à l'ancêtre fondateur qu'est Paul. Il apparaît ainsi clairement que ce n'est pas l'identité chrétienne en général, mais l'identité paulinienne qui est perçue comme menacée¹⁷³. Des communautés d'origine paulinienne cherchent à retrouver un lien avec la tradition fondatrice, lien dont l'authenticité est mise en cause par les adversaires.

Ces diverses observations conduisent Wolter à classer 2 Tm comme exhortation testamentaire. Il me semble cependant que cette appellation ne rend pas compte du caractère épistolaire du document¹⁷⁴. Les testaments juifs fournissent un éclairage intéressant sur 2 Tm, et permettent de souligner la présence importante d'éléments testamentaires dans l'épître. Mais le fait qu'il

crise interne, autour d'un héritage, qui motive la rédaction des Pastorales. La notion de testament prend alors tout son sens. L'ironie de la comparaison est à remarquer: alors que, dans la littérature juive, le testament est l'outil privilégié de ceux qui dénoncent l'adaptation au monde ambiant prônée par les hellénisants, c'est au contraire au nom d'une telle adaptation que l'auteur des Pastorales se considère comme le digne héritier de Paul.

¹⁶⁷ Cf. *Test Rub* 1, 3; *Test Neph* 1, 3; *Test Zab* 10, 4.

¹⁶⁸ Cf. *Test Neph* 3, 1-5; *Test Aser* 6, 1-3.

¹⁶⁹ L'ensemble de 2 Tm 3 établit un contraste entre l'attitude de Timothée et celle des adversaires. D'origine apocalyptique, le motif de l'irruption des faux-docteurs décrit en fait, sous forme de prédiction, la situation rencontrée par l'auteur réel de la lettre ou du testament. Cf. *Test Dan* 5, 4-5; *Test Lévi* 14, 6-8.

¹⁷⁰ Les *Testaments des Douze Patriarches* contiennent de larges portions autobiographiques. Cf. *Test Rub* 3, 9 - 4, 5; *Test Jos* 10, 1-2. Sur la figure de Paul, voir plus loin, p. 51 s.

¹⁷¹ Cf. *Test Sim* 7, 3; *Test Dan* 6, 9; *Test Ben* 10, 3 s.

¹⁷² Cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 235: «An die Stelle der Söhne und Kinder sind hier Timotheus und die πιστοὶ ἄνθρωποι getreten, die die Aufgabe der Bewahrung und Vermittlung der Tradition haben und in deren Kreis der Verfasser der Pastoralbriefe zu suchen sein wird.»

¹⁷³ Cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 237: «Sie [les faux-docteurs] bedrohen nach der Darstellung der Pastoralbriefe auch nicht allgemein die christliche, sondern die paulinische Identität (die Irrlehrer bilden den Gegenpol zu Paulus) der Gemeinde, die sich als dezidiert paulinische Gemeinde versteht.»

¹⁷⁴ Wolter parle de «testamentarische Mahnrede» (*op. cit.*, p. 236). On ne peut parler de testament au sens strict, car certains éléments fixes du genre font défaut, en particulier le cadre littéraire (p. 222). La différence principale réside précisément dans le cadre épistolaire (*ibid.*). Il paraît dès lors plus logique de parler de lettre testamentaire. Je trouve étonnant que les critères formels, auxquels Wolter attribue une importance décisive pour 1 Tm et Tt, soient un peu oubliés pour 2 Tm.

s'agisse d'une lettre invite également à la comparaison avec la littérature philosophique hellénistique¹⁷⁵, et plus spécifiquement avec les lettres pseudépigraphes. De nombreux écrits de ce type sont comparables aux Pastorales. Fiore montre que «les lettres socratiques représentent l'effort d'une école pour préserver et promouvoir un enseignement authentique, face à des formes aberrantes¹⁷⁶.» C'est également le cas des Pastorales. L'observation vaut pour les trois épîtres, et donc également pour 2 Timothée. Les caractéristiques formelles de cette dernière se retrouvent dans certains des textes en question: il s'agit de lettres pseudépigraphes, revêtant une dimension testamentaire, de nature parénétiq ue, opposant exemples et contre-modèles¹⁷⁷. Le recours à la pseudépigraphie, au nom du fondateur et de ses disciples historiques, est un moyen de revendiquer la continuité et la légitimité. Pour les philosophes se référant à Socrate, il s'agit de se démarquer du radicalisme cynique, qui se réclame peut-être d'une paternité proche de la leur¹⁷⁸. La force de l'exhortation repose sur l'auteur fictif, mais aussi sur l'exemple du destinataire et sur l'existence de contre-modèles qui incarnent l'erreur aux yeux de ceux qui se considèrent comme les héritiers légitimes. La lettre pseudépigraphique est le signe d'un conflit d'héritage au sein d'une école de pensée, d'un conflit d'interprétation du message fondateur. Cela suggère que les Pastorales voient le jour en raison d'une lutte entre tendances rivales, qui toutes se réclament de l'apôtre¹⁷⁹. L'effet de la pseudépigraphie est d'établir une opposition entre le fondateur et les adversaires de l'auteur réel, qui sont ainsi disqualifiés. Pour un auteur hellénistique, comme semble l'avoir été celui des Pastorales, la dimension testamentaire, loin d'être inconnue, y compris sous forme épistolaire, a pu naturellement s'imposer. Pour prendre position dans la crise que traverse la communauté, l'auteur s'est donc probablement inspiré à la fois du fonds culturel hellénistique dont il est imprégné et de la volumineuse production littéraire juive de nature testamentaire.

La seconde épître à Timothée est une lettre testamentaire pseudépigraphique. Elle recourt à une double pseudonymie, comme 1 Tm et Tt. Mais contrairement à ces dernières, la structure de communication de la lettre est à deux pôles seulement. Quel lien peut-on établir, dans ce cas, entre la communication fictive entre Paul et Timothée, d'une part, et la communication réelle entre l'auteur et ses destinataires de l'autre? En l'absence d'une troisième instance de la communication, l'intérêt se focalise sur le rôle que l'auteur fait jouer à Timothée. A mon sens, le personnage est une figure inclusive. Le texte semble osciller entre divers aspects. La lettre le montre en disciple personnel de Paul, modèle de fidélité à l'apôtre¹⁸⁰. Elle le montre également en successeur de l'apôtre, au sens où il reprend la charge de la prédication¹⁸¹. Mais

¹⁷⁵ Wolter renvoie également aux testaments des philosophes (en particulier à celui d'Epicure), à propos de la notion de dépôt (WOLTER M., *op. cit.*, p. 122).

¹⁷⁶ FIORE B., *The Function of Personal Example*, p. 194: «The Socratic letters (...) represent a school effort to preserve and promote authentic teaching in the face of aberrant forms of it.»

¹⁷⁷ Les lettres socratiques 6 et 27, notamment, contiennent des éléments testamentaires. Ces lettres ne constituent pas des parallèles formels de 2 Timothée. Mais leur existence montre que la dimension testamentaire est également un outil de l'écriture philosophique.

¹⁷⁸ Cf. FIORE B., *op. cit.*, p. 116 s: «The purpose of the collection of letters [les lettres socratiques] is to propose a mild type of Cynicism as a way of life for its audience. As part of this program, the letters also address the traditional opposition between this brand of Cynicism and the more rigidly ascetic type.»

¹⁷⁹ Sur ce point, je m'oppose à Fiore, qui parle d'opposition traditionnelle pour les lettres socratiques (voir n. précédente) et ne discerne pas de polémique réelle dans les Pastorales (cf. ch. 3, p 67 s). Je m'oppose également à Wolter, pour qui les adversaires ne se réclament pas de Paul (cf. ch. 1, p. 18, n. 51). Le fait d'enraciner l'apostolat de Paul dans la révélation tend à défendre une interprétation exclusive de l'apôtre et du salut dont il est le prototype.

¹⁸⁰ Voir ch. 4, p. 104 s, à propos de 2 Tm 1, 6 et de son contexte.

¹⁸¹ Cf. 2 Tm 4, 1-5; sur cette dimension ministérielle de la figure de Timothée, voir plus loin, p. 56. Pour la question de la succession, voir aussi ch. 4, p. 112 s.

en plus, la lettre semble accorder à Timothée le rôle particulier d'exécuteur testamentaire. En effet, 2 Tm 2, 2 fait de lui le garant de la transmission. Il n'est pas directement héritier, mais assure la conservation fidèle du dépôt en faveur des générations futures¹⁸².

Placée au début du corps de la lettre, l'injonction de 2 Tm 2, 2 résume l'objectif de toute l'exhortation¹⁸³. Elle situe Paul et Timothée par rapport aux autres instances de la transmission: les «hommes fidèles» et les «nombreux témoins»¹⁸⁴. De ce fait, elle inclut aussi les destinataires réels. La visée pragmatique du texte est double. Premièrement, il invite les lecteurs à se reconnaître dans les «hommes fidèles». C'est à eux, lecteurs, que le dépôt de Paul est destiné. C'est à eux de prendre la place que la lettre attribue à Timothée: savoir écouter, se montrer fidèles disciples; mais aussi savoir transmettre, se montrer dignes de confiance et capable de prendre en charge la responsabilité de l'enseignement¹⁸⁵. Deuxièmement, le texte a aussi pour effet de prendre ses lecteurs à témoins. Par la lettre testamentaire, les lecteurs sont rendus témoins de l'acte «juridique» du dépôt, et par conséquent du respect de la volonté du testateur, au même titre que les témoins mentionnés. Le texte fait appel au discernement des destinataires, à leur faculté de jugement. Loin de donner tout pouvoir au ministre, le texte s'institue au contraire en instance critique de la prédication. Devenant, par la lecture, contemporains de l'acte de dépôt, les lecteurs prennent la place des témoins et sont institués garants de la fidélité (πίστις) de ceux qui affirment transmettre le message de l'apôtre. Ainsi, les destinataires réels sont à la fois ceux qui reçoivent, qui «écoutent», et ceux qui sont appelés à vérifier la conformité du message contemporain avec celui de Paul, tant comme auditeurs que comme responsables de cette transmission.

Timothée est la figure qui fait le lien entre le temps de l'origine et le temps de la communauté. Les remarques faites ci-dessus indiquent que du point de vue littéraire, il n'est pas possible de définir des destinataires exclusifs (les ministres, ou l'évêque¹⁸⁶). L'analyse montre plutôt que c'est la communauté dans son ensemble qui est concernée, à la fois comme auditrice de la prédication, de l'enseignement, et comme responsable de sa transmission – ce qui inclut évidemment les ministres. Le but de la lettre testamentaire fictive que constitue 2 Timothée est d'établir une lignée, faisant remonter à l'apôtre la tradition défendue par l'auteur, à l'exclusion d'autres tendances. L'exhortation testamentaire vise à ancrer l'auteur et son auditoire implicite dans la fidélité à cette tradition, contre des adversaires perçus comme déviants – le but connexe étant de disqualifier ceux-ci.

¹⁸² La notion déterminante est ici celle de παραθήκη (2 Tm 1, 12.14) proche du terme juridique de παρακαταθήκη lié au droit successoral. 2 Tm utilise également les termes techniques connexes: l'acte du déposant est mentionné par le parfait πεπίστευκα (2 Tm 1, 12) – à ce propos, la comparaison indique clairement que Paul est le déposant et non le dépositaire; cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 117: «Angesichts dieses sprachlichen Befundes spricht alles dafür, daß παραθήκη μου in 2. Tm 1, 12 Paulus als den Eigentümer und Deponenten der Paratheke kennzeichnet (...).»; la responsabilité du dépositaire est désignées par φυλάσσειν (2 Tm 1, 12.14). La notion suppose la présence d'un exécuteur testamentaire (références chez WOLTER M., *op. cit.*, p. 121-123). Cette figure assure la transmission du dépôt à ses destinataires. Dans le cas précis, Timothée a cette fonction de transmettre aux générations futures (c'est-à-dire au présent des lecteurs) un dépôt intangible (cf. 2 Tm 1, 14 et 2, 2).

¹⁸³ Sur la structure de 2 Tm, voir ch. 4, p. 105.

¹⁸⁴ En 2 Tm 2, 2, la préposition διὰ occasionne une difficulté de traduction. Littéralement, il faudrait lire «par l'intermédiaire de nombreux témoins». Mais la lettre insiste par ailleurs sur la proximité entre Paul et Timothée. Le contexte incite à comprendre l'expression comme allusion aux témoins du dépôt (cf. n. 172 et 182), et donc à traduire «en présence de nombreux témoins».

¹⁸⁵ La pratique du dépôt est basée sur la relation de confiance. La racine πιστ- définit les deux parties: le déposant et le destinataire (cf. n. 182). De plus, la même racine désigne aussi la capacité à assumer une charge (cf. 1 Tm 1, 12 pour Paul; voir plus loin, p. 54).

¹⁸⁶ Le représentant le plus récent de cette position est Oberlinner (cf. *Erster Timotheusbrief*, p. XXIII).

1. 1. 3. Deux genres pour une intention

Ce bref parcours de la question des genres littéraires des Pastorales montre que l'auteur a choisi deux formes fictives, la lettre testamentaire et la lettre administrative. La différence de genre ne doit pas être surinterprétée. On retrouve en 1 Timothée et en Tite des traits soulignés en 2 Timothée: des notices s'inscrivent en rappel de la nature testamentaire de l'ensemble¹⁸⁷. Les textes cherchent à enraciner leur lectorat dans une tradition qui revendique l'héritage de l'apôtre Paul. La présence de deux genres différents au sein du corpus des Pastorales trouve une explication dans la visée propre à chacun et dans la complémentarité des deux. Le choix de la lettre testamentaire a pour but d'établir une lignée, d'authentifier la doctrine défendue comme seule héritière légitime de Paul. Sous la forme de la lettre administrative, l'auteur des Pastorales précise en quoi consiste la fidélité à la tradition apostolique dont la lettre testamentaire établit la «généalogie». La parénèse et les instructions, qui constituent l'essentiel du contenu des épîtres de type administratif, visent à inscrire le lecteur dans cette perspective et à dessiner les formes de la fidélité requise¹⁸⁸. Le genre adopté permet à l'auteur de préciser son appel à la fidélité, en le formulant pour les divers lieux et rôles de la communauté. La lettre testamentaire fait de la «saine doctrine» de 1 Tm et de Tt l'enseignement véridique de Paul.

La dimension polémique fait partie de la même stratégie de légitimation. Mais ici, la revendication de l'héritage paulinien se fait par distanciation. Les Pastorales ont pour but connexe de dénoncer des positions adverses, de se tenir à l'écart d'une tradition parallèle jugée déviante. Le recours à la pseudépigraphie et le choix des genres fictifs suggèrent que nos textes voient le jour au cœur d'un débat tendu, dans lequel plusieurs tendances rivales revendiquent la paternité de l'apôtre. Les communautés destinataires semblent écartelées entre des enseignements concurrents. La finalité des Pastorales est dès lors de dresser le portrait du véritable disciple de Paul, et d'établir la nature de la véritable fidélité¹⁸⁹. Je crois que c'est là qu'il faut voir l'explication de la paire constituée par 1 Tm et Tt. L'auteur rédige deux lettres de forme semblable, mais adressées à deux destinataires différents. Il s'efforce ainsi de montrer que l'apôtre tient le même langage pour des personnes, des situations et des régions différentes. Cela contribue à accentuer le caractère normatif des instructions apostoliques¹⁹⁰, et à exclure d'autres types de fidélité. Le dédoublement entre dans ce cadre polémique.

Je me demande par ailleurs si le choix des destinataires, Timothée et Tite, ne peut aussi être expliqué par le contexte polémique. La raison la plus immédiate est qu'il s'agit de proches collaborateurs de Paul. Pourtant, la figure de Tite ne semble pas s'imposer comme la plus

¹⁸⁷ Je parle des éléments formels: cf. 1 Tm 1, 2; Tt 1, 4: γνησίῳ τέκνῳ; 1 Tm 1, 18; 6, 20: παρατίθεμαι – παραθήκη. Dans le contenu, de nombreux points sont présents dans les trois épîtres et confirment leur unité. Je n'entends pas en faire ici la démonstration, que je considère comme acquise.

¹⁸⁸ L'auteur formule son but explicitement à de nombreuses reprises. Il entend équiper le croyant pour toute bonne oeuvre (cf. 1 Tm 1, 5; 2, 10; 4, 12-16; 5, 10; 6, 18; 2 Tm 1, 13; 2, 21.22; 3, 17; Tt 1.16; 2, 7.12.14; 3, 8.14). Pour lui, la fidélité à l'apôtre se manifeste dans un comportement. Pour défendre sa conception, il recourt aux divers instruments de la rhétorique parénétique: codes domestiques, listes de vertus et de vices, exhortation et polémique, exemples personnels positifs et négatifs, etc. Il conforme son discours aux règles de l'argumentation parénétique: cf. DONELSON L. R., *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (voir ch. 1, p. 15-18).

¹⁸⁹ Pour les lettres administratives, Timothée et Tite n'apparaissent pas comme des collaborateurs, mais comme des seconds, des hommes obéissant fidèlement à la volonté de l'apôtre. Dans la lettre testamentaire, Timothée vient après Paul, comme un fils obéissant, un digne héritier. En parlant de disciple, je souligne d'une part la position des destinataires par rapport à Paul, et d'autre part le fait que ceux-ci représentent également le modèle du croyant fidèle à Paul.

¹⁹⁰ WOLTER M., *op. cit.*, p. 202, considère que le doublet vise à accréditer et à rendre contraignant le message. Il renvoie au fait que dans les évangiles et dans les Actes, les disciples sont en général envoyés deux par deux.

marquante. Se pourrait-il que le choix ait été dicté par le fait qu'ils sont l'un et l'autre partie prenante dans les relations entre Paul et l'église de Corinthe (cf. 1 Co 4, 17; 2 Co 12, 18)? L'enquête que j'effectue plus loin me fait penser que les adversaires des Pastorales s'inspirent en particulier de certains passages de 1 et 2 Co¹⁹¹. Il ne serait alors pas sans importance, pour notre auteur, que les destinataires des lettres fictives soient précisément les porte-parole de Paul dans la crise corinthienne. Ils seraient ainsi, encore plus, les garants de la bonne interprétation du message de l'apôtre.

1. 2. Le statut de l'apôtre et du destinataire

L'étude des genres a déjà permis de souligner le rôle littéraire accordé par l'auteur à Paul et à Timothée. Il convient maintenant de relever les titres et expressions qui ont trait à la fonction de l'un et de l'autre, afin de déterminer s'ils ont un statut particulier, et de mettre en lien ce statut avec la problématique des ministères.

1. 2. 1. Le statut unique de Paul

Paul est présenté comme ἀπόστολος dans le formulaire épistolaire (1 Tm 1, 1; 2 Tm 1, 1; Tt 1, 1). De plus, il se voit conféré le triple titre de κήρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος (1 Tm 2, 7; 2 Tm 1, 11). Son ministère est une διακονία (1 Tm 1, 12; 2 Tm 4, 11). Par ailleurs, Paul est l'archétype du croyant (ὑποτύπωσις, 1 Tm 1, 16).

1. 2. 1. 1. L'apostolat

Dès le formulaire épistolaire, les Pastorales se concentrent sur Paul. Il n'y a pas de coexpéditeur. De plus, le titre d'apôtre lui est réservé. Paul est la référence fondatrice des épîtres. Ce statut n'a pas besoin de justification; l'autorité de Paul apparaît comme un préalable non discuté. Pourtant, le fait de l'apostolat est souligné, alors même que la fiction d'une lettre à un proche collaborateur ne l'impose pas. En affirmant d'emblée l'autorité de Paul, l'auteur prépare la notion de tradition apostolique, qui traverse les épîtres, et par laquelle l'unité doit se faire¹⁹².

Le statut n'est pas autoproclamé. Il est l'expression de la volonté de Dieu (1 Tm 1, 1; Tt 1, 3: κατ' ἐπιταγήν; 2 Tm 1, 1: διὰ θελήματος). Paul est choisi par Dieu pour proclamer le message du salut. Le but de l'apostolat, c'est la prédication¹⁹³. C'est ici que réside la visée de l'auteur: l'autorité de l'apôtre est au service de l'énoncé sotériologique fondamental qui domine les épîtres. Ainsi, «la question de la nature et de la vérité de la prédication chrétienne devient la question de la continuité dans l'exercice de la charge confiée à "Paul", et de la

¹⁹¹ Voir ch. 3, p. 70.

¹⁹² Cf. OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 2: «Mit der Betonung des Apostolats ist einerseits der Gedanke der Übereinstimmung mit der apostolischen Tradition verknüpft und andererseits der Gedanke der Einheit der Kirche in der Hinordnung auf und in der Unterordnung unter die apostolische Autorität.»

¹⁹³ Cf. OBERLINNER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 7: «Wenn "Paulus" als der von Gott erwählte Apostel sich vorstellt, dann gehört dazu, daß er auch von der Botschaft spricht, zu deren Verkündigung er als Apostel ausgewählt worden ist, nämlich zur Verkündigung des Lebens in Christus Jesus.» Le lien entre apostolat et révélation apparaît dans les trois ouvertures: 2 Tm 1, 1 précise que Paul est apôtre «selon la promesse de vie qui est en Christ Jésus». 1 Tm 1, 1 le fait de manière indirecte, par les qualificatifs accolés à Dieu (sauveur) et à Jésus-Christ (espérance). L'ouverture de Tt contient une formule de foi plus développée, résumée ensuite comme «message qui m'a été confié selon l'ordre de Dieu notre sauveur» (Tt 1, 3).

fidélité à son évangile¹⁹⁴.» L'autorité de Paul s'enracine dans celle de Dieu et du Christ. Si la formule de 2 Tm 1, 1 (διὰ θελήματος) correspond au langage de l'apôtre (cf. 1 Co 1, 1; 2 Co 1, 1), le terme choisi en 1 Tm 1, 1 et Tt 1, 3 (κατ' ἐπιταγήν) confère une dimension contraignante à l'ensemble du contenu des deux lettres¹⁹⁵. A propos de 1 Tm, Roloff parle même de «relation causale entre l'ordre contraignant par lequel Dieu a institué l'apostolat, et le caractère contraignant des ordonnances de l'apôtre et de son disciple, dont la lettre traite par la suite¹⁹⁶.» On peut associer à cela la notion de dépôt (παραθήκη: cf. 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 14): l'objet des épîtres pastorales est la conservation et la transmission de ce que Paul laisse à ses disciples; non pas parce cela provient de lui, mais parce qu'il en a été chargé par Dieu.

L'apostolat est aussi mentionné dans le triple titre accordé à Paul: héraut, apôtre et docteur (1 Tm 2, 7; 2 Tm 1, 11). Chacune de ces trois notions évoque une dimension particulière, mais il faut d'abord les comprendre comme un tout. La triade souligne l'autorité unique de l'apôtre, seul proclamateur de l'évangile dans les Pastorales. L'apostolat de Paul fait pour ainsi dire partie de la révélation¹⁹⁷. La révélation passe par Paul. Dans les deux passages, en effet, la triade se trouve dans une subordonnée dépendant de μαρτύριον (1 Tm 2, 7) ou de εὐαγγέλιον (2 Tm 1, 11). Paul est au service de la manifestation divine de salut. La formule est du reste au passif (ἐτέθη ἐγώ). L'apôtre ne s'est pas institué lui-même. Il a été choisi, placé dans ce rôle de proclamateur de la révélation. «Le Paul des Pastorales parle du fait qu'il a été institué; cela souligne à la fois le caractère absolu de l'engagement par Dieu et l'autorité transmise à l'apôtre¹⁹⁸.»

Le titre ἀπόστολος exprime le caractère unique du ministère de Paul. Pour l'auteur et pour ses lecteurs, l'apostolat de Paul fait partie des données historiques. Mais il est plus que cela. «L'installation de Paul dans son ministère se distingue de celle de tous les ministres ultérieurs non seulement par son antécédence, mais par sa nature même: aucun ministre de l'ère post-paulinienne n'est installé dans son ministère selon le "paradigme" du destin de Paul. En effet, seul le ministère de Paul est directement institué par l'oeuvre de salut du Christ, et seul ce ministère a une fonction normative. Pour cette raison, l'installation de Paul dans son ministère n'est pas "une" installation parmi d'autres, mais constitue véritablement "l'investiture et l'affermissement uniques" de l'apôtre¹⁹⁹.»

¹⁹⁴ OBERLINNER L., *Titusbrief*, p. 11: «Die Frage nach der Identität und der Wahrheit der christlicher Verkündigung wird so zu einer Frage nach der Kontinuität in der Erfüllung des dem "Paulus" gegebenen Auftrags und der Treue zu seinem Evangelium.»

¹⁹⁵ DIBELIUS M., *ad loc.*, renvoie à la manière dont Paul lui-même comprend son apostolat (cf. 1 Co 9, 16). Avec Wolter, je considère que le terme ἐπιταγή ne s'explique pas par l'effort de vraisemblance pseudépigraphie, mais en fonction du genre littéraire choisi par l'auteur. Ce terme désigne un commandement, et sanctionne le caractère contraignant des épîtres (cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 150 s).

¹⁹⁶ ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 56: «Es soll deutlich werden, daß zwischen der verbindlichen Anordnung, mit der Gott den Apostolat einsetzte, und dem verbindlichen Anordnen des Apostels bzw. Apostelschülers (...), von dem der Brief im folgenden handelt (1 Tm 1, 5.18; 2, 1; cf. Tt 2, 15), ein kausaler Zusammenhang besteht.»

¹⁹⁷ Voir aussi 1 Tm 1, 11; 2 Tm 2, 8; Tt 1, 3.

¹⁹⁸ OBERLINNER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 44: «Der Paulus der Past spricht davon, daß er "eingesetzt" worden ist; das unterstreicht sowohl die Unbedingtheit der Indienstnahme durch Gott als auch die dem Apostel übertragene Autorität.»

¹⁹⁹ Cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 62: «Darüber hinaus unterscheidet sich aufgrund ihrer Priorität die paulinische nicht nur zeitlich, sondern kategorisch von allen späteren Amtseinsetzungen: Kein einziger der nachpaulinischen Amtsträger wird nach dem "Paradigma" des paulinischen Geschicks in sein Amt eingesetzt, denn nur das paulinische 'Amt' ist durch Christi Heilshandeln direkt konstituiert und nur dieses hat normative Funktion. Und deswegen ist die paulinische Amtseinsetzung auch nicht "eine" unter anderen, sondern die "einmalige Beauftragung und Stärkung" des Apostels schlechthin.» Wolter s'oppose ici à Trummer, dont ils reprend les

Les deux autres titres visent à renforcer la place unique de Paul. Il s'agit d'ancrer dans la révélation elle-même le point de vue défendu par les épîtres. Κῆρυξ met l'accent sur le fait que Paul transmet un message, qu'il est chargé d'une communication qu'il n'a pas formulée lui-même²⁰⁰. L'accent porte sur la proclamation, sur la prédication. Les Pastorales insistent sur le fait que c'est à Paul que l'évangile a été confié, que c'est par lui qu'il parvient aux croyants. Là où il est question de l'évangile, il est question de Paul, et vice-versa. Il n'y a pas d'autre évangile que celui dont Paul est chargé.

Le dernier titre, διδάσκαλος, fait de Paul «le docteur par excellence, parce qu'il a transmis l'évangile à l'église sous la forme de l'enseignement conservant durablement, pour elle, une valeur contraignante²⁰¹.» Cet enseignement représente la volonté divine pour les hommes. 1 Tm 2, 7 précise: docteur des nations. Ce dernier titre est mis en évidence par l'affirmation solennelle qui l'encadre (invocation de la vérité). Il entre dans la visée du passage (1 Tm 2, 1-7), qui est d'insister sur la responsabilité universelle des croyants, ancrée dans la volonté divine de salut pour tous les hommes. Paul est celui qui apporte aux nations la nouvelle du salut offert à tous. Les Pastorales parlent de la διδασκαλία de Dieu (cf. Tt 2, 10). En conférant à Paul le titre de didascale, de docteur, l'auteur établit une équivalence avec le titre traditionnel d'apôtre. Les Pastorales revendiquent l'autorité apostolique pour l'enseignement dont elles se considèrent comme les dépositaires. Διδάσκαλος comporte en outre, de toute évidence, une dimension polémique: l'activité des adversaires est décrite comme un enseignement concurrent, dont il s'agit de se démarquer²⁰².

1. 2. 1. 2. Le ministère de Paul (διακονία)

Le ministère de Paul est désigné par διακονία (1 Tm 1, 12; 2 Tm 4, 11). Dans la mesure où ce terme désigne le statut de Paul, il faut le traduire par «ministère» plutôt que par «service»²⁰³.

La première occurrence se situe dans l'action de grâces de 1 Tm 1, 12-17²⁰⁴. Ce passage commence par mettre en place le statut particulier de Paul, qui est choisi par le Christ pour le ministère²⁰⁵. Même si l'apostolat n'est pas nommé expressément, c'est bien lui qui est visé. Le passage précédent se conclut (v. 11) sur le rappel de l'évangile qui a été confié à Paul. La

termes (cités entre guillemets; cf. TRUMMER P., *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, p. 120; italique chez Wolter).

²⁰⁰ DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe* (1931²), p. 27, signale que le titre de κῆρυξ est utilisé dans les associations: «Im griechischen Vereinswesen kommt κῆρυξ als Bezeichnung eines Funktionärs vor, der wenigstens an manchen Orten die Aufgabe hat, die beschlossenen Ehren zu verkünden.» Mais il n'est pas nécessaire de chercher une origine particulière au titre, dans la mesure où c'est un message à communiquer qui est confié à l'apôtre. Le terme κῆρυξ s'impose dans son sens premier (cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 124).

²⁰¹ ROLOFF J., *ibid.*: «Er ist der Lehrer schlechthin, weil er der Kirche das Evangelium in der Gestalt der für sie bleibend verbindlichen Lehre übergeben hat.»

²⁰² Cf. 1 Tm 1, 3; 6, 3; etc: ἐπεροδιδασκαλεῖν; voir ch. 3, p. 68-72.

²⁰³ Avec Spicq et Segond; contre la TOB.

²⁰⁴ Ce passage constitue l'auto-présentation de l'apôtre pour l'ensemble des Pastorales (cf. p. ex. WOLTER M., *op. cit.*, p. 21 s).

²⁰⁵ La relation grammaticale entre le participe ἐνδυναμοῦντι et la subordonnée en ὅτι du v. 12 doit être précisée: la combinaison verbe d'action de grâce + participe au datif + ὅτι est courante. La subordonnée se rattache alors au participe, et a valeur explicative. Cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 31: «der pastorale Paulus dankt den Herrn für seine "Stärkung", und diese besteht darin, daß der Herr ihn für πίστος erachtet und in die διακονία eingesetzt hat.» L'originalité des Pastorales est ici de conjuguer deux dimensions divergentes, l'une de nature pneumatique, ἐνδυναμοῦντι, et l'autre spécifiant la capacité d'un candidat à remplir une fonction, πίστος (*ibid.*).

racine πιστ- apparaît dans les deux phrases: v. 11: ὁ ἐπιστεύθη ἐγώ, v. 12: πιστόν με ἠγήσατο. Le lien s'impose entre les deux. De plus, l'investiture est désignée par le même verbe qu'en 2, 7: θέμενος / ἐτέθη. Pour Roloff, «διακονία n'est pas un terme désignant un ministère précis, mais un concept générique englobant les services spécifiques mis en place dans l'église selon la volonté de Dieu²⁰⁶.» Le terme prend racine dans la dimension de service établie par le Christ. Toutefois, il faut souligner qu'ici, «διακονία ne suggère pas seulement une mission générale, mais que cela désigne la vocation particulière à l'apostolat²⁰⁷.» Le service de Paul est d'être le proclamateur de la grâce dont il est le premier bénéficiaire. Instrument privilégié de la révélation, Paul prêche la grâce et la personnifie. L'apôtre est présenté comme le type du pécheur sauvé par la grâce surabondante de Dieu. Paul personnifie le destin du croyant (v. 16)²⁰⁸. Sa situation unique fait de lui le lieu d'accès au salut pour les croyants. Il en est pour ainsi dire le garant. Il supporte la souffrance dans la perspective du salut, non seulement du sien, mais aussi de celui des «élus» (2 Tm 2, 10). Avec les Pastorales, le ministère de Paul devient partie intégrante du message chrétien. Dès lors, se détourner de l'apôtre – c'est-à-dire de l'enseignement défendu par les épîtres – revient à se couper du salut.

La deuxième occurrence de διακονία, située dans des notices personnelles fictives (2 Tm 4, 11), n'est qu'une rapide allusion. «Paul» rappelle auprès de lui le dénommé Marc, qui lui est «précieux pour le ministère». La nature de l'activité ainsi désignée n'est pas précisée. Mais le contexte permet de vérifier qu'il s'agit bien du ministère de la parole, de la prédication de l'évangile: l'allusion au ministère de Paul suit presque immédiatement la mention de celui de Timothée (2 Tm 4, 5), qui consiste à proclamer l'évangile (v. 2)²⁰⁹. Il apparaît ainsi que la notion de ministère, διακονία, doit être comprise à partir de la proclamation de l'apôtre. «Dans les Pastorales, le "service" est donc clairement défini à partir de Paul; pour "Marc", le "service" en question doit donc aussi être interprété comme charge de prédication, comme pour Paul²¹⁰.»

Le début de l'épître à Tite explicite le but de l'apostolat de Paul: il a pour raison d'être la foi des élus, la connaissance de la vérité, promise par Dieu et révélée dans un message confié à l'apôtre (Tt 1, 1-3)²¹¹. Le ministère de Paul est directement lié à la révélation divine. De ce fait, il a un statut à part. L'apostolat est une fonction limitée dans le temps. Un des aspects des Pastorales est précisément de signaler que ce temps est terminé, que les croyants se situent désormais non plus dans le temps de la révélation, qui appartient au passé, mais dans le temps

²⁰⁶ ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 92: «Διακονία ist nicht Terminus für ein bestimmtes Amt, sondern übergreifende Wesenscharakteristik der nach dem Willen Gottes in der Kirche eingesetzten besonderen Dienste.»

²⁰⁷ OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 36: «Mit διακονία ist aber nicht bloß eine allgemeine Beauftragung gemeint, sondern es ist damit die spezielle Berufung zum Aposteldienst angesprochen.»

²⁰⁸ Le terme ὑποτύπωσις ne doit pas être pris dans le sens de modèle éthique, mais d'archétype. Le destin de Paul pose de manière normative l'accès des croyants au salut. Cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 59: «An Paulus als erstem hat Gott urbildlich und normativ dargestellt, wie der Weg aller Glaubenden zu diesem Heil aussieht, und die Kontinuität zwischen Paulus und den zukünftigen Glaubenden besteht in der Selbigkeit des Handelns Christi.»

²⁰⁹ Sur ce passage, voir ci-dessous, p. 57. Pour διακονία / διάκονος, voir aussi ch. 5, p. 136 s.

²¹⁰ OBERLINNER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 171: «Der "Dienst" ist also in den Past eindeutig von Paulus her definiert; und so ist auch für "Markus" der angesprochene "Dienst" als der von Paulus her bestimmte Auftrag der Verkündigung zu interpretieren.»

²¹¹ Tt 1, 1 comporte en outre le titre de δοῦλος θεοῦ, plusieurs fois revendiqué par Paul lui-même, et connu avant lui de la tradition vétérotestamentaire.

de la fidélité à ce qui a été reçu²¹². Le message de Paul est dès lors un dépôt inaliénable, qui seul détient les clefs du salut. Ce que l'apôtre transmet aux ministres ultérieurs, c'est la charge de la prédication. C'est elle (la prédication) qui revêt désormais l'autorité de Paul. Les divers ministères ne se mesurent pas à l'aune de l'apôtre. C'est par rapport à la norme posée par lui, par rapport à cette tradition apostolique, à cette prédication, à cet enseignement, qu'ils doivent se situer. On va le voir pour la figure des disciples.

1. 2. 2. Le statut des disciples: Timothée et Tite

L'auteur des Pastorales a choisi de formuler ses idées par le biais d'une fiction, l'envoi par Paul de directives à Timothée et à Tite. J'ai déjà indiqué ci-dessus que les genres littéraires adoptés ne permettent pas d'affirmer que les Pastorales sont adressées spécifiquement aux ministres. De qui Timothée et Tite sont-ils les figures? Je plaide pour une compréhension inclusive. Les traits principaux de la parénèse situent le disciple dans son rapport avec la tradition reçue de l'apôtre, à la fois comme auditeur et comme responsable de la transmission. Le destinataire est par certains aspects la figure du croyant. Cela n'exclut pas que par endroits, l'exhortation porte sur la responsabilité ministérielle. Mais on ne voit pas apparaître de modèle ministériel précis incarné par Timothée et Tite. Leur figure est entièrement redevable de la fiction historique²¹³.

1. 2. 2. 1. Effort de légitimation de l'enseignement apostolique

Pour Timothée comme pour Tite, le texte établit d'emblée une filiation: l'un et l'autre sont qualifiés d'enfant véritable, légitime (γνήσιος, 1 Tm 1, 2; Tt 1, 4). La nature de cette filiation est aussi précisée: il en va de la foi commune (1 Tm 1, 2: ἐν πίστει; Tt 1, 4: κατὰ κοινὴν πίστιν). Les lettres mettent ainsi en place leur thème central, celui de l'héritage de Paul, celui de la légitimité de l'enseignement qu'elles défendent dans une situation conflictuelle. L'adjectif γνήσιος insiste en effet sur le caractère légitime de l'enfant et de la paternité²¹⁴. Quant à ἀγαπητός (2 Tm 1, 2), le terme désigne habituellement l'enfant unique²¹⁵: il n'y a pas d'autre légitimité que celle qui passe par Timothée. Autrement dit, il n'y a pas d'autre légitimité, pas d'autre continuité que celle que la lettre testamentaire établit pour l'ensemble des Pastorales.

La légitimation porte sur l'enseignement reçu de Paul, et non sur la personne des ministres²¹⁶.

²¹² Sur l'importance du temps dans les Pastorales, voir REDALIE Y., *Paul après Paul*, ch. 8.

²¹³ L'idée d'un ministère métropolitain figuré par Timothée et Tite a été défendue sous diverses formes durant la première moitié du 20e siècle (notamment par Dix; cf. ch. 1, p. 25 s). Cette hypothèse n'est plus soutenue aujourd'hui. En revanche, Roloff pense que l'image des disciples de l'apôtre est au service de la volonté de l'auteur de promouvoir un modèle épiscopal (cf. ch. 1, p. 30 s). Voir aussi l'opinion d'Oberlinner (ci-dessus, p. 49, n. 186).

²¹⁴ DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe*, ad 1 Tm 1, 2, considère que γνήσιος se réfère soit au rôle de Paul dans la conversion de Timothée, soit à l'amitié qui lie l'auteur et le destinataire fictifs. En fait, le terme souligne bien plus l'aspect de la légitimité, selon le sens habituel du mot (cf. OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 5; ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 58: «Im Lebensraum des Glaubens (...) darf Timotheus als legitimer Sachwalter und Erbe der Sache des Apostels gelten, und umgekehrt ist ihm wie dem Apostel die Verantwortung für diesen Lebensbereich auferlegt.»).

²¹⁵ Il y a assurément une allusion à 1 Co 4, 17, mais cela n'explique pas entièrement le choix des mots. Le fait que l'auteur emploie un autre qualificatif en 1 Tm 1, 2 indique que le genre littéraire joue un rôle: le testament qu'est 2 Tm désigne un «enfant unique» comme héritier.

²¹⁶ La plupart des commentateurs considèrent au contraire que c'est la personne de Timothée, et à travers elle celle du ministre dirigeant la communauté, qui assure la continuité, ce que je conteste (voir ci-dessus, p. 45 et 49, à propos des genres littéraires et en particulier des destinataires).

Cela se vérifie dans les passages concernant directement Timothée et Tite. L'élément de la foi, de la fidélité, de la rectitude de l'enseignement prend une part prépondérante dans les notices évoquant une responsabilité ministérielle. Dans les tâches spécifiques qui leur sont assignées, Timothée et Tite sont sans cesse renvoyés à leur condition de croyant. Ils sont expressément appelés à être le type du croyant ou des belles oeuvres, par leur comportement et par leur enseignement (1 Tm 4, 12; Tt 2, 7)²¹⁷. De ce point de vue, l'enjeu des Pastorales n'est pas d'investir le ministre d'une autorité supplémentaire. Il s'agit plutôt de diriger le regard sur la nécessité et sur le contenu de l'enseignement. Il en va de la transmission d'un dépôt, c'est-à-dire d'une tradition que la fiction présente comme seule légitime²¹⁸.

1. 2. 2. 2. Le ministère de Timothée

La fonction de Timothée est définie à deux reprises comme service, comme ministère. Comme celle de Paul (1 Tm 1, 12; 2 Tm 4, 11), elle est qualifiée de *διακονία* (2 Tm 4, 5). Le destinataire est lui-même appelé une fois *διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ* (1 Tm 4, 6)²¹⁹. Les deux désignations interviennent dans des passages où il est question de la mission spécifique de Timothée.

Après une dénonciation de l'enseignement des déviants (v. 1-5), 1 Tm 4, 6 établit ce qui fait de Timothée un bon ministre. *Διάκονος* est défini par deux participiales. L'adjectif *καλός* et le verbe au futur font d'elles des conditions à remplir. Pour être un bon *διάκονος*, Timothée doit transmettre la saine doctrine (*ταῦτα ὑποτιθέμενος*), et s'en nourrir (*ἐντρέφόμενος*). Le premier participe précise le sens de l'activité ministérielle, centrée sur la prédication et sur l'enseignement (cf. 1 Tm 4, 13). Le second participe porte sur l'attitude du ministre lui-même par rapport à cet enseignement. Dans le cadre de la lettre administrative, ce passage constitue l'interpellation du mandataire, en vue du respect du mandat confié. Il ne s'agit pas de l'institution de la fonction, qui est présumée, mais de l'exhortation à accomplir fidèlement la mission. 1 Tm 4, 6 met en évidence la manière adéquate d'assumer la charge: le ministre qu'est Timothée doit transmettre à ses frères ce qu'il a lui-même reçu, et dont il se nourrit en tant que croyant. Il ne s'agit donc pas d'établir l'autorité de Timothée. Le texte exige au contraire que les ministres se conforment à la doctrine défendue par les Pastorales²²⁰. Le seul critère formulé pour être un bon ministre est la qualité de l'enseignement, sa conformité à la

²¹⁷ Je ne fais ici qu'évoquer ce lien constant entre statut ministériel et condition du croyant. Voir l'analyse opérée au ch. 4, p. 94 s, à propos de 1 Tm 4, 6-16.

²¹⁸ Le destinataire est constamment exhorté à transmettre ce qu'il a reçu de Paul. Cf. 1 Tm 1, 18 s; 4, 6; 6, 20; 2 Tm 1, 14; 2, 2; 3, 14; Tt 1, 5; 2, 1.15; etc.

²¹⁹ La traduction de *διάκονος* en 1 Tm 4, 6 pose un problème. La BJ choisit «serviteur», que je trouve trop vague. La TOB opte pour «diacre». L'avantage de cette traduction est qu'elle indique le rapport avec les diacres de 3, 8-13. Mais le terme diacre est sujet à malentendu. La note l'accompagnant, invitant à comprendre le mot dans le sens général de serviteur, voile la nature ministérielle du titre. La traduction par «ministre» (Spicq, Segond révisée) semble préférable, mais elle ne signale pas que le même terme désigne les diacres. Il n'y a sans doute pas de traduction idéale.

²²⁰ Je m'oppose aux commentateurs qui considèrent que ce passage, qui s'adresse directement à Timothée, insiste d'abord sur le fait de la désignation de Timothée par Paul, et donc sur l'autorité du ministre qu'il représente. Cf. OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 188: «Der Vermittler *dieser* Botschaft, *dieser* Lehre ist exklusiv der vom Apostel Beauftragte. Adressat ist zwar die Gemeinde; sie ist aber angewiesen auf die Vermittlung der für ihren Glauben und ihr Leben wegweisenden Leitlinien durch den Gemeindeleiter.» Je considère cependant que l'effet pragmatique du texte n'est pas d'attirer l'attention sur la personne du ministre, mais sur le message qu'il transmet. Le texte fait appel au sens critique du lecteur (voir plus haut, p. 49 s, à propos de 2 Tm 2, 2), qui est appelé à identifier l'autorité et la légitimité de la saine doctrine. Loin de valider simplement le discours du ministre, le passage contraint ce dernier à se conformer à l'enseignement des Pastorales. Avec cette précision importante, on peut lire 1 Tm 4, 6-16 comme exhortation publique aux ministres (voir ch. 4, p. 94 s).

tradition reçue de l'apôtre. Le texte n'accorde pas de statut particulier au ministre en regard de cette tradition normative. Le ministère s'enracine en elle. Il est à son service²²¹.

L'activité de Timothée est qualifiée de *διακονία* en 2 Tm 4, 5. Le passage (2 Tm 4, 1-5) se présente comme une injonction solennelle de Paul. Timothée y est adjuré devant le juge ultime de se consacrer sans relâche à la prédication et à l'enseignement. Il s'agit d'un élément typiquement testamentaire. La charge confiée à Timothée (v. 1-5) l'est en raison de la mort prochaine de l'apôtre (v. 6-8). Arrivé au terme de sa vie, Paul nomme un successeur. Faut-il en conclure que le ministre de la communauté des Pastorales est le véritable représentant de l'apôtre fondateur? Timothée est effectivement chargé de poursuivre l'oeuvre de Paul. La *διακονία* de Timothée est dans la ligne de celle de Paul (4, 11; cf. 1 Tm 1, 12). Il s'agit de faire «oeuvre d'évangéliste», c'est-à-dire de continuer à proclamer l'évangile reçu de l'apôtre²²². Cependant, le texte n'insiste pas sur l'autorité de celui qui accomplit le ministère. Il a bien plus une dimension parénétique²²³. Le contexte est celui d'une exhortation à la fidélité. 2 Tm 3 établit un contraste entre les déviants et Timothée, débouchant sur une exhortation à demeurer dans la foi reçue (2 Tm 3, 14-17). D'autre part, la fidélité de Paul lui-même, sa persévérance jusqu'à la fin sont mises en exergue (2 Tm 4, 6-8). Le passage lui-même oppose la prédication de Timothée (v. 2 et 5) à l'enseignement déviant (v. 3-4). C'est dans la mesure où il s'en tient à la saine doctrine, dont tant de croyants se détournent, que Timothée fait oeuvre d'évangéliste. Ce qui constitue le véritable ministère, c'est la fidélité à l'enseignement. Timothée incarne bien ici la figure du ministre. Investi de la charge de la prédication et de l'enseignement, il représente le ministre de la communauté des Pastorales. Mais ce ministre est placé devant une instance supérieure: l'enseignement normatif de l'apôtre, le dépôt que les Pastorales défendent. Le ministre des Pastorales ne tire pas son autorité de la fonction qu'il exerce, mais de l'enseignement qu'il transmet. Ici aussi, l'effet du texte est de faire appel au sens critique du lecteur, de le faire juge de la fidélité de la prédication qu'il entend²²⁴.

De ce passage, on retire l'impression que le problème auquel l'auteur est confronté se situe dans les rangs des ministres. Les adversaires comptent déjà de nombreux didascales (2 Tm 4, 3: «ils s'entoureront de quantité de docteurs»; cf. 3, 1-9). Le danger qui menace Timothée comme le ministre qu'il représente en l'occurrence est de dévier dans son enseignement. Dans cette perspective, on peut dire que 2 Tm constitue bien une exhortation adressée aux ministres. Mais le problème n'est pas, comme on le dit souvent, de consolider le bastion de la

²²¹ Au service de la tradition normative de l'apôtre, le ministre est par conséquent au service du Christ, qui a choisi Paul comme proclamateur de l'évangile. La manifestation du Christ est liée au message de l'apôtre. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le titre *διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Voir aussi ch. 5, p. 139.

²²² Le titre d'évangéliste n'apparaît qu'ici (2 Tm 4, 5). Comme il n'est pas repris pour d'autres catégories ministérielles, on doit penser qu'il ne fait pas partie du registre propre de la communauté des Pastorales, mais demeure traditionnel pour désigner l'activité d'enseignement et de prédication. En tous les cas, il s'oppose ici aux *διδάσκαλοι* (2 Tm 4, 3 s), aux maîtres de l'enseignement déviant. De plus, souligne Wolter, dans le cadre littéraire testamentaire, le passage prend la forme d'une transmission de la charge de la prédication de l'évangile de Paul à Timothée (cf. WOLTER M., *op. cit.*, p. 215: «Er [Timothée] soll jetzt diejenigen Aufgaben übernehmen, die bisher Teil des paulinischen Dienstes waren: Die Verkündigung des Wortes (*κήρυξον τὸν λόγον*, 2. Tm 4, 2; vgl. 1. Tm 2, 7; 2. Tm 1, 11; Tt 1, 3) und den Dienst für das Evangelium (*ἔργον εὐαγγελιστοῦ*, 2. Tm 4, 2 [sic!]; vgl. 1. Tm 1, 11; 2. Tm 2, 10f.); auch die Aufforderung, mit Paulus im Dienst des Evangeliums zu leiden (2. Tm 1, 8), gehört in diesem Zusammenhang.» L'oeuvre de Paul est poursuivie par Timothée, et par ceux qui assurent la pérennité du message reçu de Paul et contenu dans les Pastorales. Cf. OBERLINER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 158: «Auffällig ist die etwas umständliche Konstruktion mit *ποίησον*. Mit dieser Formulierung, in welcher nicht die Person, sondern die "Sache", die Aufgabe im Vordergrund steht, soll die Allgemeingültigkeit bzw. die zeitliche Ungebundenheit (also die Gültigkeit einer solchen Anweisung über Generationen hinweg) betont werden.»

²²³ Le fait qu'il s'agisse d'une exhortation est démontré par le simple fait que les v. 2 et 5 ne comptent pas moins de 9 impératifs.

²²⁴ Voir plus haut, p. 49 s, à propos de 2 Tm 2, 2.

saine doctrine que constituerait le ministère. Il s'agit plutôt de renforcer la saine doctrine, celle que défendent les Pastorales, contre le risque de déviance, qui semble important. Le ministre doit sa fidélité à la tradition, au dépôt confié par l'apôtre. Peut-être faut-il alors retourner le point de vue. L'exhortation est si solennelle précisément parce que bon nombre de ceux qui sont investis d'un ministère dans la communauté sont particulièrement sensibles aux sirènes de l'enseignement déviant²²⁵. Dans ce cas, l'ensemble de ce qui concerne les ministères est adressé non seulement aux responsables eux-mêmes, mais aussi à tous: l'intention est d'enjoindre les croyants à respecter les ministres en fonction de leur enseignement, et non au regard de l'autorité attachée à un statut. Les deux textes examinés ci-dessus (1 Tm 4, 6; 2 Tm 4, 5) rattachent l'autorité du message non pas au statut ministériel, mais au dépôt apostolique. C'est à ce dernier que les croyants doivent allégeance, car il est manifestation de la volonté divine de salut. De même, les ministres n'ont d'autorité que celle que leur confère l'enseignement reçu de Paul.

2. Ligne théologique des Pastorales

La discussion du genre littéraire des Pastorales a dégagé l'intention principale qui traverse les lettres: défendre une tradition, et la présenter comme seule héritière légitime de Paul. Il s'agit maintenant de préciser quelles options théologiques sont mises au service de l'intention générale, quelle ligne l'auteur adopte pour contrer ses adversaires et défendre sa propre position. Pour ce faire, j'ai choisi de concentrer mon analyse sur un texte de l'épître à Tite (Tt 2, 11-14), qui enracine la parénèse dans une sorte de déclaration de foi. Ce texte forme, avec 3, 3-7, le pivot de l'épître²²⁶. Il en constitue le fondement théologique. Je mettrai en évidence la manière dont il comprend la notion de grâce de Dieu.

2. 1. Tt 2, 11-14

Est-il légitime de s'appuyer sur le texte de Tt 2, 11-14 pour comprendre la théologie des Pastorales? La question doit être posée, dans la mesure où beaucoup de commentateurs voient dans ce texte un hymne cultuel, ou la juxtaposition lâche d'éléments traditionnels variés. Dans ce cas, le texte ne serait pas représentatif de la pensée propre de l'auteur. Pour mieux établir la place à accorder au passage, il est nécessaire de s'interroger avec précision sur l'origine du langage utilisé, et de déterminer le travail rédactionnel. J'aboutis à la conclusion que ce passage est une construction soignée, que l'on peut attribuer à l'auteur.

(11) Car elle s'est manifestée, la grâce de Dieu porteuse de salut pour tous les hommes; (12) elle nous éduque, afin qu'ayant rejeté l'impiété et les désirs mondains, nous vivions dans le temps présent avec modération, justice et piété, (13) dans l'attente de la bienheureuse espérance et de la glorieuse manifestation de notre grand Dieu et sauveur, Jésus-Christ; (14) lui qui s'est donné lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute injustice et de purifier un peuple élu, un peuple plein de zèle pour les belles oeuvres.

Le v. 10b opère la transition entre la parénèse et l'affirmation sotériologique. Le comportement des esclaves chrétiens doit «faire honneur en toute chose à l'enseignement de notre sauveur, Dieu.» Cette transition est formulée en des termes typiques des Pastorales (ἡ

²²⁵ Le seul commentaire, à ma connaissance, qui envisage la possibilité que la déviance se recrute dans les rangs des ministres est celui de Fee: cf. FEE G. D., *1 and 2 Timothy, Titus*, p. 8: «The problem is that *the church is being led astray by some of its own elders.*»

²²⁶ Voir la structure proposée par REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 301 s.

διδασκαλία ἢ τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ), qui reprennent le v. 1. Grâce à l'inclusion créée par la répétition de διδασκαλία (v. 1 et 10), l'ensemble de l'exhortation s'enracine dans la confession de foi des v. 11-14²²⁷. L'articulation (γάρ, v. 11) fait du comportement une manifestation de la foi, articulation renforcée par la double mention de l'attitude croyante en 12 et 14. Les v. 11-14 inscrivent la condition des chrétiens dans une véritable histoire du salut²²⁸. Le passage établit à la fois l'origine de la condition du croyant, la grâce éducatrice, la nature de l'état présent, la vie éthique, et sa finalité, la manifestation du Christ. Ces trois dimensions, passée, présente et future, définissent les croyants comme peuple appartenant au Christ.

Les v. 11-14 constituent une unité syntaxique. L'ensemble de la phrase a pour sujet la grâce de Dieu (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ). L'absence d'articulateurs peut faire apparaître le passage comme une succession d'appositions. S'agit-il donc de formules traditionnelles, que l'auteur réunit? Ce seraient, selon l'analyse des concepts, des éléments de provenances diverses, non formulés *ad hoc*. Telle est par exemple l'opinion de Dibelius²²⁹. A mon sens, la provenance diverse du vocabulaire, voire l'existence de certaines formules, ne suffit pas à démontrer que le passage n'a pas été conçu par l'auteur. Je pense au contraire que la phrase est une construction originale. C'est ce que je vais tenter de montrer ici.

2. 1. 1. Des éléments de provenance variée

Le langage de Tt 2, 11-14 est plutôt rare dans le Nouveau Testament. Le passage a pour sujet ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (v. 11). C'est le seul motif paulinien de ces versets²³⁰. Le concept de la grâce de Dieu est défini par des notions que l'auteur des Pastorales privilégie par ailleurs.

Le verbe ἐπιφαίνειν (v. 11) appartient au registre des Pastorales exclusivement (cf. Tt 3, 4). La notion de manifestation (ἐπιφάνεια, v. 13) est employée plusieurs fois par l'auteur pour désigner la parousie (1 Tm 6, 14; 2 Tm 4, 1) ou la venue du Christ dans le monde (2 Tm 1, 10; 4, 8). Le thème de l'universalité du salut (σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, v. 11) est fortement marqué dans les épîtres (cf. 1 Tm 2, 4.6; 4, 10). La combinaison entre χάρις et

²²⁷ Je passe ici sur les v. 1-10. L'analyse tendrait à montrer que malgré la forme utilisée (code domestique) il s'agit bien d'une parénèse communautaire, et non d'une exhortation individuelle et familiale, même si certains éléments de cet ordre sont présents. Cf. p. ex. WEISER A., «Titus 2 als Gemeindepärnese». Le v. 14 confirme la visée ecclésiale de l'ensemble.

²²⁸ Cette dimension a été vue par Dibelius, suivi par beaucoup d'autres commentateurs. DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe*, 1931², p. 90: «11-14 gibt eine heilsgeschichtliche Begründung nicht nur der Sklavenregel, sondern der ganzen Haustafel.» (je souligne).

²²⁹ Dans un excursus sur le langage sotériologique de Tt 2 et 3, Dibelius souligne qu'une partie du matériau est vétéro-testamentaire, tandis qu'une autre provient de la langue culturelle hellénistique. Il en conclut que l'auteur reprend un matériau déjà constitué. Cf. DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe*, 1931², p. 92: «Die Art, in der die Past die fraglichen Termini [en particulier σωτήρ et ἐπιφάνεια] einführen, macht es von vornherein wahrscheinlich, daß der Autor nichts Neues zu prägen, sondern Geprägtes weiterzugeben sich bewußt ist.» Plus loin: «Die Ausdrücke gehören eben bereits zur Formelsprache und werden verwendet, ohne miteinander in Beziehung gesetzt zu werden. Auch die Beziehung Christi als des μέγας θεός (Tt 2, 13) fällt nicht auf, wenn man annimmt, daß die Formel ὁ μέγας θεός καὶ σωτήρ auf Christus übertragen wurde. Endlich erklärt sich auch die 2, 14; 3, 5 besonders in die Augen fallende Tatsache, daß Gedanken anderer Art und Herkunft mit den hier untersuchten verbunden werden konnten, wenn man voraussetzen darf, daß diese nicht ad hoc formuliert wurden.»

²³⁰ Dibelius montre que le terme χάρις est courant dans le langage culturel gréco-romain, et doit être lu dans ce contexte plutôt que par rapport à Paul. Cf. DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe* (1931²) p. 91: «χάρις in diesem Zusammenhang [avec σωτήριος] läßt weniger an die Gottesgnade, von der Paulus schreibt, denken (...) als an die "Gnaden", deren Offenbarungen in fürstlichen Taten der Herrscherkult verherrlichte.» Cependant, la formule ἡ χάρις τοῦ θεοῦ doit être identifiée comme une expression caractéristique de l'apôtre, et transmise comme telle par l'ensemble de la littérature pseudépigraphique d'influence paulinienne.

σωτήριος est propre à leur auteur.

La grâce divine éduque le croyant (παιδεύειν, v. 12). Ce langage se retrouve en 2 Tm 3, 16 (πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ). Il faut donner au verbe le sens grec d'éduquer, et non celui de châtier. Le verbe ἀρνεῖσθαι est fréquent dans les épîtres²³¹. Les désirs (ἐπιθυμῖαι) doivent être rejetés (2 Tm 2, 22; cf. 1 Tm 6, 9; 2 Tm 3, 6; 4, 3; Tt 3, 3). La soumission aux désirs est une caractéristique des pécheurs, mais aussi des déviants. Il en va de même de l'impiété (ἀσέβεια; cf. 1 Tm 1, 9; 2 Tm 2, 16). Le concept de piété (εὐσέβεια) est central dans les Pastorales. Il a pratiquement le sens de foi (1 Tm 3, 16; 2 Tm 3, 5; Tt 1, 1; etc.). La racine σωφρον- est également fréquente dans nos épîtres (1 Tm 2, 9; 2 Tm 1, 7; Tt 2, 4; etc.). Enfin, la formule ἐν τῷ νῦν αἰῶνι est propre aux Pastorales (cf. 1 Tm 6, 17; 2 Tm 4, 10).

Au v. 13, l'attente est désignée par le verbe προσδέχεσθαι, qui apparaît dans les Actes (une fois) et dans les Evangiles. En revanche, l'adjonction de l'épithète μακάριος à ἐλπίς est propre à ce passage. Le même épithète est utilisé pour Dieu en 1 Tm 1, 11; 6, 15. Un tel usage est sans équivalent dans le NT. De même, ἐπιφάνεια est absent des autres écrits néotestamentaires (sauf 2 Th 2, 8). Le motif de la grandeur de Dieu est connu (cf. Lc 9, 43; 2 P 1, 16); de même, He 13, 20 s parle du grand pasteur, Jésus-Christ. Mais l'association de l'adjectif μέγας avec θεός est unique (ce titre est accordé à Artémis en Ac 19, 27), comme est unique l'usage de cet épithète pour désigner le Christ.

La formule du début du v. 14 (ὅς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν) rappelle la parole de Mc 10, 45 b par. (δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντι πολλῶν; cf. 1 Tm 2, 6: ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων). Elle peut avoir un enracinement dans l'institution de la Cène (cf. notamment ὑπὲρ + pronom personnel). L'association de ἀνομία et de λυτρόομαι est particulière à Tite (elle peut être inspirée de Ps 129, 8 LXX). L'idée de la purification d'un peuple élu est une réminiscence scripturaire. Περιούσιος est unique dans le NT, mais provient de la LXX (Ex 19, 5; 23, 22 LXX; Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18). Ces références vétérotestamentaires décrivent l'oeuvre de Dieu en faveur du peuple d'Israël. Ici, le texte désigne l'oeuvre du Christ en faveur de la communauté chrétienne. Enfin, le dernier élément exprime un thème cher aux Pastorales, les belles oeuvres (καλὰ ἔργα; cf. 1 Tm 3, 1; 5, 10; Tt 2, 7; 3, 8.14).

Quel est l'arrière-plan culturel et religieux du langage et de la pensée de ce passage? Certains éléments proviennent du culte impérial; d'autres de la culture hellénistique, en particulier du langage éthique, déjà repris par le judaïsme hellénistique; certains, enfin, d'un langage traditionnel chrétien, formé à partir de la réinterprétation de notions vétéro-testamentaires.

Le langage cultuel gréco-romain imprègne l'affirmation christologique. Les Pastorales désignent Dieu comme sauveur (σωτήρ; Tt 2, 10); sa grâce est porteuse de salut pour tous les hommes (v. 11). Le titre σωτήρ est aussi appliqué au Christ (v. 13). La venue du Christ est décrite dans le langage de l'épiphanie (ἐπιφάνεια; v. 11.13)²³². Ces concepts proviennent du langage cultuel grec. Ils sont traditionnels, et sont revalorisés par la montée du culte impérial²³³. En particulier, la formule du v. 13 (θεός καὶ σωτήρ) est largement attestée à

²³¹ Habituellement, il concerne le reniement de la foi (par les faux docteurs: 1 Tm 5, 8; 2 Tm 3, 5; Tt 1, 16), ou du Christ (par les croyants: 2 Tm 2, 12; cf. Mc 14, 68; etc.). C'est le seul endroit où il est employé pour le rejet de l'impiété et des désirs. La TOB et la BJ traduisent par renoncer, qui n'est pas assez fort à mon sens.

²³² Le qualificatif μακάριος (v. 13) doit être attribué à ce même registre.

²³³ Cf. DIBELIUS M., *op. cit.* (1931²), p. 60-65 et 91-93 (excursus). Dibelius (p. 91 s) note que le langage lié au culte du souverain (*Herrscherkult*) apparaît déjà dans le judaïsme hellénistique. Il me semble cependant que l'explication principale, pour les Pastorales, doit être cherchée dans la montée du culte impérial. L'auteur et sa

l'époque des Pastorales²³⁴. Ici, elle désigne le Christ²³⁵. L'adjonction du pronom personnel ἡμῶν fait de cette formule une déclaration de foi dont l'intention est de définir l'existence croyante, placée sous le règne du Christ et dans l'attente de sa manifestation glorieuse: le v. 13 exprime l'identité de la communauté des Pastorales dans la perspective eschatologique qui lui est propre (προσδεχόμενοι).

Le passage est aussi tributaire du langage éthique grec. La formule du v. 12 (σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς) est une évocation des vertus cardinales. Le canon traditionnel des vertus en comprend quatre, dont deux seulement sont ici mentionnées (la modération et la justice; manquent le courage et la réflexion²³⁶). Cependant, dans les parallèles antiques, la piété remplace souvent une des autres vertus²³⁷. De plus, le fait que Tt 2, 12 n'en mentionne que trois n'est ni exceptionnel ni décisif²³⁸: le but d'une telle liste est de désigner la vertu en tant que telle, qui se manifeste concrètement dans les trois ou quatre qualités mentionnées explicitement²³⁹. Ce canon des vertus cardinales exprime l'idéal de l'homme accompli. Il est aussi présent dans le judaïsme hellénistique, particulièrement chez Philon²⁴⁰. La présence des vertus grecques dans notre passage doit être comprise dans le cadre de la notion d'éducation, également reprise par Philon: cette éducation a pour objet la vie vertueuse²⁴¹. Elle est de plus un instrument de libération. Dieu délivre l'être humain en l'éduquant. Les Pastorales s'incrivent ainsi dans une ligne provenant de l'enseignement moral antique et passant par le

communauté sont en contact direct avec cette pratique religieuse (cf. *ibid.*, p. 63). Il n'est pas nécessaire de postuler une médiation judéo-hellénistique pour expliquer l'apparition de ce langage dans les Pastorales.

²³⁴ Cf. PLUTARQUE, *Vies. Dion*, 46, 1; *Camille*, 10; parfois avec «père» en plus de «Dieu et sauveur».

²³⁵ Pour une évaluation des diverses possibilités de structuration grammaticale de ce passage, cf. HARRIS M. J., «Titus 2:13 and the Deity of Christ». La question est de savoir si la formule «grand Dieu et sauveur» désigne une seule personne, le Christ, ou si «grand Dieu» désigne le Père et «sauveur» le Christ. Les arguments principaux pour une formule désignant uniquement le Christ sont les suivants: – l'absence d'article devant «sauveur» et la relative qui suit et qui désigne une seule personne font voir la formule comme un tout; – la formule est attestée par ailleurs; – dans les Pastorales, la notion d'épiphanie, qui introduit la formule, concerne le Christ. Des considérations théologiques motivent la distinction en deux parties (cf. OBERLINNER L., *Titusbrief*, p. 136 s, représentant le plus récent de cette interprétation): – la désignation du Christ comme grand Dieu serait unique dans le NT; – dans la théologie des Pastorales, la manifestation finale du Christ achèvera l'oeuvre de salut de Dieu. A mon sens, les obstacles théologiques à la lecture première de la formule peuvent être levés: – la désignation «grand Dieu» n'est pas plus utilisée pour Dieu que pour le Christ dans le NT; l'objection est donc de peu de poids. L'accent ne porte pas sur le seul terme «Dieu», mais sur la formule entière; il ne faut pas lire la formule dans la perspective des débats ultérieurs sur la divinité du Christ. – L'idée d'une manifestation de la gloire de Dieu lui-même est tout aussi problématique. Pour les Pastorales, Dieu est «invisible» (1 Tm 1, 17); il «habite une lumière inaccessible que nul homme n'a vu ni ne peut voir.» (1 Tm 6, 16) L'auteur entend bien désigner le Christ.

²³⁶ Voir DIOGENE LAËRCE, 3, 80.

²³⁷ Voir p. ex. ESCHYLE, *Les Sept contre Thèbes*, 610.

²³⁸ Cf. SENEQUE, *Ep.*, 59, 16; PLATON, *Ménon*, 78 d.

²³⁹ Cf. PLUTARQUE, *De stoicorum repugnantiis*, 7, 1034 c.

²⁴⁰ PHILON, *De Sob.*, 40, nomme les trois vertus que l'on retrouve dans en Tt 2, 12; dans *Quod Deterius*, 72, Philon nomme quatre vertus, puis trois vices, qui constituent le contraire des trois vertus citées en Tt. Cf. MOTT S. C., «Greek Ethics and Christian Conversion. The Philonic Background of Titus 2, 10-14 and 3, 3-7», p. 28: «Tt. 2, 12, then, both in its presence of εὐσεβεία and in the threemembered form can be considered a type of the canon of the cardinal virtues according to evidence in pagan writings and also amply in the Greek philosophical writings of Judaism, particularly Philo.» L'article de Mott comporte de nombreuses références pour les termes en question. L'ampleur des rapprochements l'incite à voir une dépendance directe des Pastorales par rapport à Philon. Pour ma part, je me contente de constater que le langage utilisé par les épîtres a passé par le judaïsme hellénistique. Les concepts hellénistiques que l'on retrouve dans les Pastorales apparaissent dans d'autres sources d'origine juive, en particulier dans des prédications pseudo-philoniennes (voir ci-dessous, p. 62-63).

²⁴¹ Il faut comprendre dans le même cadre la mention, au début du v. 12, de l'impiété et des désirs mondains, qui constituent l'antithèse de l'idéal éthico-philosophique de la vertu.

judaïsme hellénistique. Il ne s'agit pas d'un emprunt de circonstance. Pour l'auteur des Pastorales, le langage de l'éducation constitue véritablement le cadre de compréhension de l'existence croyante. L'effet de la grâce est d'éduquer à la vie vertueuse²⁴².

La proximité entre le judaïsme hellénistique et les Pastorales est largement reconnue. En complément, il me paraît utile de mentionner un texte peu étudié, une prédication judéo-hellénistique anonyme sur le récit de Jonas (*De Jona*), attribuée à Philon, peut-être contemporaine des Pastorales²⁴³. Le texte grec en est perdu, mais selon Folker Siegert, la traduction arménienne, assez littérale, permet souvent de reconstituer le mot ou la phrase d'origine. Il est frappant de remarquer que cette prédication comprend la plupart des thèmes théologiques présents en Tite et dans les Pastorales. Le thème central en est la philanthropie de Dieu. Pour le prédicateur, le texte biblique de Jonas souligne l'amour de Dieu pour les hommes. La prédication retranscrit cette interprétation (cf. *De Jona* 219). L'orateur appelle Dieu presque systématiquement l'ami des hommes (*De Jona* 8; etc.). En Tite, la philanthropie de Dieu constitue l'objet de la révélation (cf. Tt 3, 4). Le registre du salut est très présent (cf. *De Jona* 9; etc.). Le retour de Jonas, après son séjour dans le monstre marin, est vu comme une nouvelle naissance (*De Jona* 99; cf. Tt 3, 5). Dans la prédication, la figure de Jonas porte du reste des traits christiques. Cependant, le prophète ne devient pas instrument de salut, mais exemple s'inscrivant dans la lignée des témoins de l'histoire scripturaire (*De Jona* 86.91 s). Il y prend place à la fois comme bénéficiaire du salut divin et comme type de l'éducation divine. En effet, l'action de Dieu est comprise comme éducation du prophète (*De Jona* 9) et des Ninivites. Plus tard, l'action de grâces de ces derniers exprime la reconnaissance pour le salut obtenu comme passage de la mort la vie. De plus, ce salut est une part de la grâce divine (*De Jona* 153 s). De même, Jonas est présenté comme le type de l'homme sauvé, après avoir fait l'expérience que sa propre volonté de salut aboutissait à l'échec (*De Jona* 60; cf. Tt 3, 5).

Deux éléments principaux de Tite sont absents de la prédication judéo-hellénistique sur Jonas. Premièrement, la dimension eschatologique, la manifestation de la gloire de Dieu ou du Messie, n'y trouve aucune place. Il y est question de la connaissance naturelle de Dieu, le créateur, et de ses bienfaits (*De Jona* 135)²⁴⁴. La dimension eschatologique reste marquée dans les Pastorales, et constitue un héritage – certes largement réinterprété – du christianisme primitif. Deuxièmement, le langage culturel hellénistique est soigneusement évité par le prédicateur pour décrire son «héros». Si la figure de Jonas s'y prête peu, le fait est frappant dans une seconde prédication de provenance identique, consacrée au personnage de Samson (*De Sampson*)²⁴⁵. Dans celle-ci, l'auteur raconte avec force détails l'annonce de la naissance faite aux parents de Samson (Jg 13), l'épisode du lion (Jg 14, 5-9), et s'efforce ensuite de démontrer la justice et la modération de Samson dans l'épisode de l'énigme et du massacre qui s'en suit (Jg 14, 10-20). Divers éléments suggèrent que le prédicateur s'inspire des narrations populaires de l'époque, notamment des récits consacrés à Héraclès²⁴⁶. L'auteur prend un soin

²⁴² Cette influence de l'enseignement moral hellénistique apparaît également en 1 Tm 4, 6-16 (cf. ch. 4, p. 98 s).

²⁴³ Cf. SIEGERT F., *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps. Philon, «Über Jona», «Über Simson» und «Über die Gottesbezeichnung «wohltätig verzehrendes Feuer»*», t. 1: *Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen* (WUNT 20), Tübingen, Mohr, 1980; t. 2: *Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik* (WUNT 61), Tübingen, Mohr, 1992; en français: PSEUDO-PHILON, *Prédications synagogales* (SC 435), éd. SIEGERT F. / DE ROULET J., Paris, Cerf, 1999. A ma connaissance, Wolter est le seul auteur à mentionner ces textes comme parallèles pour les Pastorales.

²⁴⁴ SIEGERT F., *op. cit.*, t. 2, p. 44.51, signale que le mouvement apocalyptique juif ne trouve guère d'écho chez les auteurs judéo-hellénistiques.

²⁴⁵ Cf. n. 243.

²⁴⁶ Cf. SIEGERT F., *op. cit.*, t. 2, excursus p. 269-271. Le combat de Samson contre le lion rappelle celui d'Héraclès.

particulier à définir les éléments surnaturels liés à la personne de Samson, pour montrer leur provenance divine, et ne pas les attribuer au héros (cf. *De Sampson* 19 s). Pour désigner un homme, le langage cultuel hellénistique, dont une des origines se trouve précisément être le culte des héros, demeure inconciliable avec la pensée juive, même hellénisée²⁴⁷.

À côté des influences gréco-romaines et judéo-hellénistiques, on constate en Tt 2, 11-14 la présence d'un vocabulaire qui a certainement pris forme dans la tradition chrétienne. Le concept de grâce de Dieu (v. 11) est d'origine paulinienne. Le thème de l'attente eschatologique (v. 13: προσδεχόμενοι; ἐλπίς) également, sans être spécifique à l'apôtre. Tt 2, 14 reprend des éléments d'origine vétéro-testamentaire. Mais il faut souligner que ce verset attribue au Christ une action que les références scripturaires qualifient de divine, et qui concernent le peuple d'Israël: le rachat de toute iniquité et la mise à part d'un peuple. L'auteur des Pastorales ne ressent nullement le besoin de définir ce λαός chrétien par rapport au peuple juif. Le texte se rapporte exclusivement à l'oeuvre de salut du Christ qui constitue la communauté chrétienne. De plus, il faut parler de réminiscences plutôt que de références. Il n'y a pas de citation. Cela suggère que pour l'auteur et pour ses destinataires, les expressions employées font partie du langage traditionnel. Dans la mesure où ce langage véhicule une compréhension sacrificielle de la mort du Christ, il est peut-être lié à la célébration de la Cène.

2. 1. 2. Une composition originale

Tt 2, 11-14 réunit des éléments de provenance diverse. Le v. 12 décrit la vie croyante dans les catégories morales hellénistiques. Le v. 13 réinterprète le thème de la parousie dans le langage cultuel gréco-romain. Le v. 14 exprime l'identité de la communauté chrétienne dans un vocabulaire d'origine vétérotestamentaire. Il s'agit de déterminer le principe unificateur de ces éléments. Le but du texte est de définir l'identité de la communauté chrétienne. Le v. 12 peut faire référence à un enseignement des deux voies (φεῦγε / δίωκε; cf. 1 Tm 6, 11; 2 Tm 2, 22). Mais le passage n'est pas une exhortation. Il représente le fondement de la parénèse de 2, 1-10. Les v. 13-14 contiennent une affirmation christologique. Mais on ne peut qualifier l'ensemble de confession de foi. En effet, l'objectif du passage n'est pas de dire l'identité du Christ, mais celle des croyants.

La phrase n'est pas un simple agglomérat. Elle est une construction soignée. Elle a pour but de définir l'identité des croyants en relation avec le «calendrier sotériologique». La phrase suit une séquence temporelle s'articulant autour du présent (v. 12b: ἐν τῷ νῦν αἰῶνι): [présent (10 b)] – passé (11) – présent (12) – futur (13) – passé (14 a) – présent (14 b). Le passé et l'avenir ne sont pas évoqués pour eux-mêmes, mais par rapport au présent. La manifestation passée de la grâce (v. 11) débouche sur l'apprentissage de la vie présente (v. 12). La perspective de la manifestation future (v. 13) définit aussi le présent (προσδεχόμενοι). La référence à la mort du Christ (v. 14) détermine le présent du peuple des croyants. De ce point de vue, il est faux de dire que les formules sont alignées sans visée unificatrice²⁴⁸.

Le texte utilise constamment à la première personne du pluriel: le verbe de la première subordonnée (ζήσωμεν) est à la 1ère pl., avec deux participes qui lui sont liés (ἀρνησάμενοι, προσδεχόμενοι); le pronom correspondant apparaît quatre fois dans les v. 12-14, et détermine

²⁴⁷ *De Sampson* 3 s établit d'entrée la provenance divine des capacités du héros. En 19 s, le prédicateur en souligne également la faiblesse humaine. Dans *De Jona* 114, le discours de repentance des Ninivites opère très clairement la distinction entre Dieu et le prophète.

²⁴⁸ Contre Dibelius (cf. p. 59, n. 229) et tous ceux qui reprennent son point de vue; avec OBERLINNER L., *Titusbrief*, p. 126.

encore le λαός et les adjectifs qui le définissent. La première personne du pluriel désigne le peuple des croyants²⁴⁹. Le rappel de la manifestation de la grâce a pour but de décrire sa fonction salutaire, qui est d'éduquer les croyants. La perspective de la manifestation glorieuse du Christ définit la condition des croyants comme une attente. L'anamnèse de la mort du Christ sert à affirmer la nature particulière de la communauté. Les événements du salut ne sont pas donnés dans un ordre chronologique, car l'objectif du passage n'est pas d'établir une histoire du salut. Les divers temps de cette histoire sont au service de la définition de la communauté des croyants.

Le langage de ces versets est typique des Pastorales. Le passage réunit dans une visée unique des éléments d'origine diverse. Il a partiellement recours à des formules déjà établies, mais il organise les idées afin de définir la communauté chrétienne. La construction de la phrase obéit avec précision à la fonction que le cadre plus large lui attribue. Elle donne un fondement à la parénèse qui précède. La conclusion me paraît dès lors s'imposer: l'auteur a très probablement composé lui-même le texte.

2. 2. La grâce de Dieu

L'analyse opérée ci-dessus montre que Tt 2, 11-14 offre un bon aperçu de la théologie des Pastorales. Il est utile, pour la suite de ce travail, de mettre en évidence la manière dont la notion de grâce de Dieu est interprétée²⁵⁰. Je me limite volontairement à cette dimension, dans la mesure où mon travail ne porte pas sur la pensée théologique de l'auteur²⁵¹.

Les Pastorales reprennent un ensemble de notions pauliniennes qui sont associées au concept de grâce de Dieu. Le thème de la justification est évoqué peu après notre passage par l'opposition entre les oeuvres humaines et la miséricorde divine (Tt 3, 4; cf. 2 Tm 1, 9), et par l'expression «justifiés par sa grâce» (Tt 3, 7: δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι). La vie chrétienne a son origine dans une initiative de Dieu. Pour le pécheur, «la grâce de notre Seigneur a surabondé» (1 Tm 1, 14: ὑπερεπλέονασεν δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν). Le croyant s'enracine «dans la grâce qui est en Christ Jésus» (2 Tm 2, 1: ἐν τῇ χάριτι τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). En effet, cette grâce est étroitement liée au Christ: avant même qu'elle ait été manifestée, elle nous avait été donnée en lui (2 Tm 1, 9-10; cf. Tt 1, 2-3).

L'auteur associe la notion de manifestation (ἐπιφάνεια, ἐπιφαίνειν) à celle de grâce. La grâce de Dieu s'est manifestée (Tt 2, 11; 3, 4: ἐπεφάνη). Dieu s'est révélé «par la manifestation de notre sauveur Christ Jésus» (2 Tm 1, 10: διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ). Les croyants sont «ceux qui ont aimé sa manifestation» (2 Tm 4, 8: τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ). Le thème de l'épiphanie est aussi utilisé pour désigner le retour glorieux du Christ, la parousie (Tt 2, 13; cf. 1 Tm 6, 14). La manifestation divine détermine le temps dans lequel les croyants vivent. La première épiphanie inaugure un temps qui sera clos par une seconde épiphanie, seconde venue du Christ qui coïncidera avec le jugement.

²⁴⁹ Pour REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 207, la présence de ce «nous» communautaire est un «indice d'un probable emprunt à une source liturgique». Cette supposition ne me convainc pas. On peut aussi penser qu'il est dû à l'auteur. La première du pluriel apparaît déjà en 2, 8. Le passage de l'exhortation au fondement est aussi marqué par un changement de personne en 3, 3: de la troisième du pluriel, on passe à la première (ἡμεν γάρ). Un morceau traditionnel peut être repéré en 3, 5-7. En revanche, les v. 3-4 sont de la main de l'auteur. Le «nous» n'est donc pas réservé aux éléments empruntés à la tradition. Cf. aussi 1 Tm 1, 8; 4, 10; 6, 7; 2 Tm 1, 7; 2, 11.

²⁵⁰ Voir en particulier l'analyse de la notion de χάρισμα, au ch. 4, p. 103 s et 111 s.

²⁵¹ Je me permets de renvoyer aux études récentes de la théologie des Pastorales, en particulier YOUNG F., *The Theology of the Pastoral Epistles*.

La grâce est porteuse de salut pour tous les hommes (Tt 2, 11). En Christ, Dieu manifeste sa bonté. Il est un Dieu ami des hommes (Tt 3, 4: χρηστότης, φιλανθρωπία). Cette grâce divine intervient de deux manières pour communiquer le salut. Premièrement, elle transforme le croyant. Le salut est qualifié de nouvelle naissance, de renouvellement (Tt 3, 5: παλιγγενεσία, ἀνακαίνωσις). Cette transformation de l'être est médiatisée par le baptême (*ibid.*). Elle s'enracine dans l'oeuvre du Christ, dans le don de lui-même qui résume sa venue (Tt 2, 14; 1 Tm 2, 6).

La grâce divine se manifeste deuxièmement comme éducatrice (Tt 2, 12: παιδεύουσα). Elle instruit le croyant, le guide dans l'apprentissage de la piété. La grâce enseigne à vivre dans la vertu, à pratiquer les belles oeuvres (Tt 2, 12.14). L'évangile prend la forme d'un enseignement à mettre en pratique, la saine doctrine, la doctrine de Dieu (Tt 2, 1.10). Le salut n'est pas un état acquis, mais un idéal de vie à mettre en oeuvre. La grâce fait du temps présent le temps de l'éthique.

Les valeurs que l'auteur défend sont proches de l'idéal stoïcien de l'homme accompli. La grâce divine engage le croyant à rejeter les désirs du monde, qui entraînent l'homme vers toutes sortes de dérèglements, et à pratiquer la piété, la maîtrise de soi, la modération, la justice (Tt 2, 13; cf. 1 Tm 4, 7; 6, 11; 2 Tm 2, 22). L'auteur des Pastorales émet une revendication claire, déjà formulée par le judaïsme hellénistique²⁵². Du point de vue de notre auteur, c'est dans la foi chrétienne que l'idéal éthique est pleinement réalisable, en vertu non pas d'une excellence supérieure, mais de la transformation opérée dans le baptême. La grâce divine s'inscrit en l'homme comme un potentiel à développer.

²⁵² Flavius Josèphe s'efforce de démontrer que la sagesse antique trouve son expression parfaite dans la loi divine reçue par le peuple juif.

3. L'opposition: Pastorales et Actes de Paul

1. Les adversaires dans les Pastorales

1. 1. Introduction

Comment définir l'opposition que rencontre l'auteur des Pastorales? Quelle est la place des ministres dans le débat? L'étude des genres littéraires et du statut de l'auteur et des destinataires fictifs a déjà donné quelques indications.

Par leur aspect testamentaire, premièrement, les Pastorales définissent l'héritage authentique de Paul et la véritable fidélité à son égard. Cela suggère plus qu'une simple tension menaçant la continuité entre fondateur et générations ultérieures. Le recours à la pseudépigraphie et aux genres que j'ai décrits signale une crise d'identité profonde, interne au paulinisme²⁵³. L'enracinement du ministère de l'apôtre dans la révélation elle-même, deuxièmement, tend à légitimer une vision de Paul et de son message, une tradition, et à en exclure d'autres par la même occasion²⁵⁴. Troisièmement, la fidélité attendue de Timothée dans sa prédication et dans son enseignement est étroitement liée à une mise en garde. La question se pose de savoir si la déviance ne se recrute pas aussi parmi les ministres²⁵⁵.

Le parcours de la recherche a montré que le problème était perceptible parmi les veuves²⁵⁶. Pour les autres catégories ministérielles, la question n'a pas été posée. On considère en général que le conflit oppose les ministres aux adversaires. Campenhausen parle toutefois d'un conflit éventuel entre ministères institués et charismatiques. Verner suggère qu'une rivalité existe entre la classe dominante et d'autres parties de la communauté pour l'accès aux ministères. Faut-il aller plus loin et envisager, avec Fee, l'hypothèse d'une déviance à l'oeuvre aussi parmi les ministres en place²⁵⁷?

La reconstitution d'un portrait des adversaires à partir des données contenues dans les épîtres n'est pas aisée. La difficulté tient au fait que l'auteur fait usage des artifices de la polémique antique. Les accusations sont générales, stéréotypées. L'objectif n'est pas de décrire et de combattre les thèses soutenues par les adversaires, mais de disqualifier ceux-ci en les dénonçant de façon parfois forfaitaire. Il n'est donc pas simple de discerner une réalité sous la déformation polémique²⁵⁸. La difficulté est augmentée du fait de la pseudépigraphie. Certaines accusations, certains traits attribués aux adversaires peuvent être imputés non pas

²⁵³ Voir ch. 2, p. 50 s.

²⁵⁴ Voir p. 53.

²⁵⁵ Voir p. 57 s.

²⁵⁶ Voir ch. 1, p. 20-23.

²⁵⁷ Voir p. 58.

²⁵⁸ La nature forfaitaire de la condamnation des adversaires dans les Pastorales a été établie notamment par KARRIS R. J., «The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles». Voir aussi MALHERBE A. J., «Medical Imagery in the Pastoral Epistles» (cf. ch. 1, p. 16, n. 42).

au présent de l'auteur, mais au souvenir des adversaires rencontrés par Paul, évoqués par souci de vraisemblance. Ce pourrait être le cas, par exemple, des allusions relevant l'origine juive des opposants²⁵⁹.

Ces considérations préalables doivent être mises en lien avec les acquis de la réflexion sur les genres: l'auteur des Pastorales se trouve bel et bien en situation conflictuelle difficile. On ne peut pas s'appuyer sur le caractère général de la polémique pour soutenir la thèse du *vademecum* (Dibelius²⁶⁰) et encore moins celle d'une utilisation purement rhétorique du contre-exemple (Fiore²⁶¹).

L'étude des données textuelles doit se limiter aux passages polémiques. Certains auteurs cherchent à discerner la position des adversaires au travers des affirmations théologiques positives des Pastorales. Ce procédé me paraît très problématique. Le texte ne permet pas d'établir une relation entre un énoncé formulé dans un passage non polémique et une position défendue par les adversaires²⁶². De même, un argument utilisé dans un passage polémique ne signale pas forcément que les adversaires tiennent un discours opposé. L'argument peut aussi faire appel à une conviction commune à tous.

1. 2. Données textuelles

Deux caractéristiques des adversaires frappent au premier abord: l'origine juive et la tendance gnosticisante.

A mon sens, les allusions à l'origine juive des adversaires (cf. Tt 1, 10.14; etc.) font partie de la fiction pseudépigraphe. Il est notoire que Paul s'est heurté à des judaïsants. En réalité, les Pastorales ne s'attaquent pas à des traits typiques du judéo-christianisme²⁶³. Le développement initial sur le sens de la loi (1 Tm 1, 8-11) ne porte pas sur une compréhension religieuse de la Loi de Moïse et serait sans effet dans un débat avec des partisans d'une stricte observance. Si des prescriptions alimentaires peuvent faire penser au légalisme juif, ce n'est pas le cas du refus du mariage (cf. 1 Tm 4, 3). On a vu que l'auteur pouvait utiliser sans justification une affirmation vététotestamentaire concernant l'élection d'Israël pour désigner la communauté chrétienne²⁶⁴. Cela n'indique pas une dispute sur le thème de l'appartenance au peuple élu. Quant aux recherches (ἐκζητήσεις; cf. 1 Tm 1, 4; etc.), elles peuvent désigner des disputes d'interprétation des Écritures. Mais cette problématique n'est pas propre au judaïsme. L'enjeu principal pourrait être, on le verra, l'interprétation des écrits pauliniens eux-mêmes.

Pour l'aspect gnosticisant des adversaires, j'adopte le point de vue de Jean-Daniel Dubois²⁶⁵:

²⁵⁹ Si l'on ne tient pas compte de ces problèmes, le portrait des opposants est alors celui d'un judéo-christianisme gnosticisant. Cf. encore récemment GOULDER M., «The Pastor's Wolves».

²⁶⁰ Cf. ch. 2, p. 43, n. 150.

²⁶¹ Cf. p. 17, n. 44. Cette thèse se heurte notamment au fait que la polémique n'apparaît pas seulement sous la forme du contre-exemple. Elle est aussi présente sous la forme de la prophétie apocalyptique (1 Tm 4, 1-5; 2 Tm 3, 1-9), dont on a vu qu'elle décrit, dans les testaments juifs, la situation présente de l'auteur pseudépigraphe (cf. ch. 2, p. 47, n. 169).

²⁶² Avec WOLTER M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, p. 261; voir aussi REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 378; ; contre OBERLINNER L., *Die Pastoralbriefe. Titusbrief*, p. 54, n. 6.

²⁶³ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 229.

²⁶⁴ Voir ch. 2, p. 63.

²⁶⁵ Cf. DUBOIS J.-D., «Les Pastorales, la gnose et l'hérésie», dans: *Foi et Vie* 94 (Cahier biblique 34), 1995, p. 41-48. Ici p. 46.

«Aucun des traits du portrait des adversaires ne renvoie spécifiquement à la gnose, même si l'on peut trouver tel ou tel indice dans la diversité des groupes gnostiques connus.» Pour Dubois, les données en question peuvent être situées dans la trajectoire des courants pauliniens, quelque part entre les controverses corinthiennes et la gnose. Dans ce cadre, l'élément principal se trouve en 2 Tm 2, 18. Certains prétendent que la résurrection a déjà eu lieu. Il s'agit apparemment d'une position tenue par les adversaires. Mais on peut aussi penser que cela se réfère à un débat traditionnel au sein du paulinisme, connu par les épîtres aux Corinthiens (cf. 1 Co 15, la controverse sur la résurrection des morts) et par d'autres épîtres deutéro-pauliniennes, qui parlent de la résurrection comme d'un événement réalisé, même s'il n'est pas encore manifeste (cf. Col 2, 12; 3, 1; Ep 2, 6). 2 Tm 2, 18 ne donne donc pas une information précise sur les adversaires. Une compréhension spiritualisante de la résurrection est peut-être en discussion au sein de la communauté. Tt 3, 5.7 articule les notions de nouvelle naissance et d'espérance de la vie éternelle, mais n'a pas un accent polémique. Il est donc difficile de se faire une opinion ferme.

1 Tm se conclut par l'exhortation à «s'écarter des bavardages impies et objections d'une connaissance mensongère» (1 Tm 6, 20). Il n'est pas judicieux de donner un sens trop précis aux termes que le polémiste utilise pour désigner l'enseignement de ceux qui ne sont pas fidèles au dépôt (παραθήκη, *ibid.*) que reçoit Timothée. Les auteurs récents s'accordent à rejeter l'hypothèse de Campenhausen, qui voyait dans les «objections» (ἀντιθέσεις) une allusion à Marcion. En revanche, la «connaissance mensongère» (ψευδωνύμου γνώσεως) est vue par beaucoup comme un indice du caractère gnosticisant des adversaires. A mon sens, il s'agit d'une formule polémique, qui ne dit rien de la position réelle des opposants. Le thème de la connaissance de Dieu est aussi mentionné en Tt 1, 16, mais on ne trouve pas d'argument portant spécifiquement sur ce thème dans les Pastorales.

L'auteur argumente avec la position adverse en ce qui concerne la discipline ascétique (1 Tm 4, 1-5; cf. v. 7). Il met en avant deux points problématiques chez les opposants (v. 3): «interdisant de se marier, [ordonnant] de s'abstenir d'aliments» (κωλύοντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων). L'argumentation porte sur le second point. Sous la forme d'une prophétie, le texte dénonce l'apparition de faux docteurs (v. 1-2). Après avoir mentionné la question du mariage et celle des nourritures (3a), il s'attache à montrer (3b-5) que le rejet de certaines nourritures n'est pas compatible avec la conviction que «tout ce que Dieu a créé est bon» (v. 4: πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν). Rien n'est à rejeter pour celui qui rend grâce au Créateur. Un argument similaire est repris en Tt 1, 15: «tout est pur pour ceux qui sont purs.» D'une manière générale, les Pastorales opposent la piété (εὐσέβεια) à l'ascèse (v. 7)²⁶⁶. Pour l'auteur des épîtres, le rapport au monde révèle la manière dont on définit le salut. La piété décrit une foi qui s'enracine dans l'amour de Dieu pour tous les hommes (1 Tm 2, 1-7). Elle cherche à inscrire la vie croyante dans le monde, et à établir des relations paisibles. La piété revendique pour elle les vertus classiques, et parmi elles la maîtrise de soi (Tt 1, 8) et la chasteté (1 Tm 4, 12). Ces vertus gouvernent la vie présente, dans le sens de la modération, et non du rejet du monde. Le monde est création de Dieu, et comme tel, il ne saurait être rejeté.

La question du mariage n'est pas reprise dans ce passage, mais elle l'est à deux reprises en 1 Tm, dans les passages qui s'adressent indirectement aux femmes (1 Tm 2, 11-15) et aux veuves (1 Tm 5, 3-16). L'auteur s'attaque au célibat. En 1 Tm 2, 11-15, l'argumentation vise d'abord à justifier l'interdiction faite aux femmes d'enseigner (v. 12). La femme doit rester subordonnée à l'homme. L'homme a été créé le premier (v. 13). De plus, c'est la femme qui a transgressé l'interdit (v. 14). L'argument conclusif porte d'abord sur la réparation de cette faute: la femme sera sauvée par la maternité (v. 15). Mais si l'on tient compte du contexte

²⁶⁶ La grâce est une éducation à la piété. Voir ch. 2 (sur Tt 2, 11-14), p. 64 s et ch. 4 (sur 1 Tm 4, 6-16), p. 103 s.

plus large, dans lequel le refus du mariage est un trait caractéristique des adversaires (1 Tm 4, 3), on se rend compte que cette affirmation conteste aussi la légitimité du célibat comme voie de salut pour la femme. 1 Tm 2, 15 ne s'explique pleinement que comme contre-argument à une volonté de salut par l'ascèse sexuelle. On retrouve d'ailleurs la même démarche qu'en 1 Tm 4: l'auteur ne prône pas simplement le salut par la maternité. Il opère un déplacement des valeurs, vers celles qu'il privilégie par ailleurs, la piété et la modération.

En 1 Tm 5, 3-16, l'auteur reconnaît implicitement le succès rencontré, chez les jeunes femmes en particulier, par l'idéal ascétique. De nouveau, il oppose à une volonté de salut par l'ascèse (l'auteur reconnaît la volonté de faire du célibat un service du Christ, mais en souligne le caractère illusoire; cf. v. 11s) une insertion dans le monde traditionnel de la maison et du mariage. Pour l'auteur des Pastorales, la foi ne se manifeste pas dans un rejet spectaculaire des valeurs du monde, mais dans une mise en valeur de la vie quotidienne, dans une piété qui s'inscrit dans les structures traditionnelles. La recherche récente a largement souligné que la problématique des adversaires avait une dimension sociologique, spécialement marquée pour les femmes²⁶⁷.

Dans le débat sur le mariage et sur la condition féminine, l'auteur fait expressément appel à l'autorité de l'apôtre: 1 Tm 2, 12: «*Je ne permets pas* à la femme d'enseigner...»; 1 Tm 5, 14: «*Je veux donc* que les jeunes femmes se marient...». Il est frappant de constater que les deux cas peuvent faire référence à des positions de Paul lui-même sur le célibat (1 Co 7, 8) et sur la prise de parole des femmes (1 Co 11, 5; cf. 14, 34 s). On peut penser que les Pastorales veulent trancher dans un débat où les opposants se réclament non sans raison aussi de Paul.

Un dernier point doit être développé pour comprendre le lien entre la question des ministères et celle des adversaires. Quel type d'activité l'auteur dénonce-t-il? Peut-on dresser le portrait d'un ministère propre aux adversaires? Il convient certes de procéder avec une grande prudence, car le portrait est déformé par la polémique. Les titres et les verbes utilisés par l'auteur pour dépeindre ses adversaires sont dépréciatifs. La recension permet néanmoins de dégager une certaine unité: il s'agit d'un conflit d'enseignement, et donc d'un conflit entre docteurs.

L'ouverture de la première lettre à Timothée place d'emblée le débat sur le terrain de l'enseignement. Timothée doit s'opposer à ceux qui enseignent autre chose (ἐτεροδιδασκαλεῖν, 1 Tm 1, 3). Ceux-ci sont des docteurs de la loi (νομοδιδάσκαλοι, 1 Tm 1, 7), dont le message s'oppose à la saine doctrine (τῆ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται, 1 Tm 1, 10).

Les adversaires sont dénoncés comme trompeurs (ψευδολόγοι, 1 Tm 4, 2), qui se consacrent à des esprits trompeurs et à des doctrines de démons (πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, 1 Tm 4, 1). Nous avons ici la seule mention qui pourrait faire penser à un message d'origine charismatique. Cela s'explique plus simplement dans le contexte immédiat: il s'agit précisément d'une parole de l'esprit (4, 1), qui dénonce la prolifération des faux enseignants dans les temps de la fin²⁶⁸. C'est un *topos* de la littérature apocalyptique, qui ne peut être utilisé comme description des adversaires s'il n'est pas confirmé par d'autres

²⁶⁷ Voir ch. 1, p. 21-23. Sur les veuves, voir aussi ch. 5, p. 169-175.

²⁶⁸ A quoi se réfère cette parole de l'Esprit? Vraisemblablement à un texte. Pour l'auteur des Pastorales, toute écriture est inspirée (θεοπνεύστος, 2 Tm 3, 16). La parole de l'Esprit mentionnée en 1 Tm 4, 1 peut donc être un texte apocalyptique. Peut-être est-ce même une allusion aux petites apocalypses synoptiques.

observations²⁶⁹. Du reste, l'auteur dénonce les enseignements (διδασκαλίας) transmis par ces personnes, et non leurs révélations ou leurs prophéties. La prophétie n'apparaît du reste pas comme un élément problématique: elle est évoquée par ailleurs de manière positive²⁷⁰.

Il faut peut-être inclure dans les adversaires certaines veuves, en particulier certaines jeunes (νεώτεροι [χήραι], 1 Tm 5, 11.14), qui s'activent à «enseigner ce qu'il ne faut pas» (λαλοῦσαι τὰ μὴ δεόντα, 1 Tm 5, 13). 1 Timothée dénonce encore quiconque enseigne autre chose (ἐτεροδιδασκαλεῖν, 1 Tm 6, 3) et cultive recherches et disputes (1 Tm 6, 4; etc.).

Plus brève, l'épître à Tite est aussi moins locale sur les adversaires; mais on retrouve le même registre qu'en 1 Timothée. Tite est exhorté à reprendre «ceux qui s'opposent» (τοὺς ἀντιλέγοντας, Tt 1, 9), «qui enseignent ce qu'il ne faut pas» (διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ, Tt 1, 11). Les adversaires sont qualifiés d'insoumis, vains discoureurs et trompeurs (Tt 1, 10). Ils s'attachent à des mythes judaïques et à des commandements humains (Tt 1, 14), à des recherches (Tt 3, 9). En 1 Timothée et en Tite, on observe un effort rhétorique et polémique visant à disqualifier un enseignement concurrent.

La seconde lettre à Timothée utilise peu de titres pour les adversaires. On y apprend seulement qu'ils sont des opposants, des contradicteurs (οἱ ἀντιδιατιθέμενοι, 2 Tm 2, 25), et que ce sont des docteurs (διδάσκαλοι, 2 Tm 4, 3). En revanche, les verbes sont nombreux. L'auteur dénonce le fait que les adversaires se trompent, se détournent, renient la foi. Leur discours (λόγος, 2 Tm 2, 17) est dispute, recherche, combat, comme en 1 Tm. Ils «s'insinuent dans les maisons» (ἐνδύνοντες ἐν τὰς οἰκίας, 2 Tm 3, 6), et séduisent en particulier des femmes. Ils s'opposent à la vérité (ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ, 2 Tm 3, 8).

La polémique déforme le portrait des adversaires, mais les épîtres ne dissimulent pas tout. Certains termes ne sont pas en eux-mêmes chargés de force péjorative. C'est précisément le cas du registre de l'enseignement. L'auteur des Pastorales est aux prises avec des gens qui revendiquent le même type d'activité que celle qu'il privilégie: ce sont des docteurs, des enseignants; ils défendent une doctrine, un enseignement. Il s'agit d'une concurrence, ils enseignent autre chose, ce qu'il ne faut pas.

Je ne pense pas que le titre d'enseignant soit accaparé par les adversaires²⁷¹. On peut exclure la référence à un ministère d'origine judéo-chrétienne. Le titre de docteur de la loi (cf. 1 Tm 1, 7) n'indique pas un débat sur l'interprétation de la loi juive. La définition de la loi montre que l'auteur ne connaît pas les positions judéo-chrétiennes²⁷². Par ailleurs, je vois mal comment l'auteur pourrait en même temps dévaloriser un titre et l'attribuer à l'apôtre. L'utilisation du titre διδάσκαλος pour Paul indique l'intention des épîtres: il n'y a d'autre enseignement de Paul que celui qui est contenu dans les Pastorales²⁷³. L'héritage de Paul consiste à transmettre

²⁶⁹ Campenhausen s'appuie sur le verbe τυφοῦσθαι pour suggérer une opposition charismatique (cf. ch. 1, p. 13, n. 29). Mais l'hypothèse repose sur un sens premier théorique («s'enfler») qui n'est pas attesté (voir plus loin, ch. 5, p. 131).

²⁷⁰ Cf. 1 Tm 1, 18; 4, 14. Voir ch. 4, p. 100-102.

²⁷¹ ZIMMERMANN A. F., *Die urchristlichen Lehrer*, p. 211, considère que les Pastorales connaissent encore des adversaires judaïsants, qui portent le titre de didascales: «Probleme mit judaisierenden διδάσκαλοι scheinen sich in den urchristlichen Gemeinden über Jahrzehnte hinweg nicht gelöst zu haben.» Les Pastorales réservent donc l'enseignement aux évêques et presbytres, tandis que les autres enseignants sont vus négativement. Cf. aussi SCHÜRMAN H., «... und Lehrer», p. 155: «Das Verschweigen eines rechtgläubigen Lehrerstandes in den Pastoralbriefen erklärt sich aus der Tendenz, die Lehre angesichts eines pervertierten Lehrerstandes, also situationsbedingt, so ausschließlich an Paradosis und Amt zu binden.»

²⁷² Voir ci-dessus, p. 68.

²⁷³ Cf. ch. 2, p. 53.

cet enseignement (cf. 2 Tm 2, 2). Les éléments polémiques que j'ai relevés ci-dessus ne visent pas particulièrement un titre, mais une activité: l'enseignement déviant.

Les Pastorales reflètent un conflit entre deux traditions d'interprétation. Le passage polémique de 2 Tm 3 débouche sur une exhortation à Timothée: il doit demeurer dans ce qu'il a appris, «sachant de la part de qui il l'a appris» (2 Tm 3, 14). Ces versets (2 Tm 3, 14-17) contiennent une sorte de règle d'interprétation, qui indiquent que c'est dans le cadre de la tradition reçue de Paul que Timothée peut interpréter les Ecritures de manière à avancer sur la voie du salut. La polémique et l'exhortation débouchent ensuite sur le coeur de la lettre testamentaire: l'exhortation à prêcher et à enseigner fidèlement (4, 1-5)²⁷⁴. La communauté est partagée sur ce point précis: à quelle tradition, à quelle ligne d'interprétation faut-il se fier? Les Pastorales revendiquent l'interprétation authentique du message de Paul, en réponse à des adversaires qui ont la même prétention.

2. Les Actes de Paul

Pour tenter de se former ou de confirmer une image des opposants, il est nécessaire de chercher des sources d'information complémentaires. Avec d'autres chercheurs, je considère que les *Actes de Paul* apocryphes (*AcPI*) ouvrent un champ très fécond pour comprendre la nature du problème²⁷⁵. L'apôtre de ces actes défend une position qui s'écarte de celle des Pastorales, et qui pourrait provenir du courant que nos épîtres combattent.

Les *AcPI* ne sont pas contemporains des Pastorales. Etablir un lien entre les deux est une entreprise délicate. Il faut adopter une perspective diachronique: une analyse rédactionnelle indique que certains textes des *AcPI* s'appuient sur une tradition que l'auteur reprend et réinterprète. Cette tradition fournit des informations sur le type d'opposition que rencontre l'auteur des Pastorales.

Après une introduction sur l'apocryphe, je procède à une analyse détaillée des béatitudes des *Actes de Paul et Thècle* (*AcPIThècle* = *AcPI* 3-4), qui donnent un condensé du message de «Paul». J'établis ensuite des liens avec les Pastorales.

2. 1. Introduction

Dans un premier temps, il est utile de présenter les *AcPI*. L'état fragmentaire du texte contraint à une grande prudence dans l'étude littéraire²⁷⁶. Le débat tourne autour de la question du genre littéraire, et du rapport entre l'apocryphe et les textes canoniques. Il s'agit également de déterminer la part de fiction due au rédacteur, et l'ampleur de la tradition orale qu'il met à profit.

L'existence des *AcPI* est attestée dès l'an 200 environ. Tertullien (*De Bapt.*, XVII, 4-5),

²⁷⁴ Cf. ch. 2, p. 57 s.

²⁷⁵ C'est à D. R. McDonald, principalement, que revient le mérite d'avoir attiré l'attention sur les *AcPI* pour éclairer la nature de la polémique et des adversaires des Pastorales (voir ci-dessous, p. 74).

²⁷⁶ Trois parties sont bien préservées: Les actes de Paul et Thècle, un échange de lettres entre les Corinthiens et Paul (3 Co), ainsi que le récit du martyre. Le papyrus de Hambourg, édité par Schmidt et Schubart, contient en outre le récit de l'épisode d'Ephèse. Une édition critique des *AcPI* par W. Rordorf est en voie d'achèvement. En attendant, on se référera à LIPSIVS R. A., *Acta apostolorum apocrypha I*, à VOUAUX L., *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes*, ainsi qu'à SCHMIDT C. / SCHUBART W., *ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ*. Voir aussi l'introduction et la traduction de W. Rordorf dans BOVON F. / GEOLTRAIN P. (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens I*, p. 1117-1177.

Hippolyte (*Comm. Dan.*, III, 29) puis Origène (*De Princ.*, I, 2, 3; *Comm. Jn*, XX, 12, 91) en sont les plus anciens témoins. Malgré l'opinion de Davies, je considère que Tertullien reste le premier témoin²⁷⁷. S'appuyant sur ce dernier, les chercheurs localisent généralement la rédaction des *AcPI* en Asie Mineure. Dans certaines villes de cette région mentionnées par les *AcPI*, la figure de Thècle, héroïne principale d'une partie du récit, a été l'objet d'une grande vénération. Cela parle aussi en faveur d'une origine asiatique. Le fait que les témoins cités proviennent de régions assez éloignées les unes des autres m'incite à dater la composition un peu plus tôt que ne le fait Schneemelcher²⁷⁸. Pour que le texte s'impose et soit transmis si largement, il semble plus approprié de situer la rédaction aux alentours de 170-180. Selon Tertullien, l'auteur est un presbytre, qui aurait agi par amour pour Paul. Il n'y a pas de raison de mettre en doute cette affirmation. L'auteur ne se réclame pas d'un mouvement hérétique, et n'est pas dénoncé à ce titre. On doit donc admettre que la tendance ascétique des *AcPI* représente un courant de la mouvance ecclésiale en Asie Mineure au deuxième siècle, et ne peut être cantonnée à des groupements hérétiques.

Les Actes apocryphes s'inscrivent dans un champ littéraire fertile. On peut déceler un certain nombre de similitudes, avec le roman d'amour grec, avec les arétalogies, avec les vies et les actes de philosophes. Des rapprochements peuvent aussi être faits avec la pratique juive de réécriture autour de personnages bibliques. Pourtant, malgré l'évidence des rapprochements, aucun genre existant ne permet de classer les *AcPI*. Pour sa part, Bauckham propose de les considérer comme l'évolution vers un nouveau genre, s'inspirant de la biographie romancée, racontant la vie d'une figure historique particulière, l'apôtre chrétien²⁷⁹. Ce genre permet d'inclure des éléments qui imitent ouvertement d'autres genres littéraires en usage à l'époque de la rédaction.

La relation entre les *AcPI* et les Actes des Apôtres canoniques est étonnante. Bien qu'ils reprennent un mode narratif et un personnage des Actes, les *AcPI* ne présentent avec ceux-ci que très peu de parallèles. Seules sont repérables quelques analogies, dans les lieux ou dans la structure de certains épisodes, mais toujours avec des différences considérables. Ce qui frappe particulièrement, c'est l'absence presque complète de noms de personnes communs aux deux textes.

Les points de contact entre les *AcPI* et les Pastorales concernent essentiellement 2 Timothée²⁸⁰. L'élément le plus frappant est le nom des adversaires de Paul. *AcPI* 3,

²⁷⁷ DAVIES S. L., «Women, Tertullian and the *Acts of Paul*», p. 143. Pour lui, *De Baptismo* 17 fait référence à une lettre de Paul, pseudépigraphe, aujourd'hui perdue. S'il a raison de souligner une difficulté d'établissement du texte de Tertullien (*Acta Pauli* ou *Pauli scripta*), son hypothèse repose sur bien peu d'éléments. — La référence d'Hippolyte porte sur un passage des *AcPI* connu par le papyrus de Hambourg. L'argumentation d'Hippolyte repose sur le fait que l'épisode qu'il mentionne (Paul, condamné aux bêtes, n'est pas touché par le lion) est connu de tous, et qu'il constitue une preuve de la vraisemblance du destin de Daniel (cf. Dn 6, 23). Cela suggère que l'apocryphe était bien reçu à Rome. — Quant à Origène, il atteste l'existence des *AcPI* par le fait qu'il se réfère explicitement à eux. En revanche, le texte exact des citations est sujet à discussion. Cf. BOVON F., «Une nouvelle citation des Actes de Paul chez Origène».

²⁷⁸ SCHNEEMELCHER W., *Neutestamentliche Apokryphen II*, p. 214, propose une datation entre 185 et 195.

²⁷⁹ Cf. BAUCKHAM R., «The Acts of Paul as a Sequel to Acts», p. 150: «The result is a work of novelistic biographical character (not strictly a biography) suited to telling the story of a particular kind of historical figure: the Christian apostle. We may regard this as a new genre alongside the novelistic biography or a subgenre of the novelistic biography.» KAESTLI J.-D., «Les principales orientations», p. 67, parvenait à la même conclusion: «Il convient dès lors de se demander si nous n'avons pas affaire à une création originale du christianisme, née de la combinaison d'influences littéraires diverses.»

²⁸⁰ Les points de contact existent aussi avec 1 Tm et Tt, mais ils sont d'un autre ordre. C'est au plan du conflit théologique et éthique que se joue la relation entre ces écrits. L'analyse des béatitudes des *AcPI*Thècle fera apparaître la ligne de démarcation entre les Pastorales et la tradition dont s'inspirent ces macarismes.

1.4.12.14.16 mentionnent Démas et Hermogène, ce dernier étant désigné comme χαλκεύς. En 2 Tm, on trouve trois paires d'adversaires: Phygèle et Hermogène (1, 15); Hyménée et Philète (2, 17); Démas et Alexandre, lui aussi χαλκεύς (4, 10.14; cf. 1 Tm 1, 20: Hyménée et Alexandre). Dans l'épisode d'Antioche (*AcPI* 4, 26 s), c'est un dénommé Alexandre qui s'attaque à Thècle. Il faut aussi noter qu'Onésiphore et sa famille sont identifiés comme de fidèles partisans de Paul, mais en des lieux différents: à Iconium pour les *AcPI* (cf. 3, 2; etc.), à Ephèse et à Rome pour les Pastorales (cf. 2 Tm 1, 16-18; 4, 19). Les autres points de contact concerne les notices personnelles de 2 Tm: 2 Tm 3, 11 mentionne des difficultés rencontrées à Antioche, Iconium et Lystres, qui sont précisément les villes où se déroulent les *AcPI*Thècle. 2 Tm 4, 18 mentionne la bouche du lion, qui fait penser à l'épisode d'Ephèse (*AcPI* 9, 23-26). On retrouve encore d'autres noms identiques ou proches, souvent avec de petites différences pour les circonstances.

Comment rendre compte de ces rapprochements et divergences? La recherche récente offre deux pistes principales pour expliquer ces phénomènes. L'une privilégie la tradition orale, tandis que l'autre s'efforce de démontrer une pratique rédactionnelle. C'est à D. McDonald, principalement, que l'on doit la remise en valeur de l'oralité²⁸¹.

Dennis R. McDonald (1983)

L'auteur des *AcPI* utilise comme source d'information les traditions qui lui sont parvenues. Il en va de même des Pastorales, dont les allusions ne peuvent se comprendre qu'en référence à une tradition vivante, admise tant par le rédacteur que par les récepteurs. Le fait que l'on puisse observer à la fois des ressemblances et des divergences entre les *AcPI* d'une part, et les Actes canoniques et les Pastorales de l'autre, est symptomatique d'une transmission orale des récits contenus dans l'apocryphe. On ne peut démontrer une dépendance littéraire. Au contraire, les récits des *AcPI* portent des marques typiques de la narration orale²⁸². Parmi les traits caractéristiques de l'oralité, McDonald mentionne la concentration du récit sur le personnage principal, le contraste avec l'adversaire, la paire d'adversaires, la linéarité de la narration, la répétition des épreuves, etc. D'autres phénomènes trouvent une explication: le fait que par rapport aux Actes canoniques, certaines structures narratives soient similaires; que certains événements semblables soient racontés, mais avec des noms et dans des lieux différents; que le trajet général de l'apôtre soit le même, mais avec des différences notoires dans les détails. Ces changements sont dus au caractère non fixé de la narration orale, et non au travail purement littéraire d'un auteur. Malgré la mise par écrit, les récits portent encore la marque de leur transmission orale.

Willy Rordorf est parvenu simultanément à la même conclusion que D. McDonald²⁸³. Pour lui, les *AcPI* ignorent l'existence des Actes des Apôtres²⁸⁴. La différence d'itinéraire suffit à démontrer l'absence de dépendance. L'auteur de l'apocryphe s'inspire essentiellement de traditions orales²⁸⁵. A l'opposé de ces deux auteurs, Richard Bauckham défend la solution

²⁸¹ Voir MACDONALD D. R., *The Legend and the Apostle*, ch. 1, *passim*.

²⁸² Cf. MACDONALD D. R., *op. cit.*, p. 26-33.

²⁸³ Cf. RORDORF W., «In welchem Verhältnis», p. 238, n. 42.

²⁸⁴ Cf. *op. cit.*, p. 236: «Der Schluß scheint mir also unausweichlich, daß die *Paulusakten* die Apostelgeschichte nicht gekannt haben.» Cela amène Rordorf à retarder considérablement l'époque de rédaction de l'oeuvre lucanienne (en tout cas des Actes canoniques), et à avancer également celle de l'apocryphe. Mais les arguments solides manquent pour étayer une telle hypothèse.

²⁸⁵ Cf. ID., dans: *Ecrits apocryphes chrétiens I*, p. 1120.

littéraire²⁸⁶.

Richard Bauckham (1993)

Les *AcPl* sont une suite donnée au récit canonique, et recouvrent une période de la vie de Paul entre deux captivités romaines, le martyre se déroulant lors de la seconde. Les *AcPl* ne commencent pas par la conversion de l'apôtre mais par le retour de Rome vers l'Orient. A l'appui de sa thèse, Bauckham en appelle notamment à *1 Clém.* 5, 6, qui évoque sept captivités de Paul²⁸⁷. Les Actes en mentionnent trois, et l'on trouve les quatre autres dans les *AcPl*. Le récit apocryphe correspond à la période de rédaction fictive de 2 Tm. Les *AcPl* développent un récit à partir des données fragmentaires recueillies dans cette épître²⁸⁸. Les différences s'expliquent par des pratiques littéraires connues. Par exemple, l'auteur a eu recours à un procédé de fusion, en réunissant en une seule paire les trois duos des adversaires de Paul cités en 2 Tm. Bauckham rappelle la créativité de l'auteur. Les *AcPl* intègrent des traits de genres variés: biographie (dont la description physique du héros, élément constitutif du genre; cf. *AcPl* 3, 3), roman d'amour (*AcPlThècle*), forme épistolaire, etc. L'ensemble de ces éléments indique que les *AcPl* sont le fruit d'un effort de création littéraire²⁸⁹.

La proposition de Bauckham soulève plusieurs problèmes. A mon sens, la démonstration spéculé trop sur ce que devaient contenir les parties non conservées de l'apocryphe. Le début des *AcPl* est corrompu, mais rien n'indique qu'ils commencent à Rome. Les lacunes du texte sont trop importantes pour qu'on puisse assurer que les emprisonnements dont on possède le récit sont les seuls des *AcPl*. Les visites de Paul se déroulent selon un schéma relativement constant²⁹⁰, de sorte qu'on peut aussi penser que l'apôtre se retrouve encore en prison dans les parties manquantes du récit.

Le talent et l'éclectisme de l'auteur ne sauraient exclure le recours à la tradition orale. Je considère que celle-ci était beaucoup plus importante que Bauckham ne le soupçonne. *1 Clém.* 5, 6, qu'il cite à l'appui de sa thèse, atteste précisément l'existence d'une tradition orale, qui se développe jusqu'à Rome. D'où, sinon, proviendraient les informations que Clément évoque, et qui lui servent d'argument parénétique?

Le récit apocryphe a été rédigé à une période plus tardive que les Actes canoniques, époque à laquelle il est difficile de postuler que ces derniers aient été encore inconnus en Asie Mineure. Il faut donc penser que l'auteur anonyme des *AcPl* s'en est détourné volontairement. Il a

²⁸⁶ Cf. BAUCKHAM R., «The Acts of Paul as a sequel to Acts».

²⁸⁷ Dans un rappel de la patience des apôtres, Clément dit à propos de Paul (*1 Clém.* 5, 6): ἐπτάκις δεσμὰ φορέσας (chargé sept fois de chaînes).

²⁸⁸ Cf. BAUCKHAM R., «The Acts of Paul as a Sequel to Acts», p. 118: «(...) the author of the Acts of Paul intended to tell Paul's story after the end of the Lukan Acts. He therefore refrained from drawing characters in his story from Acts, but drew a number of them from 2 Timothy, since he believed that the events to which 2 Timothy alludes must have occurred after the end of Acts.» L'absence de relation littéraire directe entre les *AcPl* et 1 Timothée conduit Bauckham à considérer que l'auteur des *AcPl* ne prend pas cette épître en considération. Il prend pour exemple d'une telle mise à l'écart un fragment de Tatien, auteur encratite (p. 123 s). Cependant, la position de ce dernier n'est pas claire: Cf. TATIEN, *Fragm.* 11, provenant de JEROME, *Commentaire de Tite*, préface: «Tatianus (...), qui et ipse nonnullas Pauli epistolas repudiavit...». En s'appuyant sur CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, 2, ch. 11, § 52, 6, on peut éventuellement penser que Tatien contestait l'authenticité et donc l'autorité de 1 Timothée.

²⁸⁹ BAUCKHAM R., *op. cit.*, p. 137, minimise l'importance de la tradition orale: «Since he [l'auteur] evidently lived in Asia Minor (Tertullian, *De Bapt.* 17), he may have made use of some other local traditions about Paul, but there is very little to indicate this.»

²⁹⁰ Cf. KASSER R., «Acta Pauli 1959», p. 48.

d'abord opté pour un genre différent. La «biographie romancée» de Paul répond à un objectif qui lui permet de s'écarter du récit des Actes canoniques²⁹¹. Ensuite, les Actes canoniques n'offrent pas un récit complet de la vie et de l'oeuvre de Paul (ce qui n'est du reste pas le projet de Luc). La comparaison avec 2 Co 11 démontre que cet auteur a opéré une sélection sévère dans les données sur la vie de Paul (ou qu'il ne disposait que d'informations fragmentaires)²⁹². D'autres récits concernant l'apôtre, dont le contenu divergeait du texte de Luc, ont dû circuler oralement. Les épîtres pastorales attestent en outre le développement de traditions sur Paul qui s'écarterent à la fois du personnage historique et de l'image qu'en donne Luc. La transmission orale ne s'est pas éteinte, mais au contraire diversifiée.

Il est donc probable que l'auteur des *AcPl* reprenne à son compte certaines traditions orales. Encore faut-il déterminer lesquelles. Quels moyens doit-on mettre en oeuvre? L'approche de D. McDonald demeure trop imprécise et insuffisamment étayée²⁹³. Pour pouvoir être confirmée, l'hypothèse d'une source orale doit être mise à l'épreuve par une analyse précise, de type tradition-rédaction. Il s'agit de relever des indices laissant apparaître une tradition ancienne, et des traces rédactionnelles ultérieures. Ce travail me semble possible à propos des béatitudes prononcées par Paul à Iconium (*AcPl* 3, 5-6), au début du récit des *AcPlThècle*²⁹⁴. A ma connaissance, une analyse détaillée de ce type n'a pas encore été faite. Ce sera l'objet de la deuxième partie de ce chapitre. Je ne prétends pas offrir une analyse complète des *AcPl*. Un jugement d'ensemble n'est pas possible, au vu de l'état fragmentaire du texte. Mais certaines parties sont suffisamment larges et attestées pour permettre des comparaisons et vérifications.

2. 2 Les béatitudes des *Actes de Paul et Thècle* (*AcPl* 3, 5-6)

Les *AcPlThècle* contiennent une prédication de Paul sous forme de béatitudes. Celles-ci abordent plusieurs thématiques, qui n'entrent pas toutes dans la même perspective. En voici le texte et l'analyse, qui fait apparaître l'existence d'une tradition de type encratite, et d'une rédaction reprenant l'idéal ascétique tout en réaffirmant la dimension de l'eschatologie finale²⁹⁵.

²⁹¹ C'est la conclusion à laquelle arrive Schneemelcher, considérant que le rédacteur se sert essentiellement de traditions populaires, tout en fournissant un effort de créativité raffiné. Cf. SCHNEEMELCHER W., «Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli», p. 250: «Gerade der Verfasser der AP [Acta Pauli] ist sicher weithin Kompilator, der volkstümliche Erzählungen zusammentrug und verbreitete, der aber nicht sich hinsetzte und nun bewußt einen Paulusroman fabrizierte, der der Apg. widersprach, und dabei so geschickt vorging, daß er zwar dauernd die Apg. benutzte, diese Benutzung aber zu verschleiern wußte.»

²⁹² Cf. 2 Co 11, 23-25, qui fait allusion à diverses péripéties inconnues du livre des Actes. Il se peut que pour créer un effet rhétorique, le nombre des emprisonnements, flagellations, naufrages, ne soit pas totalement exact. Même dans ce cas, on doit admettre que l'on ignore à quelles situations précises l'apôtre fait allusion, et que les Actes ne nous les rapportent pas toutes.

²⁹³ Voir en particulier la critique de DUNN P. W., «Women's Liberation», p. 248-253. Il lui reproche notamment (p. 249) une méthodologie trop imprécise pour déceler les traces de la tradition orale. Voir également KAESTLI J.-D., «Fiction littéraire et réalité sociale», p. 287: «Les critères adoptés [par McDonald] et l'application qui en est faite ne permettent pas d'établir l'existence de véritables récits oraux en amont des *AcPaul*.»

²⁹⁴ Le récit de Thècle s'est particulièrement propagé en Asie Mineure, porté par la popularité du personnage. Doit-on comprendre que la vénération de la vierge sainte, miraculée, prédicatrice, a pris forme sur la seule base d'un texte littéraire? La popularité de la figure de Thècle est un indice fort du fait que l'oeuvre du rédacteur s'inspire, en tout cas partiellement, de traditions bien établies. Il semble peu vraisemblable qu'un texte, fût-il de grande qualité, puisse avoir un tel effet s'il ne vient pas s'enraciner dans un terrain déjà porteur de traditions faisant autorité.

²⁹⁵ Je cite le texte grec d'après Lipsius (*Acta apostolorum apocrypha I*) et Vouaux (*Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*). En plus des manuscrits consultés par Lipsius, Vouaux prend en compte des traductions copte et latines. L'apparat critique fait état d'une transmission mouvementée. Je mentionne certaines variantes dans le commentaire. Une édition critique des *AcPl* par W. Rordorf est en voie d'achèvement. En attendant, on

2. 2. 1. Analyse

1. Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.
2. Μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται.
3. Μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός.
4. Μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ.
5. Μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν θεόν.
6. Μακάριοι οἱ φόβον ἔχοντες θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι θεοῦ γενήσονται.
7. Μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.
8. Μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ ὑψίστου κληθήσονται.
9. Μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.
10. Μακάριοι οἱ σύνεσιν Ἰησοῦ Χριστοῦ χωρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ γενήσονται.
11. Μακάριοι οἱ δι' ἀγάπην θεοῦ ἐξεληθόντες τοῦ σχήματος τοῦ κοσμικοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινοῦσιν καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς εὐλογηθήσονται.
12. Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται καὶ οὐκ ὄψονται ἡμέραν κρίσεως πικρᾶν.
13. Μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἀγνείας αὐτῶν· ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ ἀνάπαυσιν ἔξουσιν εἰς αἰῶνα αἰῶνος.

1. *Heureux les purs de coeur, parce qu'ils verront Dieu.*
2. *Heureux ceux qui ont gardé la chair chaste, parce qu'ils seront le temple de Dieu.*
3. *Heureux les continents, parce que Dieu leur parlera.*
4. *Heureux ceux qui ont renoncé à ce monde, parce qu'ils plairont à Dieu.*
5. *Heureux ceux qui ont une femme comme s'ils n'en avaient pas, parce qu'ils seront héritiers de Dieu*²⁹⁶.
6. *Heureux ceux qui ont la crainte de Dieu, parce qu'ils seront les anges de Dieu.*
7. *Heureux ceux qui redoutent les paroles de Dieu, parce qu'ils seront consolés.*
8. *Heureux ceux qui ont accueilli la sagesse de Jésus-Christ, parce qu'ils seront appelés fils du Très-Haut.*
9. *Heureux ceux qui ont gardé le baptême, parce qu'ils reposeront auprès du Père et du Fils.*
10. *Heureux ceux qui ont fait place à l'intelligence de Jésus-Christ, parce qu'ils seront dans la lumière.*
11. *Heureux ceux qui, par amour de Dieu, ont quitté la forme du monde, parce qu'ils jugeront les anges et seront bénis à la droite du Père.*
12. *Heureux ceux qui font miséricorde, parce qu'il leur sera fait miséricorde et qu'ils ne verront pas le jour amer du jugement.*
13. *Heureux les corps des vierges, parce qu'ils plairont à Dieu et qu'ils ne perdront pas le salaire de leur chasteté, parce que la parole du Père sera pour eux oeuvre de salut au jour de son Fils, et qu'ils auront le repos pour l'éternité de l'éternité.*

1. Le premier macarisme reprend exactement le texte de Matthieu (Mt 5, 8). On peut noter que la pureté du coeur est devenue un motif traditionnel dans les communautés post-pauliniennes, comme l'attestent 1 Tm 1, 5 et 2 Tm 2, 22. Ici, le contexte fait de ce macarisme

se référera à celle de Lipsius. Je propose ma propre traduction. Voir aussi la traduction de W. Rordorf dans BOVON F. / GEOLTRAIN P. (dir.), *Ecrits apocryphes chrétiens I*, p. 1130 s.

²⁹⁶ Litt.: «ils hériteront Dieu.» Pour cette forme, BAUER / ALAND, *Wörterbuch*, s. v., admet cependant la traduction que j'ai choisie.

l'introduction à une série de béatitudes de tendance nettement encratite.

La forme est empruntée aux synoptiques, et en particulier à Mt. On ne la trouve pas chez Paul. De plus, certains macarismes (1; 5b; 7b) sont identiques ou presque à ceux de Mt. L'enquête pourrait donc partir de ce constat, et chercher dans les synoptiques des ancrages pour les autres béatitudes. Pourtant, il faut tenir compte de deux aspects primordiaux: premièrement, le texte est mis dans la bouche de Paul. Deuxièmement, certains macarismes reprennent clairement des formules de l'apôtre. Il faut donc aller plus loin, et se demander si les éléments qui sont proches de Mt ne peuvent aussi se référer à des thèmes pauliniens.

2. Le second macarisme est composé de concepts d'origine paulinienne. Cependant, leur combinaison donne un sens nouveau. Chez Paul, la chair (σάρξ) ne désigne jamais la dimension sexuelle du corps. Il associe corps (σῶμα) et relation sexuelle, ainsi que corps et temple de l'Esprit (1 Co 6, 19). Le rapprochement entre chair et chasteté n'existe pas chez Paul. La virginité et la chasteté sont présentes dans une image eschatologique en 2 Co 11, 2.

On constate que la notion de chasteté prend une certaine ampleur dans les Pastorales (1 Tm 4, 12; 5, 2.22; Tt 2, 5), mais plutôt comme attitude traditionnellement attendue des responsables. L'association entre chair et chasteté ne s'y trouve pas non plus.

La notion de temple de Dieu est reprise de Paul (1 Co 3, 16 s; cf. 6, 19; 2 Co 6, 16). Si elle a une dimension collective en 1 Co 3, 16 s, elle prend une dimension individuelle en 6, 19, où le sujet est précisément d'ordre sexuel. On perçoit ainsi comment l'évolution est rendue possible par le texte de Paul, d'autant plus que tout le chapitre 7 traite de la virginité et des relations conjugales. Une approche de type encratite lira le chapitre 7 dans la perspective de 6, 19: la virginité remplace le rejet de la fréquentation des prostituées, et devient condition à remplir pour être temple de Dieu, alors que chez Paul, il s'agit d'une réalité présente de la foi, sans lien avec l'abstinence sexuelle en tant que telle. Du reste, l'idéal de chasteté n'apparaît jamais dans le ch. 7. Il a cependant pu être inféré à partir de 2 Co 11, 2.

3. Le terme ἐγκρατής dans le troisième macarisme permet de désigner la tendance ascétique de ces béatitudes par le terme d'encratite. L'adjectif (substantivé) est absent du NT, tandis que la maîtrise de soi (ἐγκράτεια) apparaît quelques fois (cf. Ga 5, 22 s; Tt 1, 8), mais dans un sens général. Paul utilise le verbe ἐγκρατεύομαι en 1 Co 7, 9 à propos du célibat et en 9, 25 dans une comparaison entre l'athlète et le croyant. Ici, le contexte donne au terme une connotation beaucoup plus précise, d'ascèse, en particulier sexuelle, comme condition de communion avec Dieu.

La discipline ascétique rend possible une communication directe et particulière avec Dieu. Peut-on ici évoquer les «paroles indicibles» de la vision de Paul en 2 Co 12, 4? Sans qu'on puisse l'affirmer clairement, on peut dire que l'expérience extatique joue un rôle dans la perspective de nos béatitudes, et que Paul en a sans doute été un inspirateur involontaire, par la revendication d'une telle expérience pour lui-même.

4. Le quatrième macarisme exprime la nécessité de rejeter le monde pour plaire à Dieu. Le verbe ἀποτάσσομαι est utilisé par Luc pour l'acte de tout quitter pour suivre le Christ. On peut aussi penser que l'exhortation de Rm 12, 1 s se trouve à l'arrière plan de ce macarisme. Plus probablement encore, on peut y voir l'influence de 1 Co 7, 29-35 (voir aussi le onzième macarisme). C'est d'autant plus probable que le macarisme suivant se réfère explicitement à ce passage. Paul y oppose le souci du monde à la volonté de plaire au Christ, immédiatement après avoir évoqué – dans sa perspective de l'urgence eschatologique – la nécessité de ne plus se conformer aux exigences présentes du monde.

Ici, la dimension eschatologique semble disparaître. Dès lors, c'est la perspective encratite qui s'impose: plaire à Dieu et se préoccuper du monde sont deux exigences contradictoires.

5. Le cinquième macarisme cite textuellement 1 Co 7, 29, et modifie le deuxième membre d'une béatitude matthéenne (Mt 5, 5). Le comportement encratite s'étend donc non seulement aux vierges, célibataires, mais aussi aux gens mariés. La deuxième partie de la béatitude est en fait plus proche de Paul que de Matthieu. La comparaison avec Mt est cependant parlante, dans la mesure où les idées s'opposent: du point de vue encratite, la terre n'entre certes pas en ligne de compte comme objet désirable! Le texte suggère que c'est Dieu lui-même qui est reçu en héritage.

La notion d'héritage, d'héritiers de Dieu, se trouve en Rm 8, 17; Ga 3, 29, etc., ainsi que dans les textes deutéro-pauliniens (Col 3, 24; Ep 1, 14.18; 5, 5; Tt 3, 7). Il est aussi question d'hériter du royaume de Dieu (1 Co 6, 9 s; 15, 50). Cette dernière référence est particulièrement frappante dans notre contexte, puisqu'elle établit l'impossibilité pour la chair d'hériter le royaume. On voit ici encore comment une interprétation encratite peut se développer à partir de cette assertion.

Conclusion sur les macarismes 1 à 5: ce premier groupe de macarismes propose un message entièrement centré sur la continence. Il explicite la béatitude matthéenne qui ouvre la série, en lui donnant une interprétation encratite. On constate que la correspondance corinthienne, en particulier 1 Co 7, a joué un rôle considérable dans la constitution de ces béatitudes.

Le message de type encratite véhiculé par ces premiers macarismes revendique donc une paternité paulinienne. Il est placé dans la bouche de Paul, et constitue, selon le texte (*AcPlThècle* 4), la «parole de Dieu au sujet de la continence et de la résurrection». Dans cette première partie, on trouve essentiellement le thème de la continence (à remarquer que certaines versions latines n'ont pas «résurrection»). Je poserai plus loin la question du rapport entre ces deux thèmes dans les béatitudes.

Les macarismes suivants (6 à 10) forment deux couples, l'un sur la crainte de Dieu, l'autre sur la sagesse de Jésus-Christ. Ce dernier couple est séparé par le neuvième macarisme, mentionnant le baptême et le repos eschatologique, qui sera étudié avec les macarismes 11 à 13.

6. Le sixième macarisme reprend dans son premier membre l'idée vétéro-testamentaire de la crainte de Dieu, que Paul connaît évidemment aussi (2 Co 5, 11; Rm 3, 18). En revanche, le second membre surprend un peu. Il semble difficile de donner à ἄγγελος le sens strict d'envoyé, de héraut. Les anges ne jouent pas un rôle important dans les lettres de Paul. En Ga 4, 14, Paul se désigne lui-même comme messenger de Dieu, et semble jouer sur l'ambiguïté du terme. Dans l'apologie de 2 Co 10-13 (11, 14), Paul se réfère aussi à l'arrière-fonds mythique de la représentation de Satan comme ange de lumière. Doit-on supposer que la tradition paulinienne a développé l'usage du terme «anges» pour désigner les croyants? On peut aussi faire la relation avec 1 Tm 3, 16, où il est dit que le Christ a été «vu par les anges». Pour comprendre la présence de ce vocabulaire dans notre macarisme, on peut aussi faire le lien avec le huitième, où il est question des fils du Très-haut. De même, le dixième macarisme évoque la lumière, ce qui peut signaler un rapprochement avec 2 Co 11, 14. Mais cela reste très hypothétique. Ce qui est clair, c'est que la condition du croyant décrite par nos béatitudes tend à le rapprocher des êtres célestes.

7. Le septième macarisme est le complément du précédent, crainte et tremblement étant souvent associés dans la tradition vétéro-testamentaire et quelques fois chez Paul, qui définit en ces termes sa présence et celle de Tite auprès des Corinthiens (1 Co 2, 3; 2 Co 7, 15). La

formule «paroles (λόγια) de Dieu» est rare dans le NT (cf. Ac 7, 38; Rm 3, 2; He 5, 12; 1 P 4, 11). Elle désigne ce qui provient de Dieu lui-même, les commandements et les prophéties (cf. Dt 32, 47).

Le second membre du macarisme correspond à Mt 5, 4b. La notion de consolation est employée par Paul, particulièrement dans les épîtres corinthiennes. Cette notion désigne soit l'activité humaine, soit l'activité divine de salut (voir en particulier 2 Co 1, 3-7). Dès lors, la consolation apparaît comme un bien eschatologique, une description de l'effet du salut divin. Dans les Pastorales, le terme a plutôt le sens d'exhorter, et désigne la prédication (cf. 1 Tm 4, 13; 6, 2; 2 Tm 4, 2; Tt 1, 9; 2, 6.15; etc.).

8. Le huitième macarisme introduit une nouvelle dimension, la sagesse. Le thème de la sagesse est évidemment induit par ce qui précède. La sentence sapientiale affirme que la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse. Ici, c'est le Christ qui communique la sagesse. On relèvera également l'importance du thème en 1 Co 1-2. Le thème de la σοφία a eu un succès certain dans une partie de l'école paulinienne (cf. Col 1, 9; 2, 3; etc.).

Le second membre parle des «fils du Très-haut». Luc attribue ce titre à Jésus (Lc 1, 32), et l'élargit aux disciples (6, 35). Il est présent chez Paul, mais avec une modification («Dieu» à la place de «Très-haut», cf. 2 Co 6, 18; Rm 8, 14; 9, 26; Ga 3, 26). Le titre est aussi une réminiscence vétéro-testamentaire (Dt 14, 1; Os 2, 1). On constate ainsi que cette seconde série de béatitudes recourt à des allusions scripturaires, souvent présentes chez Paul.

10. Le dixième macarisme accompagne le huitième. Sagesse et intelligence reprennent le couple de 1 Co 1, 19 s, où il est question de la sagesse et de l'intelligence du monde. Ici, sagesse et intelligence du Christ ouvrent l'accès au salut. Le second membre de ce macarisme introduit le thème de la lumière. S'il a assurément un enracinement johannique, ce concept est également présent chez Paul (1 Th 5, 5: à noter que le thème de la filiation réapparaît; 2 Co 4, 6; 6, 14; 11, 14; Rm 2, 19; 13, 12). On peut constater ici encore l'importance de 2 Co. Le thème de la lumière a également eu du succès dans l'école paulinienne (Col 1, 12; Ep 5, 8 s.12 s).

Conclusion sur les macarismes 6 à 8 et 10: cette deuxième série de macarismes revêt une grande unité. L'unité se crée autour des concepts sapientiaux de crainte et de sagesse, et autour de concepts évoquant la proximité et l'intimité avec Dieu. Le croyant caractérisé par ces béatitudes se comprend comme appartenant au monde de Dieu. Crainte et tremblement devant Dieu, accueil de la sagesse et de l'intelligence du Christ instaurent une relation de filiation, occasionnent une adoption, une incorporation au règne de la lumière.

Ces macarismes comprennent un certain nombre de notions qui deviendront typiques du langage gnostique. Le huitième macarisme, par exemple, peut être interprété comme une thèse gnostique: la sagesse, la connaissance, permet d'accéder à la sphère du divin. Cependant, les *AcPl* ne participent en aucun cas de la gnose. Au contraire, ils s'en démarquent explicitement²⁹⁷. Cela signifie qu'au temps de la rédaction des *AcPl*, le langage et la doctrine gnostique sont déjà constitués. Il me semble qu'un rédacteur de cette période ne saurait recourir à un tel langage, ni le formuler lui-même. Il est plus probable que les macarismes

²⁹⁷ Le texte met dans la bouche des adversaires la doctrine gnostique de la résurrection (cf. *AcPl* 3, 14), qu'ils opposent au message de Paul, qui, selon eux, lie fermement chasteté et résurrection (*AcPl* 3, 12). Voir le discours tenu par Paul en *AcPl* 3, 1, adressé à ceux que le texte désigne ensuite comme des adversaires de l'apôtre. Par ailleurs, 3 Co (*AcPl* 10, 4-6) consiste en une attaque virulente contre les gnostiques, et reprend les mêmes thèmes qu'*AcPl* 3, 1. Du reste, l'interprétation encratite de Paul dont les macarismes sont l'expression diffère largement de ce que sera l'interprétation gnostique des textes de l'apôtre. Pour cette dernière, cf. PAGELS E., *The Gnostic Paul*.

proviennent d'une tradition que l'auteur reçoit et reprend à son compte.

Ce point de vue implique deux conséquences. La première est que l'auteur des *AcPI* doit recadrer et reformuler ce qu'il veut mettre en valeur. Le langage des macarismes est ambigu. L'auteur doit indiquer clairement dans quel sens leur message doit être interprété. C'est la fonction des macarismes 9 et 11 à 13, qui, comme je le montrerai plus loin, réaffirment la dimension de la continence, tout en introduisant les notions de jugement et de repos eschatologique.

La seconde conséquence est que très probablement, ces macarismes forment un matériau traditionnel constitué. Ils n'ont pas été formulés par l'auteur. Celui-ci les reprend parce qu'ils font partie d'une unité dans laquelle il trouve le thème de la continence qui lui est cher.

En effet, je crois nécessaire d'interpréter les macarismes 6 à 8 et 10 en lien étroit avec les macarismes 2 à 5. Plusieurs arguments peuvent étayer cette proposition. Premièrement, j'ai montré que les deux ensembles s'inspirent de la même source, la correspondance corinthienne de Paul. Pratiquement tous les thèmes des macarismes 2 à 8 et 10 trouvent un enracinement dans les épîtres aux Corinthiens. De plus, pour la plupart, la littérature deutéro-paulinienne atteste leur développement ultérieur.

Nous avons là un constat capital. La théologie et le langage des macarismes se présentent comme un héritage de l'apôtre; plus encore, la forme ramassée du macarisme suggère que cet héritage constitue, aux yeux de ceux qui le transmettent, la quintessence du message de Paul. L'existence de ces béatitudes démontre que l'interprétation des textes de l'apôtre a pris des chemins très divers au deuxième siècle. Si les macarismes constituent une ancienne tradition au moment de la rédaction des *AcPI*, ce que je soutiens, ils peuvent donner un éclairage précis sur la déviance que combattent les Pastorales. Ils apportent la confirmation du fait que les Pastorales voient le jour en raison d'un conflit au sujet de l'héritage paulinien.

Un deuxième argument en faveur d'une unité de ces macarismes est que les seconds membres révèlent une grande unité dans la compréhension de la condition du croyant. Ils reprennent tous des notions pauliniennes, et insistent tous sur la proximité de Dieu et l'intimité du croyant avec lui. Dans ce sens, il n'y a pas de césure entre la première et la deuxième série. A partir de la béatitude matthéenne («voir Dieu»), les macarismes parlent d'être le temple de Dieu, de recevoir ses paroles, de lui plaire, d'hériter de lui, de devenir des anges, d'être consolés, d'être fils du Très-haut, et d'être dans la lumière. Cette série de déclarations exprime une présence immédiate de Dieu, une communication directe, une participation du croyant au monde divin.

Cela signifie, troisièmement, que l'on ne peut distinguer entre une pratique de la continence d'une part, et une recherche de la sagesse d'autre part. Les macarismes ne présentent pas deux sujets différents. En fait, la crainte de Dieu s'exprime dans le rejet du monde, et en particulier des pratiques sexuelles. La sagesse du Christ consiste dans la discipline ascétique.

On peut dire, quatrièmement, que c'est une même conception de Dieu qui est à l'œuvre dans l'ensemble de ces béatitudes. Le croyant ascétique est habité par la certitude de la proximité de Dieu, par la conviction que sa pratique de la continence ouvre sur une communication directe et immédiate avec Dieu. Chez Paul, la pratique d'une certaine ascèse est justifiée par la proximité de la fin. Dans les béatitudes analysées jusqu'ici, l'urgence eschatologique n'est plus perceptible. L'ascèse devient une condition d'accès à la communion avec Dieu. Les verbes sont au futur, mais la récompense eschatologique n'est pas expressément renvoyée à la fin des temps. A cet égard, le message explicite des derniers macarismes crée un contraste frappant.

Je passe maintenant à une troisième série, qui regroupe les macarismes 9 et 11 à 13. A mes yeux, ces quatre macarismes représentent un réajustement et une réinterprétation des macarismes précédents. En effet, le langage et les représentations sont en partie différents de ce que l'analyse a révélé jusqu'ici. De plus, certains éléments semblent reprendre et reformuler des idées déjà exprimées dans la première série.

9. Le neuvième macarisme introduit l'élément du baptême, et de sa conservation. La formule τὸ βάπτισμα τηρεῖν ne se trouve pas dans le NT²⁹⁸. Chez Paul, en particulier, le croyant est déterminé et transformé par le baptême, mais n'en devient jamais l'acteur (les verbes ayant trait au baptême sont toujours au passif si le croyant est le sujet). Au deuxième siècle, le thème de la conservation du baptême devient une notion importante. Garder le baptême, c'est faire preuve de persévérance dans la persécution et de fidélité face aux enseignements déviants. Cela peut aussi désigner le martyre.

La formule se retrouve en 2 *Clément*, où elle est aussi associée au thème de la pureté et à celui du repos eschatologique mentionné à la fin du macarisme (cf. 2 *Clém.* 6, 9; 7, 6; 8, 6; voir aussi 8, 4; 9, 3 qui sont très proches du deuxième macarisme). La différence entre 2 *Clém.* et les béatitudes tient au fait que le premier n'associe pas le thème de la pureté uniquement à une ascèse sexuelle, mais aussi à une pratique de la volonté de Dieu, de la justice, et au repentir du cœur. 2 *Clém.* offre cependant un témoignage important: ce texte montre que la tradition d'interprétation de Paul qui sous-tend la ligne encratite des béatitudes est connue du prédicateur, qui l'utilise cependant dans un contexte non encratite. Il donne un sens plus large à la maîtrise de soi (cf. 2 *Clém.* 15, 1).

Le second membre apporte plusieurs éléments nouveaux. Le macarisme lie le salut au baptême et à la fidélité. L'idée de repos est une représentation différente de la récompense eschatologique. Les macarismes suivants, en particulier le treizième, montrent clairement que le thème du repos doit être interprété dans le cadre d'une eschatologie finale (cf. aussi 2 *Clém.* 5, 5). La mention du Père et du Fils est également une nouveauté par rapport aux macarismes 2 à 8 et 10. Il faut noter une variante importante pour la fin du macarisme. Plusieurs témoins de poids ajoutent (καὶ τὸν υἱὸν) τοῦ θεοῦ ὄψονται. Dans ce cas, le texte dit: «parce qu'ils reposeront auprès du Père et qu'ils verront le Fils de Dieu.» Cette variante rapproche encore le macarisme 9 des macarismes 11-13, qui ont pour caractéristique commune le dédoublement du second membre. Rordorf (*op. cit.*, p. 1131) préfère une autre variante: «auprès du Père et du Fils *bien-aimé*».

11. Le onzième macarisme présente plusieurs particularités intéressantes. D'abord, il offre une motivation à l'action: «par amour de Dieu» (génitif objectif). C'est le seul à le faire. Ensuite, il reprend et modifie le premier membre du quatrième macarisme. Il y a une allusion probable à 1 Co 7, 31 (παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου). A noter que l'adjectif (κοσμικός) est un hapax dans le NT (Tt 2, 11). Il y a peut-être une nuance par rapport au quatrième macarisme: il est question de la «forme» du monde, et non du monde en tant que tel (cf. 1 Co 5, 10). Mais cela ne remet pas en cause le message encratite (cf. aussi macarisme 13). Pratiquer l'ascèse signifie quitter le monde.

Le second membre offre la particularité d'être redoublé, ce qui est le cas des trois derniers macarismes, et peut-être même du neuvième. La structure typique est ainsi rompue, ce qui peut représenter un indice de réécriture. L'expression «juger les anges» provient de Paul (1

²⁹⁸ Le baptême joue un certain rôle dans le récit de Thècle. Paul le refuse dans un premier temps à la vierge, qui se baptise ensuite elle-même dans l'arène à Antioche, et rapporte son acte à l'apôtre (cf. *AcPl* 3, 25; 4, 9.15). Le baptême est ainsi valorisé. Thècle n'a pas «conservé le baptême», mais son acte est encore plus grand: elle se baptise au moment du supplice. Paul ne peut ensuite que reconnaître sa persévérance.

Co 6, 3). Elle diffère de l'expression du sixième macarisme, où le croyant encratite se voit promettre de devenir un ange. Elle introduit la notion de jugement, que l'on retrouve dans les trois derniers macarismes. La fin du macarisme emprunte le langage de la parabole du jugement (cf. Mt 25, 34)²⁹⁹. Elle décrit le sort de ceux qui auront échappé au jugement, et s'inscrit dans la compréhension de l'eschatologie finale commune aux quatre macarismes de cette dernière série.

12. Le douzième macarisme reprend exactement le texte d'une béatitude matthéenne (Mt 5, 7), mais lui ajoute l'élément du jugement que j'ai déjà relevé. Cet ajout fait de la miséricorde le critère de jugement. Il y a ici un recadrage évident du message encratite: si l'ascèse est vue positivement, elle ne saurait être déconnectée du comportement social et communautaire du croyant.

La fin du macarisme met en lien le comportement quotidien et le jugement final. L'adjectif «amer» n'est pas associé au jugement dans le NT. Mais on peut aisément imaginer qu'il soit une manière d'évoquer le châtement éternel. Il semble que dans ces derniers macarismes, le texte de Mt 25, 31-46 joue un rôle important. En effet, la reprise du macarisme matthéen de la miséricorde peut être vue comme une expression du critère établi dans cette parabole.

13. Le treizième et dernier macarisme conclut la relecture par l'auteur des *AcPl*. Il s'achève par une longue expansion du deuxième membre, avec un redoublement de la relation causale. Il rassemble les deux thèmes annoncés comme contenu de la prédication de Paul, la continence (dans le sens de chasteté) et la résurrection (dans le sens de repos éternel). Le thème de la chasteté est reformulé. Par rapport au deuxième macarisme, il n'est plus question de σάρξ, mais de σῶμα. L'idéal de la virginité est porté au langage, et devient le sujet central, par la désignation du corps lui-même comme destinataire du macarisme. Le pluriel des verbes (malgré le neutre pluriel du sujet) montre cependant clairement que le sujet réel est «les vierges».

Le macarisme reprend ensuite la fin du quatrième (à part le pronom). Il est donc composé de deux éléments déjà mentionnés par la première série de béatitudes. C'est un indice clair en faveur d'une relecture. La phrase redit ensuite la valeur de la chasteté. Cette reprise est le seul élément formulé de manière négative (avec la conclusion du douzième macarisme). Le concept de salaire se trouve en Mt 5, 12 (dernière béatitude matthéenne; cf. Mt 10, 42, avec le même verbe qu'ici), et désigne la récompense eschatologique. La prestation qui occasionne le gain est la chasteté. A mon sens, la formule négative a pour but de légitimer la chasteté comme voie de salut, mais sans en faire une condition exclusive.

Le macarisme se termine par une seconde subordonnée causale, qui comprend aussi deux parties. L'évocation de la parole du Père est peut-être une reprise du troisième macarisme: la parole dont il est question est comprise comme l'acte de salut par lequel le juge eschatologique prononce sa décision. Cette formule exprime de manière positive ce que le précédent macarisme disait par la négative: le destin final de tout homme est une alternative entre le jugement et l'acte de salut divin. La conséquence de la parole de salut est le repos éternel (voir neuvième macarisme). A noter également, comme dans le neuvième macarisme, la mention du Père et du Fils.

Le treizième macarisme donne un poids particulier à la validation de la chasteté comme voie de salut. Cela fait penser qu'un débat sur la question existe. Dans la perspective de ce dernier

²⁹⁹ A la place de εὐλογηθήσονται, Rordorf opte pour σταθήσονται. Ce verbe est aussi présent dans le même contexte (Mt 25, 33).

macarisme, l'ensemble du texte apparaît comme une forme de réponse à un argument du genre de celui qu'on trouve en 1 Timothée³⁰⁰.

Conclusion sur les macarismes 9 et 11-13: ces quatre macarismes témoignent d'une unité de sens et de perspective. Le onzième macarisme reprend certains éléments provenant de Paul, et vise peut-être à rectifier les premiers macarismes (en particulier le quatrième et le sixième) en restituant des formules de l'apôtre. Mais ils sont influencés principalement par la conception du jugement et du salut finals reflétée notamment par Matthieu. Cette conception s'impose dans la tradition ecclésiale au cours du 2^e siècle, face à la montée des tendances gnostiques. On en trouve un témoignage en 2 *Clém.*, déjà cité plus haut (cf. 2 *Clém.* 5, 5; 9, 1.5; 19, 4; etc.). A l'exception de la forme en tant que telle et de quelques termes communs à Mt et à Paul, les macarismes 2 à 8 et 10 s'inspirent de Paul, peut-être même exclusivement de 1 et 2 Corinthiens. Matthieu ne leur est pas inconnu, mais la source d'inspiration est différente. Ce ne sont pas les mêmes concepts qui sont à l'oeuvre.

Dans les derniers macarismes, la conception de Dieu se concentre sur le rôle du Père et du Fils à la fin des temps. Dieu est l'acteur du jugement final. Il est le Père qui accueille les siens à sa droite, et dont la parole décide du jugement ou du salut éternel. Le Fils est également à l'oeuvre dans le temps de la fin. Son rôle est proche de celui du Père. Le sort du croyant se focalise sur le temps du jugement, et décrit le salut comme repos auprès de Dieu.

Mon analyse tend à montrer le caractère secondaire de ces derniers macarismes. Premièrement, ceux-ci ne respectent pas la structure formelle du macarisme. Le doute subsiste pour le neuvième, mais pas pour les trois derniers, qui dédoublent la seconde partie. Du point de vue formel, il y a donc une différence entre la première série de béatitudes et les dernières. Comment expliquer la rupture de la forme si l'ensemble est de la main d'un auteur unique? La rupture indique plutôt que l'auteur a repris un groupe de béatitudes constituées et leur a ajouté les derniers macarismes.

Deuxièmement, j'ai signalé que deux de ces derniers, le onzième et le treizième, reprennent et reformulent des éléments de la première série. On discerne un effort de réinterprétation³⁰¹. Dans ce cas, les derniers macarismes sont secondaires. Ils prennent position par rapport au message contenu dans la première série. Ils en approuvent la ligne encratite, mais l'interprètent dans le cadre d'une eschatologie finale explicite, dans le langage du jugement et du repos.

Troisièmement, il y a un décalage dans les sources d'inspiration. Comment expliquer qu'un même auteur se soit d'abord exprimé dans un langage et dans des concepts empruntés exclusivement à Paul, et essentiellement à 1 et 2 Co, puis ait recouru à des notions provenant de la tradition matthéenne? Il paraît plus vraisemblable que le changement de source signale une origine différente pour les deux catégories de macarismes. Les macarismes d'inspiration paulinienne constituent le corps principal du texte. La conclusion est apportée par la deuxième catégorie. La série principale est interrompue par un macarisme (le neuvième) intercalé entre deux autres. Ces observations font penser que le cadre donné par les macarismes d'inspiration matthéenne est secondaire par rapport aux macarismes qui reprennent

³⁰⁰ 1 Tm 2, 15 lie le salut des femmes à la maternité. En affirmant que la chasteté et la virginité sont une voie de salut, l'auteur des *AcPl* réagit peut-être à une telle position. Voir plus loin, p. 89 s.

³⁰¹ Dans ce cas précis, on peut éventuellement parler de relecture, mais avec prudence: on ne peut pas assurer que l'auteur travaille à partir d'un texte plus ancien. Il peut aussi s'agir d'une unité orale.

le langage de Paul³⁰².

Quatrièmement, les derniers macarismes présentent une eschatologie finale explicite. Nous avons vu que par ailleurs, les *AcPl* se démarquent clairement d'une interprétation spirituelle de la résurrection³⁰³. Ce n'est pas le cas de la première série, qui se tait à ce sujet, et véhicule une conception différente du salut. L'explication la plus simple de ce phénomène est que l'auteur a affaire à une tradition constituée, qu'il intègre comme il la reçoit. Le fait qu'il ne la modifie pas témoigne du respect qu'il a pour cette tradition. Cela indique aussi qu'il ne peut la transformer à sa guise, qu'elle représente un héritage commun de la tendance dans laquelle il s'inscrit. Le but de l'auteur est à la fois de valider la ligne ascétique, de type encratite, prônée par la première unité, et de situer cette pratique dans le cadre théologique qui est le sien.

2. 2. 2. Les béatitudes dans les *Actes de Paul*

L'objectif de mon analyse était de montrer que le rédacteur des *AcPl* s'appuie sur une tradition forte et cohérente. Je considère que l'étude des béatitudes prononcées par Paul en *AcPl* 3, 5-6 démontre que l'auteur reprend et réinterprète un ensemble constitué. Les béatitudes 2 à 8 et 10 forment un ensemble traversé par une même perspective sur la proximité de Dieu et sur la condition du croyant. La question de savoir s'il s'agit d'une source écrite ou d'une forme traditionnelle orale n'est pas véritablement déterminante. Les macarismes constituent, par leur structure ramassée et sans doute par leur usage régulier, une forme aisément mémorisable.

Pour vérifier si les béatitudes constituent un cas particulier, il convient d'élargir le champ d'investigation à ce que l'on connaît des *AcPl*. La forme elle-même n'est pas utilisée ailleurs dans l'apocryphe.

Les macarismes encratites se situent dans la tradition paulinienne. La relation avec les épîtres corinthiennes est trop massivement attestée pour être fortuite. Cette relation étroite ne se retrouve pas dans les autres discours de Paul. Dans le même épisode, le discours de Paul devant le proconsul d'Iconium (*AcPl* 3, 17) ne mentionne pas la chasteté et la continence; il s'inspire de thèmes scripturaires et néotestamentaires. Le discours à Ephèse est analogue. A noter tout de même qu'il parle des prédicateurs comme de «ceux qui proclament la sainte parole en toute pureté» (*AcPl* 9, 13). Dans son contexte, cette allusion à la pureté ne vise pas spécifiquement l'abstinence sexuelle, mais le rapport au péché en général. A Artémilla, une riche femme qui vient l'écouter, Paul ne prêche pas l'abstinence, mais le mépris des richesses (*AcPl* 9, 17). Du reste, après l'avoir baptisée, il la renvoie à son mari (*AcPl* 9, 21). Paul commence son séjour à Rome par une longue prédication (*AcPl* 13, 5 s) portant sur l'histoire du salut, assez proche de ce que contient la lettre aux Corinthiens (*AcPl* 10, 4-6). Dans tous ces discours, les thèmes soulignés dans les béatitudes 11 à 13, la résurrection, le jugement, le salut final, sont très présents. Ces passages ne s'inspirent pas spécifiquement des lettres de Paul. La comparaison entre les béatitudes et les autres discours de Paul confirme donc largement l'originalité des macarismes encratites.

Immédiatement après les béatitudes, le contenu du discours de Paul est résumé ainsi: «la parole de Dieu annoncée par Paul, à propos de la pureté, de la foi dans le Christ Jésus et de la prière» (*AcPl* 3, 7). C'est là que le narrateur introduit le personnage de Thècle. Le thème de la chasteté joue un certain rôle dans les *AcPl*Thècle. Le message de Paul est durci par ses

³⁰² Du point de vue des sources, on peut se demander si le premier macarisme n'est pas aussi placé par le rédacteur en introduction de l'ensemble des béatitudes.

³⁰³ Cf. p. 80, n. 297.

adversaires (*AcPl* 3, 12): «Il n'y aura de résurrection pour vous que si vous restez purs et ne souillez pas la chair, mais la gardez pure.» Cette résurrection est future (3, 14). C'est l'expression accentuée de ce que dit le treizième macarisme. En 3, 20, Thècle est traitée d'ennemie du mariage. A Antioche, elle émet le voeu de rester pure avant d'être jetée dans l'arène (*AcPl* 4, 2; cf. 4, 6). Pourtant, à l'issue de l'épreuve, les déclarations de Thècle ne portent pas sur la pureté, mais sur le salut final (*AcPl* 4, 12 et 13). Il en va de même de la confession de Tryphaine, sa protectrice, qui est centrée sur la résurrection (*AcPl* 4, 14). Il y a peut-être une allusion à la chasteté dans le récit du baptême d'un lion (*AcPl* 9, 9): le lion évite une lionne après avoir été baptisé. Pour le reste, l'abstinence sexuelle n'apparaît plus comme un enjeu décisif, alors qu'elle l'est dans les béatitudes et dans le récit de Thècle. L'originalité des macarismes est donc aussi confirmée au plan thématique.

Un autre thème peut être vu comme l'expression d'une volonté d'ascèse, le thème du jeûne. A de nombreuses reprises, Paul et ses proches pratiquent le jeûne. C'est le cas lors de situations difficiles, par exemple après l'expulsion d'Iconium, alors que Thècle semble perdue (*AcPl* 3, 23; cf. *AcPl* 1; 2; 6, 5; 9, 27; 11, 1; 13, 1). La pratique du jeûne est liée à la communion (cf. *AcPl* 3, 25; 12, 4-5). La discipline ascétique semble comprendre le refus de viande et de vin. En 3, 25, le jeûne est rompu par un repas de fête (la cène?) qui comprend du pain, des légumes et de l'eau. A Sidon (*AcPl* 6, 1), un débat a lieu sur le thème de la «table des démons», mais le texte est trop corrompu pour qu'on puisse en connaître l'enjeu précis. Dans le même épisode (*AcPl* 6, 5), Paul est soumis à la tentation suite à son jeûne: on place devant lui «d'abondantes victuailles de grand prix». Le jeûne est un élément important de l'épisode de Corinthe (*AcPl* 12), malheureusement mal conservé. Paul y enseigne «la parole de la persévérance» (12, 1). L'exhortation de Paul porte sur le jeûne: «Appliquez-vous au jeûne et à la charité» (12, 2). Il s'agit de soutenir Paul dans l'épreuve qui l'attend à Rome. L'importance du jeûne pour les *AcPl* est donc évidente. Dans la mesure où cette pratique n'est pas mentionnée explicitement dans les béatitudes, et qu'elle ne s'enracine pas dans un langage similaire, il n'est pas possible de la faire remonter de manière certaine à la même tradition encratite. On peut cependant penser qu'elle s'en inspire; un lien probable unit les thèmes de la continence et du jeûne.

Les *AcPl* mentionnent souvent la prière en lien avec le jeûne. *AcPl* 3, 7 fait de la prière, à côté de la pureté et de la foi, un élément constitutif de la prédication de Paul entendue par Thècle. Est-ce une expression de la proximité et du contact avec Dieu que les macarismes encratites promettent? L'apôtre et ses disciples ont une vie de prière intense (cf. *AcPl* 3, 23; 9, 2; 9, 15; 9, 23; 12, 1; 13, 1; 14, 5). A Ephèse, Artémilla émet «le désir d'entendre Paul en train de prier» (*AcPl* 9, 16). Prière et témoignage ne font qu'un (cf. *AcPl* 6, 5; 9, 23). De plus, la prière semble être l'occasion d'expériences spirituelles pour Paul et pour certains de ses disciples. Le texte évoque des visions et révélations (*AcPl* 5, 4; 9, 2; 9, 9; 9, 21; 14, 1), des prophéties ou des paroles prononcées sous l'influence de l'Esprit (*AcPl* 9, 7; 9, 24; 10, 2, 8; 12, 2; 12, 3; 12, 5), une extase (*AcPl* 9, 27). La prière et les expériences spirituelles peuvent être mises en lien, me semble-t-il, avec la conviction de la proximité de Dieu qui s'exprime dans les macarismes encratites, en particulier dans le deuxième et dans le troisième.

Le phénomène de la prophétie prend donc une place importante, mais n'est pas la seule forme de prédication. Paul ne prononce pas tous ses discours sous l'influence de l'Esprit, pas plus que Thècle, par exemple³⁰⁴. On ne perçoit pas de conflit avec d'autres formes de ministères.

³⁰⁴ Il est intéressant de relever que le thème de la prophétie n'apparaît que dans certaines parties des *AcPl*; mais l'état fragmentaire du texte doit inciter à la prudence dans l'évaluation de ce constat. Il se pourrait que l'auteur ait donné des accents thématiques aux divers épisodes: chasteté dans les actes de Thècle, jeûne à Sidon, prière à Ephèse, prophétie à Corinthe.

La correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens (*AcPl* 10) mentionne deux types de ministères, des presbytres et des diacres³⁰⁵. La lettre des Corinthiens est écrite par Etienne et des presbytres³⁰⁶. Selon le cadre narratif, elle est portée par des diacres (*AcPl* 10, 3). Elle fait allusion à une révélation accordée à une femme de la communauté, Théonoé (*AcPl* 10, 2, 8). Les presbytres, auteurs de la lettre, se fient à cette révélation. Lorsque Paul arrive à Corinthe, les croyants se rassemblent dans la maison d'Etienne (*AcPl* 12, 1). Ceux qui se réunissent sont désignés par un possessif: «les nôtres». Le texte ne permet pas de dire s'il s'agit de la communauté chrétienne ou d'un groupe de fidèles de Paul.

D'une manière générale, les *AcPl* ne montrent aucun intérêt pour les questions d'organisation ecclésiale. Ils ne conservent aucune trace d'une dispute entre des représentants «officiels» de la communauté et des partisans d'une ligne ascétique. Il faut garder à l'esprit que l'auteur est très vraisemblablement un presbytre³⁰⁷. Le silence qu'il observe sur ces questions correspond-il à une réalité non conflictuelle? Il est permis d'en douter dans un cas au moins: celui de la place accordée aux femmes: Paul valide expressément le ministère de prédication de Thècle: «Va, et enseigne la parole de Dieu» (*AcPl* 4, 16). Il confie ce même ministère à Aquilas et à Priscille: «ayant cru au Dieu vivant et ayant été enseignés dans sa parole, proclamez-la!» (*AcPl* 9, 10) Il est à remarquer que cette injonction survient à la fin d'un discours dans lequel Paul rappelle comment il a été institué dans son propre ministère. A Corinthe, Théonoé reçoit une révélation (*AcPl* 10, 2, 8) et Myrté parle sous l'influence de l'Esprit (*AcPl* 12, 5). L'auteur des *AcPl* parle de façon non polémique d'une question qui était problématique pour les Pastorales, et qui le sera également pour Tertullien³⁰⁸: la responsabilité des femmes dans l'Eglise.

De ce parcours, on retire l'impression que l'apocryphe cherche à légitimer le choix d'une vie ascétique et spirituelle intense, tout en se démarquant d'autres tendances combattues dans l'Eglise à son époque. Les thèmes de la création, de l'incarnation, du jugement et de la résurrection de la chair sont affirmés avec force (voir surtout *AcPl* 10, 4, dont la dimension polémique est manifeste). Certains de ces thèmes apparaissent dans les béatitudes finales (11 à 13). Il s'agit par là de prendre clairement distance du mouvement gnostique. La chasteté, le jeûne, la prière et l'expérience de l'Esprit constituent les pôles d'intérêt principaux de l'auteur des *AcPl*. Le thème de la chasteté s'enracine très probablement dans une tradition d'interprétation des lettres de Paul. Les textes ne permettent pas de démontrer l'existence d'une tradition constituée pour les autres éléments, mais dans la mesure où ceux-ci semblent liés, j'é mets l'hypothèse que l'auteur s'inspire d'un courant qui le précède.

3. Le rapport entre les Pastorales et les *Actes de Paul*

Les *AcPl* permettent-ils de mieux cerner l'identité des adversaires des Pastorales? L'enquête consacrée à l'apocryphe a débouché sur un résultat et sur une hypothèse. Le résultat minimal

³⁰⁵ La correspondance entre Paul et Corinthe se compose d'une lettre des Corinthiens à Paul, et de la réponse de Paul (3 Co). Ces textes sont conservés en grec (PBodmer 10) et en traduction (latin, copte, arménien). Certaines versions les englobent dans un cadre narratif.

³⁰⁶ La formule de l'*inscriptio* («Etienne et les presbytres qui sont avec lui», *AcPl* 10, 2, 1) fait penser à celle de *PolPhil*: Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι. Comme Polycarpe, Etienne ne se donne pas de titre. Cf. ch. 5, p. 164 s.

³⁰⁷ L'absence de polémique contre les ministères institués est encore plus frappante si l'on compare les *AcPl* à un autre apocryphe du deuxième siècle, l'*Ascension d'Isaïe*, qui défend la prophétie et contient une vive polémique contre les presbytres (cf. *Asc Is* 3, 21-31).

³⁰⁸ Voir plus haut, p. 73.

peut être résumé ainsi: des chrétiens d'Asie Mineure au deuxième siècle ont interprété les lettres de Paul dans une perspective encratite, en particulier dans le domaine sexuel. Or cette donnée converge avec un des points principaux de la polémique des Pastorales, la problématique du mariage, pour laquelle l'auteur fait expressément appel à l'autorité apostolique. La convergence est assez nette pour qu'un rapprochement plus large soit tenté entre les résultats de l'analyse effectuée en début de chapitre et ce qui ressort des *AcPI*. La démarche reste une hypothèse de travail, mais elle se révèle pertinente, car les points de contact existent.

J'ai d'abord relevé que la crise que les Pastorales affrontent est une crise interne au paulinisme. Les épîtres ont pour but de légitimer une vision de Paul. Avec la tradition encratite que j'ai dégagée dans les béatitudes, nous avons la preuve de l'existence d'une pluralité de réceptions de Paul au deuxième siècle en Asie Mineure. De part et d'autre on revendique la paternité paulinienne. D'un côté, nous avons des béatitudes qui présentent la quintessence du message de l'apôtre, et de l'autre, un corpus de lettres contenant un testament (2 Tm) et des directives contraignantes de l'apôtre (1 Tm; Tt).

Il s'agit d'un conflit d'interprétation. Les formules autoritaires des Pastorales (1 Tm 2, 12; 5, 14) peuvent être vues comme des rectificatifs apportés à des points où l'apôtre laissait une marge d'appréciation problématique aux yeux de l'auteur des Pastorales (1 Co 11, 5; 7, 8). Les macarismes encratites interprètent les mêmes textes (en particulier 1 Co 7) dans un sens opposé. L'opposition se retrouve dans la reconnaissance d'un ministère féminin (*AcPI* 4, 16; 9, 10).

J'ai interprété les allusions des Pastorales à l'origine juive des adversaires comme des éléments de la fiction pseudépigraphe. Sur ce plan, aucun point de contact n'existe avec les *AcPI*. Le judéo-christianisme est totalement absent de l'apocryphe. Paul y est en butte à l'hostilité de la population des villes qu'il traverse, mais jamais des juifs³⁰⁹. A une occasion le texte établit un lien entre la «coutume du jeûne» (*AcPI* 12, 5) et la «volonté de Dieu» (12, 6). Mais rien n'indique, par ailleurs, que la tradition dont l'auteur s'inspire s'enracine dans le judéo-christianisme.

Certains traits polémiques des Pastorales font penser à des adversaires gnosticisants, mais sans que l'on décèle la présence d'un véritable système gnostique. Les *AcPI* se distancent d'un tel système de manière détaillée dans l'échange de lettres entre Paul et Corinthe (*AcPI* 10). Le discours des adversaires de Paul, à Iconium (*AcPI* 3, 14), est remarquablement proche de la polémique des Pastorales: la résurrection est déjà survenue (cf. 2 Tm 2, 18); elle advient lorsque l'on reconnaît le vrai Dieu (cf. 1 Tm 6, 20; Tt 1, 16). L'analyse des béatitudes suggère que cette problématique est contemporaine de l'auteur de l'apocryphe, et ne se trouve pas encore dans la tradition encratite. Cela tendrait à confirmer que dans les Pastorales le thème de la résurrection est une réminiscence d'anciens débats et qu'il n'y a pas d'éléments véritablement gnostiques chez les adversaires.

L'auteur des Pastorales rejette le choix de vie ascétique de ses adversaires. Il s'en prend au refus de certains aliments. Le fait qu'il développe une argumentation indique qu'il s'agit d'un problème réel. L'enjeu du débat est la problématique de la pureté (1 Tm 4, 4s; Tt 1, 15). Une conviction commune existe: le croyant est soumis à une exigence de pureté. L'auteur affirme que cette exigence est atteinte par l'action de grâces et par la parole de Dieu. Les adversaires considèrent au contraire qu'ils doivent s'abstenir de prendre certains aliments pour préserver

³⁰⁹ Il faut peut-être faire une exception pour les villes syriennes et palestiniennes. Les juifs sont mentionnés à Tyr (cf. *AcPI* 7, 1), mais l'état du texte ne permet pas de connaître leur attitude.

leur pureté. Les *AcPI* attribuent un rôle important au jeûne. Paul et ses adeptes s'abstiennent aussi de manger de la viande et de boire du vin. Le jeûne est lié à la prière et prépare à la Cène (*AcPI* 3, 23-25; 12, 5). Si l'on établit un lien avec les béatitudes, on peut penser que l'objectif visé par les croyants est de «garder la chair pure» (2ème macarisme). Le jeûne est nécessaire pour la rencontre de Dieu. Je constate donc qu'un problème crucial pour les Pastorales est un élément central de la tradition dont l'auteur des *AcPI* se réclame.

Le même constat peut être fait pour la question de la chasteté et du mariage. En 1 Tm 5, 14, la volonté de l'apôtre s'oppose au désir de jeunes femmes d'entrer dans l'ordre des veuves, qui implique un engagement au célibat (cf. 5, 11 s)³¹⁰. Les adversaires s'opposent au mariage (4, 3). Pour l'auteur, la vocation des femmes, en particulier, se trouve dans le mariage et dans la procréation, et non dans la chasteté et dans le célibat (5, 14; cf. 2, 15). Les macarismes encratites des *AcPI* représentent une position nettement divergente. La chasteté y constitue l'état par excellence du croyant proche de Dieu. Elle est l'élément principal de la pureté requise de la foi. La pertinence du rapprochement entre les Pastorales et les *AcPI* est démontrée par le fait que la pointe de la polémique des épîtres rencontre le cœur de la position encratite dont l'apocryphe s'inspire.

La problématique de la place des femmes et du ministère féminin est également importante dans les deux cas. L'auteur des Pastorales met en jeu l'autorité de l'apôtre pour interdire aux femmes de prendre la parole dans les assemblées (1 Tm 2, 12) et d'entrer trop jeunes dans l'ordre des veuves (5, 11). À l'inverse, les *AcPI* reconnaissent la prédication et la prophétie faite par des femmes. C'est Paul lui-même qui établit le ministère de Thècle et de Priscille (4, 16; 9, 10; 10, 2, 8; 12, 5). Ici encore l'apocryphe défend une position que l'auteur des épîtres combat.

Plus largement, il faut souligner l'implication sociologique de ces divergences. Les conséquences sociales d'un choix de vie ascétique et les réactions qu'il engendre à l'extérieur de la communauté sont un sujet de préoccupation important des Pastorales. L'auteur se sert largement du répertoire traditionnel des codes domestiques. Balch a bien montré – pour 1 Pierre – que les codes domestiques sont une manière d'apologie sociale, de justification d'un groupe minoritaire par l'excellence du comportement de ses membres³¹¹. Dans les Pastorales, les codes domestiques ont subi une transformation, une certaine «ecclésialisation». Leur reprise signale néanmoins que l'auteur admet le type de valeurs véhiculé par cette forme traditionnelle, valeurs sociales consensuelles de son époque. Définir le comportement chrétien sur ce mode revient à prendre une position diamétralement opposée à celle défendue par les béatitudes des *AcPI/Thècle*. Le recours aux listes de qualités traditionnellement requises des diverses catégories de responsables – y compris des veuves – va dans le même sens³¹².

L'auteur des Pastorales adresse à certaines femmes, et implicitement à certains adversaires, le reproche de passer de maison en maison (1 Tm 5, 13 s). Cela peut suggérer qu'un des traits caractéristiques des adversaires est de ne pas être attachés à une maison précise, c'est-à-dire d'être en dehors de la structure sociale habituelle. Le développement sur les veuves (1 Tm 5, 3-16) a pour souci principal la responsabilité domestique de la femme. Un engagement particulier dans l'église ne saurait se prendre au détriment de la tâche de maîtresse de maison.

³¹⁰ Sur ce point, voir aussi ch. 5, p. 173 s.

³¹¹ Cf. BALCH D. L., *Let Wives Be Submissive*, ch. 6. Sur l'aspect sociologique de la polémique des Pastorales, voir ch. 1, p. 21 s et 36-41.

³¹² Voir aussi ch. 5, p. 128-133 et 172 s.

Des jeunes femmes revendiquent le statut de veuves (v. 11-15); elles refusent de ce fait le statut qui leur est traditionnellement réservé. Les Pastorales s'efforcent, parfois avec véhémence, de maintenir les femmes à la place qui leur est traditionnellement réservée. Face à la prétention de certaines femmes de prendre la parole dans les assemblées (1 Tm 2, 12), il rétorque que l'enseignement d'une femme se limite à un public féminin, dans le cadre de la maison³¹³.

Le regard de l'extérieur sur la communauté justifie le respect de l'ordre social. L'exhortation à la soumission, adressée aux femmes et aux esclaves, est motivée par le souci du jugement de l'extérieur (Tt 2, 5.10). Les jeunes femmes doivent se marier, avoir des enfants, diriger leur maison, afin d'éviter la médisance (1 Tm 5, 14). La communauté doit confier les responsabilités à des pères de famille confirmés (1 Tm 3, 4), à des hommes respectés par ceux du dehors (3, 7).

Dans les *AcPl*, la figure de Thècle focalise le refus de l'ordre traditionnel du mariage, de la maternité et du rôle domestique. C'est l'expression concrète du renoncement au monde prôné par les béatitudes. Le récit met en évidence la difficulté, pour une femme, de sortir du cadre habituel de la maison et du mariage, et l'agressivité des hommes que cela génère. La population des villes réagit violemment à un message de type ascétique. L'accusation est en fait, sous couvert de magie, celle d'une mise en cause de l'ordre social (cf. *AcPl* 3, 15)³¹⁴. L'ascèse, abstinence sexuelle et rejet du monde (voir le quatrième macarisme), représente une contestation de la structure et des rôles de la société traditionnelle et de son unité fondamentale, la maison. Dans cette perspective, les macarismes encratites contiennent un potentiel d'explosion sociale considérable, dans la mesure où ils expriment précisément l'idéal de vie ascétique.

La relation entre les adeptes de Paul et la structure sociale domestique est assez floue. Par exemple, la prédication de Paul à Iconium est prononcée dans la maison d'Onésiphore (*AcPl* 3, 4), qui semble alors faire partie de la communauté locale, tandis qu'on le retrouve plus tard avec Paul, hors de la ville, vivant dans un tombeau ouvert, ayant «abandonné les choses du monde» (3, 23). Plus loin encore, Paul le renvoie à Iconium (3, 26). Quant à l'apôtre, on le rencontre parfois dans des maisons, parfois hors de la ville. L'ascèse implique un mode de vie se démarquant de la structure domestique, mais sans que tout lien avec elle soit rompu. Paul et ses disciples sont sans attaches, mais profitent de l'accueil qui leur est fait. Il faut sans doute penser à des maisons dont les maîtres ou maîtresses, ouverts au message encratite, accueilleraient les croyants que ce type de prédication attirait³¹⁵. L'allusion à une femme qui a des veuves chez elles (1 Tm 5, 16) se réfère peut-être à ce type d'accueil, comme le fait que les adversaires s'insinuent dans les maisons (2 Tm 3, 6; cf. 1 Tm 5, 13) et détournent des maisons entières (Tt 1, 11).

Pour conclure cette comparaison entre les Pastorales et les *AcPl*, je reviens à la problématique des ministères. Les Pastorales ne s'attaquent pas à une forme particulière de ministère – à l'exception notoire du ministère féminin. Les adversaires ont une activité identique à celle des ministres de la communauté: ce sont des docteurs, des enseignants. Partisans et opposants de l'auteur des Pastorales sont engagés dans une lutte qui les place sur un terrain commun, celui

³¹³ Voir ch. 5, p. 139, n. 515.

³¹⁴ Cf. DAVIES S. L., *The Revolt of the Widows*, p. 78: «These accusations are almost entirely social in nature and have hardly anything at all to do with conflicting notions of miracle and magic.»

³¹⁵ Voir la maison d'Onésiphore, *AcPl* 3, 4.7.16; 4, 17; celle de Tryphaine, 4,14; celle d'Hermaïos, 4, 16; celle d'Aquilas et de Priscille, 9, 1; celle d'Etienne, 12, 1; celle de Claude, 13, 4.

de l'enseignement. M'appuyant sur le cas des veuves, j'ai émis l'hypothèse que les leaders des opposants, leurs didascales, se recrutent également parmi les ministres. C'est pourquoi l'auteur des épîtres se préoccupe tant de la fidélité de Timothée, et donc des ministres (2 Tm 4, 1-5). Le but de l'exhortation à Timothée est de mettre à l'épreuve la fidélité de ceux qui exercent un ministère dans la communauté des Pastorales.

Les *AcPI* sont discrets sur la question des ministères, sauf pour les femmes. C'est Paul lui-même qui légitime le ministère de Thècle: «Va et enseigne la parole de Dieu.» (*AcPI* 4, 16) Je ne reviens pas sur ce point, que j'ai abordé plus haut³¹⁶. La prédication et l'enseignement sont des activités importantes, comme c'est le cas des Pastorales. De ce point de vue, l'opposition entre *AcPI* et Pastorales porte bien sur le contenu de la prédication et non sur la forme de l'activité ministérielle.

Dans l'apocryphe, l'activité principale de Paul et des communautés qu'il rencontre semble être la prière, en relation avec le jeûne. La prière est vue de manière positive dans les Pastorales (cf. 1 Tm 2, 1 et 8; 2 Tm 1, 3). Elle est un des traits caractéristiques de la vraie veuve (1 Tm 5, 5). Le statut de veuve établit un lien privilégié avec le Christ, sanctionné par un engagement à demeurer seule (5, 11 s). La différence avec l'apocryphe est claire: une certaine forme d'ascèse n'est tolérée que pour les femmes âgées (5, 9). Elle est catégoriquement refusée aux jeunes femmes. En soi, la prière ne sépare pas les partisans des adversaires, ni même l'exigence de pureté qui lui est liée (1 Tm 2, 8: «des mains saintes»). La ligne de démarcation se situe dans la définition de la pureté et des conditions à remplir pour se présenter devant Dieu.

Reste la question de la prophétie. Celle-ci n'est pas un élément problématique dans les Pastorales (cf. 1 Tm 1, 18; 4, 14). Les *AcPI* lui attribue une place de choix dans l'épisode de Corinthe (cf. *AcPI* 12). La prophétie semble liée à la pratique du jeûne et à la vie de prière. Si l'auteur de l'apocryphe en fait un signe caractéristique de la tendance qu'il représente, ce ne semble pas être le cas au temps des Pastorales. Il y a peut-être une dimension polémique très discrète dans l'usage du terme en 1 Tm 1, 18: les prophéties prononcées auparavant et la lettre de l'apôtre se confirment mutuellement. L'accent porte donc sur le contenu du message et sur la continuité entre les Pastorales et les messages antérieurs de Paul³¹⁷. Cela entre dans la stratégie globale des épîtres, dont l'objectif polémique est d'exclure d'autres tendances pauliniennes. Les Pastorales ne cherchent pas à éliminer des formes de prédication, mais à établir une norme, le dépôt apostolique (2 Tm 1, 14; 1 Tm 6, 20).

³¹⁶ voir p. 87.

³¹⁷ Voir ch. 4, p. 100-102.

4. Le charisme dans les Pastorales: rappel de l'ordination ou anamnèse baptismale?

La question de l'ordination revêt une grande importance pour la problématique des ministères dans les Pastorales. Dans l'hypothèse où les épîtres s'adressent en priorité aux ministres, certains textes sont interprétés comme des rappels de l'acte qui fonde le statut du responsable de la communauté, l'ordination. Dans mon deuxième chapitre, je me suis efforcé de clarifier la question des destinataires: du point de vue des genres littéraires, les épîtres ne s'adressent pas spécifiquement aux ministres. Timothée et Tite ne peuvent être d'office qualifiés de figures ministérielles. Dans certains passages, toutefois, ils portent les traits du ministre idéal. C'est en particulier le cas de 1 Tm 4, 6-16. 1 Tm 4, 14 mentionne une prophétie et une imposition des mains ayant communiqué un charisme à Timothée. 2 Tm 1, 6 évoque aussi un charisme conféré par imposition des mains. Ces textes sont presque unanimement compris comme anamnèse de l'ordination. *Χάρισμα* désigne alors le charisme ministériel. Je propose de mettre à l'épreuve une autre hypothèse: les passages en question ne font pas allusion à l'ordination, mais à un autre événement solennel, le baptême³¹⁸. Dans ce cas, le charisme n'est pas une catégorie réservée au ministre. *Χάρισμα* doit être mis en relation avec le sens de *χάρις* dans les Pastorales, et désigne l'effet de la grâce du point de vue du croyant.

Je m'arrêterai successivement à chacun des deux textes mentionnés³¹⁹. Par souci de clarté, je présenterai pour chaque texte le contexte à prendre en compte, puis une interprétation du verset dans la perspective de l'ordination, et enfin ma propre interprétation, dans la perspective du baptême. Après ces deux exégèses, j'étudierai la notion de *χάρισμα* et son évolution en dehors des Pastorales.

³¹⁸ La seule suggestion allant dans ce sens se trouve chez Schweizer, mais sans que l'hypothèse soit mise à l'épreuve. SCHWEIZER E., *Gemeinde und Gemeindeordnung*, p. 190, avec n. 811: «Absolut sicher ist nicht, dass hier überhaupt an Ordination zu denken ist (...). Die Handauflegung könnte die bei der Taufe erfolgte sein.» Voir aussi ID., *Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten*, p. 113, n. 26: «1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6 könnte es sich auch um die bei der Taufe erfolgte Handauflegung handeln.» SAND A., «Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen», p. 227, émet également un doute: «Weder ist es schlüssig, daß nur ein einzelner die Handauflegung vollziehen konnte, noch daß hier unbedingt der Amtsgedanke ausgedrückt sei. Nicht eine Aussage über das Presbyterium steht in 1 Tm 4, 14 im Vordergrund, sondern eine Aussage über das Charisma, welches durch Prophetenwort und Handauflegung vermittelt wird.»

³¹⁹ D'autres passages des Pastorales font peut-être allusion à l'ordination, mais leur interprétation est discutée. — 1 Tm 1, 18 mentionne des prophéties. S'agit-il d'une évocation de l'acte mentionné en 4, 14? J'aborde ce texte dans un excursus, p. 100-102. — 1 Tm 5, 22 parle d'une imposition des mains. Ce verset peut être compris de deux manières: soit il désigne l'ordination des presbytres dont il est question dès le v. 17, soit il se réfère à un acte de réintégration des pécheurs. Voir ch. 5, p. 144-147. — 1 Tm 6, 11-16 s'adresse à un «homme de Dieu» (v. 11) et rappelle une confession de foi solennelle (v. 12). Une interprétation ancienne comprend ce passage comme une anamnèse de l'ordination. E. Käsemann y voit un élément d'une parénèse d'ordination (cf. ch. 1, p. 29, n. 96). Une autre interprétation tout aussi ancienne reconnaît dans ce passage un rappel du baptême. Une allusion à une comparaison devant un tribunal romain est plus problématique. L'origine baptismale du vocabulaire de ce texte est reconnue par tous, y compris par Käsemann. L'explication la plus simple est donc d'admettre que le texte fait aussi allusion, dans son ensemble, au baptême. Voir la réfutation de Käsemann par SPICQ C., *Les épîtres pastorales, ad loc.* Le titre d'«homme de Dieu» ne désigne pas nécessairement le ministre (cf. LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 180, n. 177). Si la formule concerne le ministre, on retrouve la même relation qu'en 4, 6-16 (voir ci-dessous): l'exhortation vise à enraciner le ministre dans la foi commune, en l'occurrence dans la confession baptismale. — 2 Tm 2, 2 engage le destinataire à transmettre ce qu'il a reçu. L'interprétation de ce verset dépend de la manière dont on comprend ce qui précède, notamment 1, 6. Voir plus loin, p. 104 s.

1. «le charisme qui est en toi»: 1 Tm 4, 14

En 1 Tm 4, 14, Timothée est prié de ne pas négliger le charisme qui lui a été conféré par la prophétie et par l'imposition des mains. Ce verset conjugue des éléments qui apparaissent séparément en 1 Tm 1, 18 (prophétie) et 2 Tm 1, 6 (charisme et imposition des mains). C'est celui qui semble se référer le plus clairement à l'ordination de Timothée. Peut-il faire sens dans l'hypothèse d'un rappel du baptême?

1. 1. Contexte: 1 Tm 4, 6-16

(6) Si tu exposes cela aux frères, tu seras un bon diacre du Christ Jésus, nourri des paroles de la foi et de la belle doctrine que tu as attentivement suivie. (7) Quant aux fables impies de vieilles femmes, rejette-les. Exerce-toi plutôt à la piété, (8) car l'exercice corporel est utile à peu de chose, tandis que la piété est utile à toute chose, elle qui possède la promesse de la vie présente comme de la vie future. (9) Elle est digne de foi, cette parole, et mérite pleine adhésion, (10) car nous peinons et combattons pour ceci: parce que nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, qui est le sauveur de tous les hommes, surtout des croyants. (11) Prescris et enseigne cela. (12) Que personne ne méprise ta jeunesse; sois au contraire pour les croyants un modèle en parole, en comportement, en amour, en foi, en pureté. (13) Jusqu'à ma venue, consacre-toi à la lecture [des Ecritures], à l'exhortation, à l'enseignement. (14) Ne néglige pas la grâce qui est en toi, qui t'a été donnée par la prophétie et par l'imposition des mains du collège des presbytres. (15) Prends ces choses à coeur, demeure en elles, afin que ton progrès soit manifeste pour tous. (16) Veille sur toi-même et sur ton enseignement; persévère en ces choses, car en faisant cela, tu sauveras et toi-même et ceux qui t'écoutent.

La mention du charisme est à comprendre dans l'unité que forme 1 Tm 4, 6-16. L'ensemble du passage a pour thème le ministère de Timothée. La prédication fidèle du disciple fait de lui un bon ministre (diacre) du Christ (v. 6). Il est chargé d'enseigner (v. 11). Il doit se consacrer à la lecture, à la prédication et à l'enseignement (v. 13). En prenant soin de son propre progrès et de son enseignement, il oeuvre à son salut personnel comme à celui de ceux qui l'écoutent (v. 16). Le texte opère un va-et-vient constant entre la charge spécifique de Timothée et son enracinement dans la foi reçue. Le passage n'est pas un «bloc erratique». Il s'appuie clairement sur la dénonciation des adversaires qui précède (4, 1-5), qui est rappelée au v. 7a (cf. *μύθους*). De plus, le v. 16, parlant des auditeurs de Timothée, introduit les règles du ch. 5.

Formellement, l'unité se distingue comme parénèse adressée directement au destinataire et le concernant personnellement³²⁰. L'exhortation du destinataire est un élément typique du genre littéraire de la lettre administrative. La remarque du v. 13 («jusqu'à ma venue») est aussi à interpréter dans ce cadre. Elle indique la limite temporelle de la mission fictive dont il est question ici.

Je propose de structurer 1 Tm 4, 6-16 de la manière suivante:

[v. 1-5: dénonciation des adversaires et argumentation contre leur position]

v. 6: thèse: le bon ministre, nourri de la foi et de la belle doctrine

³²⁰ LIPS, H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 162, relève l'abondance des verbes à la deuxième personne du singulier dans le passage. C'est du reste la première apparition d'un impératif direct au destinataire en 1 Tm. De ce point de vue, opérer une césure entre les v. 11 et 12 (cf. Roloff; Oberlinner; etc.) ou 10 et 11 (cf. NESTLE-ALAND) ne se justifie pas, comme l'indique également la structure que je propose.

v. 7-10: fondement de l'exhortation

7: exhortation à l'exercice de la piété (rejet des fables)

8: la piété conduit à la vie (prémisse)

9: la parole fiable

10: le ministère enraciné dans l'espérance (paradigme inductif)

v. 11-12: exhortation (le ministère enraciné dans la piété)

11: exhortation à l'enseignement

12: être un modèle de foi (personnifier l'enseignement)

v. 13-15: développement de l'exhortation

13: exhortation à assumer son ministère

14-15: développer le charisme (être un modèle de progression)

v. 16: conclusion: reprise de la double exhortation et du fondement

Cette structure présuppose une logique dans le passage, celle de l'argumentation parénétique³²¹. Marquant la transition avec l'argumentation contre les adversaires, le v. 6 évalue la qualité du ministre au contenu de son enseignement³²². L'auteur présente la thèse par une assertion à valeur déclarative: le bon ministre est celui qui se nourrit de la foi reçue. La suite du texte donne un fondement à cette déclaration initiale et la reprend en une suite d'impératifs. Une première exhortation oppose la poursuite des mythes à l'exercice de la piété (v. 7). Elle est formulée sur le mode des deux voies. Cette exhortation est intégrée dans un enthymème dont la prémisse majeure est exprimée au v. 8: la piété conduit à la vie³²³. L'auteur affirme l'utilité de la piété, par opposition aux vains exercices (sans doute l'ascèse, au vu du verset précédent et du contexte polémique). Cette prémisse, comme l'ensemble de l'exhortation, a besoin d'un fondement. C'est le v. 10 qui le donne. Formulé en «nous», ce verset fait appel à la conviction commune de ceux qui reconnaissent l'autorité du locuteur, Paul. Il s'agit donc d'un paradigme inductif. L'ensemble du passage repose sur le fait que Paul, le premier, a proclamé l'espérance du salut et la vertu de la piété. Le v. 10 enracine le ministère (κοπιῶμεν καὶ ἀγωνιζόμεθα; cf. 5, 17; Col 1, 29) dans la condition du croyant (ὅτι ἠλπικαμεν). Le salut offert par Dieu fonde l'agir du ministre. Le statut des v. 8-10 est souligné par la formule stéréotypée du v. 9: en tant que «parole fiable», ces versets constituent la vérité première sur laquelle se construit la parénèse³²⁴. Les v. 11-15 exposent ensuite à deux reprises l'exhortation à enseigner et à mettre cet enseignement en pratique. Les v. 11 s articulent enseignement et comportement personnel (δίδασκει / τύπος γίνου). C'est en devenant un exemple de foi que Timothée accrédite son message (voir Tt 2, 1.7s.15). Comme

³²¹ Je m'appuie sur l'étude de Donelson (cf. ch. 1, p. 15-18).

³²² Voir aussi au ch. 2, p. 56 s.

³²³ Cf. ch. 1, p. 16, l'analyse de Donelson.

³²⁴ J'adopte ici la position d'Oberlinner. Il n'est pas nécessaire de trancher dans la question de savoir si la formule désigne ce qui précède ou ce qui suit, dans la mesure où l'un s'enracine dans l'autre. Cf. OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 196.

je l'ai souligné, la prémisse majeure est aussi implicite dans l'exhortation. C'est parce que la piété conduit à la vie que Timothée doit enseigner et être un modèle. La seconde exhortation (v. 13-15) introduit de nouveaux éléments: le v. 13 souligne l'importance de la lecture des écritures, de la prédication et de l'enseignement. Ces activités constituent le coeur de la mission de Timothée, jusqu'au retour de Paul. Le v. 14 mentionne le charisme (χάρισμα) reçu par le disciple, qui rend possible le progrès (v. 15: προκοπή) exigé. Les v. 14-15 contiennent un impératif négatif (μὴ ἀμέλει) et deux positifs (ταῦτα μελέτα, ἐν τούτοις ἴσθι), qui débouchent sur une finale (ἵνα σου ἡ προκοπή φανερά ᾗ πᾶσιν) exprimant l'objectif éthique dans le langage du progrès. Comme au v. 12, l'objet de l'exhortation du v. 15 est la visibilité de la foi et de la fidélité. Ici encore, l'exhortation reprend implicitement les v. 7-8: la piété conduit à la vie, donc tu dois progresser dans l'exercice de la piété. Le v. 16 conclut le développement en résumant la double exigence posée au départ et développée dans l'exhortation: enseigner et demeurer soi-même dans la voie du salut (καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου). La conclusion rappelle ce qui constitue le fondement de l'argumentation, la perspective du salut (v. 8.10).

1. 2. Arguments pour un rappel de l'ordination

Comment interpréter le v. 14 dans ce contexte? Si on le rattache spécifiquement aux exigences formulées au v. 13, on y verra clairement une allusion à l'ordination par imposition des mains. Le charisme sera alors un charisme ministériel. La plupart des commentateurs opèrent ce rapprochement³²⁵. Von Lips pense observer un changement de sujet entre la première exhortation (v. 11-12) et la seconde (v. 13-14), dont il remarque le parallélisme³²⁶. «Alors que dans un premier temps, Timothée a été invité, en raison de sa responsabilité d'enseignement [v. 11], à veiller à sa crédibilité et à son autorité [v. 12], il est maintenant exhorté, au nom de son activité comprise comme représentation de l'apôtre [v. 13], à prendre soin du charisme, qui constitue pour lui la chose essentielle [v. 14]. Deux temps différents apparaissent donc: d'abord la référence à la place du ministre dans la communauté (v. 12), puis l'accent mis sur l'élément particulier dont il est équipé par le charisme (v. 14)³²⁷.»

Dans la perspective d'un don accordé en particulier au ministre, l'exégèse souligne alors les aspects suivants. L'impératif μὴ ἀμέλει est fréquent dans les lettres administratives, et concerne l'empressement dans l'exercice de la charge, de la mission confiée³²⁸. Ici, «la responsabilité ministérielle est désignée par la notion de charisme³²⁹.» Ce concept provient de Paul, où il désigne les dons variés de l'Esprit accordés à chaque croyant. Avec les deutéro-pauliniennes, les Pastorales voient s'instituer des fonctions durables attribuées à des personnes

³²⁵ A vrai dire, rares sont ceux qui justifient véritablement leur choix exégétique. Cf. p. ex. DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe*, p. 44: Après avoir relevé les différents usages de l'imposition des mains, il affirme: «Die Stellen 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6 gehören sicher zu der zuletzt erwähnten Gruppe», c'est-à-dire l'installation dans un ministère.

³²⁶ Cf. LIPS H. V., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 166, n. 19. Cependant, von Lips ne relève pas le parallélisme entre 12b et 15, qu'il considère déjà comme conclusion.

³²⁷ *Ibid.*, p. 166: «War Tm zuvor im Blick auf seine Lehraufgabe darauf verwiesen worden, auf seine Glaubwürdigkeit und Autorität zu achten, so wird er jetzt im Blick auf seine als Vertretung des Apostels verstandene Tätigkeit ermahnt, auf das ihm gegebene χάρισμα als das Grundlegende zu achten. Zwei verschiedene Momente werden so sichtbar: zunächst die Bezugnahme auf die Stellung des Amtsträgers in der Gemeinde (12), dann die Betonung der besonderen Ausrüstung durch die Gabe des χάρισμα (v. 14).»

³²⁸ Voir références chez SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 516; cf. surtout WOLTER M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, p. 185-189.

³²⁹ ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 255: «Der Amtsauftrag nämlich ist mit dem Wort χάρισμα gemeint.»

précises (cf. Ep 4, 1-16). Le charisme est désormais réservé au ministre. Il «désigne exclusivement la fonction et le pouvoir transmis par ordination au responsable de la communauté³³⁰.» La formulation au passif (ὁ ἐδόθη σοι) signale que cela demeure une initiative divine.

Cet acte divin est médiatisé par une action humaine incluant prophétie et imposition des mains. Von Lips a montré que les prépositions *διά* et *μετά* sont ici pratiquement synonymes, dans un sens instrumental³³¹. De plus, *μετά* indique la simultanéité des deux actions. L'acte rituel comporte donc deux éléments. Pour les uns, la prophétie est le fait de prophètes de la communauté qui prennent part à la désignation et à l'ordination du candidat³³². Roloff pense que par prophétie, il faut comprendre non pas une parole dite par un prophète, ni un discours de prédiction, mais la prédication dans laquelle la fonction ministérielle est formulée³³³. D'autres y voient une intervention liturgique, une forme de prière consécatoire qui accompagne l'imposition des mains³³⁴. Cette dernière constitue l'acte déterminant, le geste rituel conférant le charisme.

L'idée selon laquelle l'imposition des mains communique l'esprit est attestée pour le baptême (Ac 8, 17; 19, 6). L'imposition des mains est aussi utilisée pour l'installation dans un ministère, selon Ac 6, 6; 13, 3. Depuis Lohse, beaucoup d'exégètes considèrent que cette pratique provient du judaïsme rabbinique naissant, où le maître aurait transmis de la sorte son autorité d'enseignement à un successeur par lui formé³³⁵. L'hypothèse est cependant contestée, notamment par Spicq, qui relève que les sources sont tardives, que les interprètes juifs eux-mêmes sont divisés à leur sujet, et que les attestations manquent pour le premier siècle. «Mais en fait, elle [la *semikah*, c'est-à-dire l'ordination des rabbins] n'apparaît pas avant la fin du Ier siècle, et ne sera courante qu'aux IIe et IIIe siècles (...)»³³⁶. Pour Spicq, l'ordination est une invention de l'église primitive. 1 Tm 4, 14 et 2 Tm 1, 6 en sont les premières attestations directes. Oberlinner souligne que dans notre verset, la mention «rompt d'une certaine manière la structure de l'argumentation parénétique. Tandis que jusqu'ici, c'était la parole normative de

³³⁰ OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 211: «Charisma (...) bezeichnet exklusiv die durch die Ordination dem Gemeindeleiter übertragene Aufgabe und Vollmacht.» Von Lips souligne que la parénèse est largement la même pour toutes les catégories de personnes. Les différences sont donc importantes à évaluer. Parmi celles-ci figure le charisme, qui n'est pas évoqué pour les autres. Le ministre est donc le seul à en avoir un. LIPS H. V., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 212: «Nur der Amtsträger hat demnach ein χάρισμα.»

³³¹ Cf. V. LIPS H., *Glaube, Gemeinde, Amt*, excursus 10, p. 250-252. Son argumentation est convaincante. La préposition *διά* n'introduit pas un accusatif pluriel, et ne désigne pas des prophéties préalables par lesquels le candidat à l'ordination aurait été désigné.

³³² Cf. p. ex. HASLER V., *Die Pastoralbriefe*, p. 18.30.

³³³ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 258: «προφητεία meint hier nicht eine Äußerung von Profeten und wohl auch nicht eine weissagende Rede, sondern eher den verkündigenden, tröstenden und mahnenden Zuspruch, in dem der Amtsauftrag übermittelt, inhaltlich entfaltet und verpflichtend zugesprochen wurde.» Sur προφητεία, voir aussi p. 100-102 sur 1 Tm 1, 18.

³³⁴ Cf. SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 517; OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 209 s. Cependant, προφητεία n'a jamais le sens de prière dans le Nouveau Testament. En fait, l'hypothèse semble remonter à un article de DEKKERS E., «Προφητεία-*praefatio*», dans: *Mélanges offerts à Mlle C. Mohrmann*, Utrecht, etc., Spectrum, 1963, p. 190-195. L'auteur soutient que le mot grec restituerait le sens du latin *praefatio* (préface de la prière consécatoire). Mais cela ne repose sur aucune attestation, comme le démontre BROX N., «Προφητεία im ersten Timotheusbrief», dans: *BZ* 20, 1976, p. 229-232.

³³⁵ Cf. LOHSE E., *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*.

³³⁶ SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 725. Même si l'on ne défend pas la thèse de l'authenticité des Pastorales, l'observation reste valable, dans la mesure où la reprise d'une pratique nouvelle du judaïsme par la communauté des Pastorales, en particulier d'une pratique du judaïsme palestinien, paraît peu vraisemblable. Nous avons vu au ch. 2 (p. 61 s) qu'en ce qui concerne le langage, l'auteur est plus proche du judaïsme hellénistique de la diaspora.

"Paul" qui faisait référence, le destinataire placé à la tête de la communauté est renvoyé à un autre fait qui lui confère pouvoir et responsabilité pour son activité, l'ordination avec imposition des mains par les membres du collège presbytéral³³⁷.»

1. 3. Arguments pour un rappel du baptême

Une autre lecture demeure cependant possible. En effet, si l'interprétation traditionnelle est sans doute la plus immédiate, elle n'est pas sans soulever des problèmes.

L'interprétation traditionnelle ne rend pas justice à la structure et à l'argumentation du passage (1 Tm 4, 6-16), que j'ai dégagées plus haut. Le texte est organisé avec soin. Le fondement de l'argumentation se situe dans les v. 8-10, et non au v. 14³³⁸. D'une certaine manière, chaque exhortation fait référence à ce fondement: par la liste de vertus (v. 12), par le charisme (v. 14), par l'exigence de progrès (v. 15), et par la perspective du salut (v. 16). Le v. 14 prend place dans le développement de l'exhortation (v. 13-15)³³⁹. De ce point de vue, il est faux de voir dans ce verset un déplacement de l'argumentation³⁴⁰. Il est plus logique, dans le mouvement du texte, que la responsabilité particulière de Timothée nommée au v. 13 soit à nouveau enracinée, au v. 14, dans la condition du croyant, comme elle l'est dans la thèse (v. 6), dans le fondement (v. 10), dans la première exhortation (v. 11s) et dans la conclusion (v. 16). La structure ne permet pas non plus d'accepter le point de vue de von Lips³⁴¹. Il n'y a pas changement de thème entre les deux exhortations. La seconde (v. 13-15) renforce la première (v. 11-12), et les deux explicitent la thèse (v. 6) et la recommandation générale (v. 7). La notion de χάρισμα désigne ce qui rend possible l'exigence de progrès et l'exercice de la piété³⁴². Timothée est un modèle pour les croyants non pas parce qu'il possède quelque chose de plus, mais dans la mesure où il met en valeur ce qui est commun à tous.

L'auteur adopte le langage du progrès. «L'ensemble de la parénèse de 1 Tm 4, 6-16 se réfère à un mode de pensée signalé par le concept de προκοπή. D'origine stoïcienne, ce concept est un terme technique utilisé pour désigner le progrès dans le développement moral et spirituel de l'être humain³⁴³.» Von Lips montre à quel point le passage est imprégné de ce langage. Les termes liés à l'enseignement moral stoïcien et à la philosophie populaire qui s'en inspire sont

³³⁷ OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 208: «Mit diesem Vers [v. 14] ist in gewisser Weise ein Bruch in der paränetischen Argumentationsstruktur der Past gegeben (...). War bislang das verbindliche Wort des "Paulus" maßgeblich, (...) so wird der an der Gemeindespitze stehende Adressat jetzt an ein anderes Faktum erinnert, welches ihm sowohl Vollmacht als auch Verantwortung für seine Tätigkeit gibt, nämlich die Ordination mit Handauflegung durch die Mitglieder des Presbyterkollegiums.»

³³⁸ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 255: «Nun [v. 14] wird die vorangegangenen Weisungen tragende Sachgrund benannt, in dem Timotheus an seine Ordination erinnert wird.»

³³⁹ A remarquer en outre que la recommandation générale comme la première exhortation sont formulées d'abord négativement, puis positivement (v. 7: παρατιού - γύμναζε et v. 12: μηδείς καταφρονείτω - τύπος γίνου). Les deux fois, le texte précise en premier ce qui doit être évité, puis ce qui doit être poursuivi. De même, l'exhortation négative du v. 14 (μη ἀμέλει) est suivie, au v. 15, par une formule positive dédoublée (μελέτα - ἴσθη). Cela incite à lire les v. 14 et 15 ensemble.

³⁴⁰ Cf. ci-dessus Von Lips (n. 327) et Oberlinner (n. 337).

³⁴¹ Cf. n. 326 s.

³⁴² Voir plus loin, p. 99 et 103 s.

³⁴³ LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 163: «Für die ganze Paränese 4, 6-16 wird ein gemeinsamer Vorstellungshintergrund deutlich, der mit dem Begriff προκοπή (15) gekennzeichnet ist. Dieser der stoischen Philosophie entstammende Begriff bezeichnet als terminus technicus den Fortschritt im geistig-sittlichen Werdeprozeß des Menschen.»

omniprésents³⁴⁴. Avec le langage va le mode de pensée. L'idéal de progrès, de développement moral, de réalisation du potentiel de l'homme, tout cela guide la conception de l'auteur. Cela vaut pour le v. 14. «Pour comprendre le sens donné à χάρισμα dans les Pastorales, on doit être attentif au fait que le terme est employé comme un élément inclus dans la notion de progrès. Le χάρισμα est donc considéré lui aussi comme objet soumis à l'effort humain³⁴⁵.» A mon sens, von Lips et l'interprétation traditionnelle ne prêtent pas une attention suffisante aux implications de ce constat.

Assurément, certaines différences existent entre les Pastorales et le stoïcisme. On peut mentionner l'aspect moins individualiste, plus communautaire, de l'exhortation ou le fait que le salut espéré se reçoit de Dieu σωτήρ, comme dans le judaïsme hellénistique. Mais la différence fondamentale se situe précisément dans l'objet de l'effort, dans ce qui rend possible le progrès. Pour le stoïcisme – comme pour Philon –, l'idéal de progrès consiste à développer les dispositions naturelles de l'être humain. Pour les Pastorales, il en va au contraire du «charisme qui est en toi, qui t'a été donné». Von Lips me semble faire ici fausse route en supposant que le texte prône une éthique spéciale pour le ministre, du fait du charisme qu'il reçoit³⁴⁶. Le langage emprunté au stoïcisme et adapté à la perspective chrétienne ne permet pas de distinguer une éthique à deux catégories dans le passage. En affirmant l'universalité du salut et en insistant sur les croyants (v. 10), l'auteur établit au contraire une condition générale de l'éthique, exprimée ensuite par la notion de charisme. Dans la logique pédagogique et parénétiq ue stoïcienne, le progrès moral consiste à développer les vertus latentes, présentes en l'être humain. Ces vertus sont remplacées ici par le χάρισμα. Le χάρισμα est le potentiel à développer, potentiel qui se trouve en l'homme (ἐν σοι). Mais il n'est pas une disposition naturelle. Il provient d'une intervention extérieure (ὁ ἐδόθη σοι), d'origine divine. De ce fait, il pose également l'exigence de progrès, qui doit être visible (φανερὰ, v. 15). En prenant soin du χάρισμα qu'il a reçu, Timothée ne se distingue pas des autres croyants. Son progrès fait de lui un modèle, un τύπος (v. 12).

On trouve en quelques versets sept impératifs exprimant une idée similaire: γύμναζε / πρόσεχε / μὴ ἀμέλει / μελέτα / ἴσθι / ἔπεχε / ἐπίμενε. La forme négative μὴ ἀμέλει équivaut à l'actif μελέτα, qui suit immédiatement le v. 14. Comme nous l'avons vu ci-dessus, ces verbes proviennent tous de la parénèse philosophique de tendance stoïcienne. Ici, ils décrivent l'attitude du ministre fidèle, par opposition à celle des déviants³⁴⁷. Il s'agit pour lui à la fois d'accomplir sa mission spécifique et de progresser dans la vie croyante. La consécration à la tâche est exprimée à quatre reprises dans le passage (v. 6.11.13.16). Au v. 14, l'objet du verbe ἀμελέω n'est pas la mission de Timothée, qui vient d'être explicitée au v. 13, mais le χάρισμα. Par conséquent, il est peu probable que le verbe ἀμελέω ait le sens technique fréquent dans la lettre administrative. Il se comprend plus aisément dans le cadre de

³⁴⁴ LIPS H. v., *op. cit.*, p. 164, n. 13, énumère (avec références) les termes suivants: v. 6: ἐντρέφομαι, διδασκαλία (6.11.13.16), παρακολουθέω; v. 7: βέβηλος, γυμνάζω, εὐσέβεια (7.8); v. 8: opposition entre exercice corporel et spirituel, ἐπαγγελία; v. 10: ἀγωνίζομαι; v. 13: προσέχω; v. 15: μελετάω, προκοπή; v. 16: ἐπέχω, ἐπιμένω, σῶζω. Beaucoup de ces termes se retrouvent chez Philon. Cela confirme l'observation faite au ch. 2 (p. 61 s), qui mettait en évidence la proximité entre le langage des Pastorales et celui du monde hellénistique ambiant, comme du judaïsme hellénisé de la diaspora.

³⁴⁵ LIPS H. v., *op. cit.*, p. 165: «Für die Auffassung der Past vom χάρισμα ist dann zu beachten, daß es als Element innerhalb des προκοπή-Gedankens erscheint. Das χάρισμα wird damit auch als Gegenstand des Bemühens angesehen.» La même compréhension apparaît en 2 Tm 1, 6, avec le terme ἀναζωπυρεῖν, qui fait aussi partie du langage stoïcien (voir plus loin, p. 111).

³⁴⁶ Cf. LIPS H. v., *op. cit.*, p. 165: «Dazu gehört auch, daß der Amtsträger über das allgemein Ethische hinaus an das besonders ihm gegebene χάρισμα erinnert wird.»

³⁴⁷ Cf. 1 Tm 4, 1: ἀποστήθονται τινες τῆς πίστεως / προσέχοντες πνεύμασιν πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων.

l'idéal d'inspiration stoïcienne qui imprègne le passage³⁴⁸. Le χάρισμα ne désigne pas la charge confiée, mais ce qui rend possible et nécessaire le progrès dans la foi (v. 12.15), ce qui ouvre le chemin du salut (v. 16)³⁴⁹. De même que le ministère de Paul s'enracine dans l'espérance (v. 10), la mission de Timothée (v. 13) se fonde sur la réalité du don de grâce (v. 14).

Les autres éléments du v. 14 ne parlent pas nécessairement en faveur d'un rappel de l'ordination, et sont au contraire ambigus. Le χάρισμα est conféré au croyant par la prophétie et par l'imposition des mains. La prophétie désigne un discours prononcé dans l'occasion particulière où l'on impose les mains au candidat³⁵⁰. Le contenu du discours n'est pas précisé, mais le sens instrumental de la préposition indique qu'il faut le comprendre en lien immédiat avec le geste rituel lui-même. On peut supposer qu'il formule le sens du don de grâce, et l'exigence que cela implique pour celui qui le reçoit. La mention de la prophétie n'indique pas dans quel cadre il faut situer cette parole. Dans l'hypothèse d'une référence au baptême, il s'agit de la prédication baptismale. Le texte ne précise pas qui prononce ces paroles.

Excursus: les prophéties en 1 Tm 1, 18

Avant notre texte, le terme προφήτεια apparaît déjà en 1 Tm 1, 18. L'auteur y évoque des prophéties précédemment prononcées à l'intention de Timothée. Pour beaucoup de commentateurs, il s'agit de l'anamnèse des prophéties prononcées à l'occasion de l'ordination du disciple de Paul, en raison de la présence du terme en 4, 14³⁵¹. Cette lecture n'est cependant pas partagée par tous. Voici quelques brèves observations.

1 Tm 1, 18-20 marque la transition entre l'ouverture et la partie principale de la lettre³⁵². Le v. 18 annonce la nature de ce qui suit: il s'agit d'une instruction, d'une παραγγελία³⁵³. Le passage présente donc la lettre comme le contenu de l'instruction confiée par l'apôtre à Timothée. Il en précise également la portée et le contexte: il s'agit, face aux déviances, dont

³⁴⁸ S'il est fréquent dans les lettres administratives, le verbe est aussi utilisé dans la parénèse hellénistique (cf. PHILON, *De exsecratione*, 156).

³⁴⁹ Contre Roloff notamment (cf. p. 96, n. 329).

³⁵⁰ Voir plus haut, p. 97, n. 333.

³⁵¹ DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 26, pensent que les prophéties sont peut-être analogues à celles de Ac 13, 1-3. Pour SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 350, il s'agit des prophéties ayant désigné Timothée pour le ministère. A noter qu'en 1 Tm 4, 14, il hésite entre cette interprétation et celle de prière consécatoire, qu'il semble préférer (voir plus haut, p. 97, n. 334). HASLER V., *Die Pastoralbriefe*, p. 18, est le plus affirmatif et le plus précis: «[Die Prophezeiungen] sind charismatische Aufforderungen der betenden Gemeinde an die verantwortliche Leitung, Timotheus mit dem Aufbau der Gemeinde und mit der Abwehr der Irrlehrer zu betrauen.»

³⁵² Cf. REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 55 (53-61), qui montre de manière assez claire que le corps de la lettre commence en 1 Tm 2, 1 (παρακαλῶ οὖν πρῶτον). Redalié considère pour sa part que les prophéties évoquent l'ordination. — Il est possible de voir dans la correspondance entre 1 Tm 1, 18 (παρατίθεμαι) et 1 Tm 6, 20 (παραθήκη) une inclusion. 1 Tm 1, 18-20 et 6, 20 s montrent d'ailleurs un certain parallélisme. Le corps de la lettre constituerait donc ce que Paul transmet à son disciple, son dépôt. Le verbe (παρατίθεμαι) comme le rappel de la filiation (τέκνον) marquent l'intention des épîtres, qui est de présenter le message des Pastorales comme le testament de l'apôtre (cf. ch. 2, p. 50).

³⁵³ La mission de Timothée (1 Tm 1, 3) est d'enjoindre (ἵνα παραγγείλῃς) à certains de ne pas enseigner autre chose. Le but (v. 5) de l'instruction (παραγγελία) est la rectitude de la foi. Voir aussi 1 Tm 4, 11; 5, 7; 6, 13.17. Παραγγελία est un terme assez fort, à connotation militaire (cf. SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 321.349). L'instruction est ferme, elle revendique une autorité non discutable.

l'existence est largement soulignée dès ce chapitre initial, de soutenir le combat de la foi³⁵⁴.

L'instruction confiée à Timothée n'est pas une innovation de dernière heure, une nouvelle prédication de l'apôtre. Elle est déclarée conforme aux prophéties. La préposition κατά établit un lien entre la παραγγελία et les προφητείας, un rapport de confirmation. L'instruction est un rappel. Elle s'inscrit dans une tradition. En effet, l'expression κατά τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας évoque les prophéties passées, précédant la παραγγελία³⁵⁵. Le texte établit une continuité entre les prophéties passées et l'instruction, l'enseignement que représente l'ensemble des Pastorales.

Que sont les προφητεῖαι? Avec Roloff et Oberlinner, je trouve difficile d'y voir des paroles prononcées par des prophètes. Aucun indice ne permet de postuler l'existence de prophètes dans la communauté des Pastorales³⁵⁶. Le contexte des épîtres n'invite pas à voir dans ces prophéties des révélations faites au nom de l'Esprit. La prophétie est plutôt à comprendre comme un discours adressé à la communauté ou à une personne en son sein. Elle s'inscrit donc dans la ligne de la compréhension paulinienne³⁵⁷. Selon Roloff, elle se distingue de l'enseignement en ce qu'elle ne s'appuie pas sur la tradition ou sur l'Écriture³⁵⁸. Cette distinction opérée entre enseignement et prophétie me paraît très discutable pour les Pastorales. L'insistance sur l'enseignement, observée par ailleurs dans les épîtres, l'importance du thème du dépôt (le verbe παρατίθεμαι introduit cette dimension dans le passage), n'autorisent certainement pas à penser à un discours sans appui traditionnel. J'émettrais l'hypothèse que pour la communauté des Pastorales, le terme de prophétie fait partie du langage connu par les lettres de Paul pour désigner la prédication. L'auteur l'utilise pour des messages passés, adressés au disciple de Paul, mais il préfère désigner la prédication par d'autres termes (cf. p. ex. exhortation, παράκλησις, 1 Tm 4, 13).

Le pluriel ne plaide pas pour un événement unique. Il contraste en effet avec le – probable – singulier de 1 Tm 4, 14. De même, le participe présent ne fait pas penser à un moment précis dans le passé de Timothée, mais à une répétition. Il faut sans doute penser que l'anamnèse concerne la conformité entre l'enseignement de «Paul» dans la lettre et celui que Timothée a régulièrement entendu dans les messages qui lui étaient adressés ou dont il a été témoin.

³⁵⁴ Cf. 1, 18 s: la finale (ἵνα στρατεύῃ) précise la visée de l'instruction présente et celle des prophéties passées. L'instruction vise à aider, à soutenir Timothée dans son combat. Contrairement à ce qu'affirme ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 103, l'image du combat n'est pas réservée à l'apostolat de Paul et au ministère de Timothée. Elle concerne le rapport que le ministre entretient avec la foi en tant que telle. En 1 Tm 6, 12, il est question du combat (ἀγών) de la foi. Par cette métaphore, l'auteur se réfère à la lutte du croyant et donc du ministre pour préserver sa propre foi, face à la tentation de la déviance. En 2 Tm 4, 7, l'image est liée à l'apostolat de Paul, mais elle est immédiatement suivie par le thème de la foi. L'image du combat et de la bataille semble au service de l'exhortation à la fidélité. Dans notre cas, l'injonction à Timothée n'est pas seulement d'accomplir son ministère, mais de l'accomplir fidèlement, dans la ligne tracée par l'apôtre. Le qualificatif καλός implique peut-être aussi un jugement de valeur sur la qualité du combat mené (cf. ch. 5, p. 148 s, à propos de 1 Tm 5, 17).

³⁵⁵ Le participe προαγούσας a certainement un sens temporel («précédentes»), et non spatial («dirigées vers toi»: il faudrait εἰς, de préférence).

³⁵⁶ Le seul «prophète» des épîtres est celui des Crétois (Tt 1, 12). Tout ce qu'on peut en dire, c'est que sa parole est un «témoignage», et que celui-ci est «vrai» aux yeux de l'auteur (Tt 1, 13). La mention de la prophétie en 1 Tm 1, 18 et 4, 14 n'implique pas que la communauté compte des prophètes en son sein. Roloff suggère, à la suite de von Lips, que la prophétie est prononcée par les presbytres qui imposent également les mains. Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 102 et p. 257 s, n. 183.

³⁵⁷ En 1 Co 14, la prophétie s'oppose à la glossolalie. La prophétie est le discours de l'intellect (νοῦς, 1 Co 14, 19). Elle est un discours articulé, maîtrisé (cf. v. 32), communiquant l'évangile de manière compréhensible, en vue de l'édification, de l'enseignement, de l'éducation du croyant (cf. v. 31).

³⁵⁸ Cf. ROLOFF J., *Der Erste Brief an Timotheus*, p. 102.

L'explication la plus intéressante me semble être celle d'Oberlinner. Dans la mesure où elles confirment la présente instruction de Paul, les prophéties passées doivent désigner les prédications précédentes de l'apôtre³⁵⁹. Parmi celles-ci figurent les consignes que Paul a données à Timothée lorsqu'il l'a laissé à Ephèse (cf. 1, 3), dont la lettre est une confirmation. Le texte se réfère donc à l'installation de Timothée dans sa fonction de «délégué apostolique». Mais il souligne aussi la conformité des consignes avec les autres prédications de Paul, c'est-à-dire avec le message de Paul en général. Cette interprétation s'intègre bien dans l'effort de légitimation qui traverse les épîtres, et qui est du reste aussi perceptible dans le verset. L'intention précise est de revendiquer pour les Pastorales une continuité par rapport à l'enseignement de Paul. Le corollaire en est d'exclure d'autres revendications du même type.

Revenons à 1 Tm 4, 14. Outre la prophétie, le verset mentionne l'imposition des mains. Ce geste rituel peut avoir divers cadres. La mention de cet acte n'est donc pas à elle seule une indication en faveur de l'une ou de l'autre hypothèse. On peut signaler que la forme nominale (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν) n'apparaît que deux fois dans le NT en dehors des Pastorales (Ac 8, 18; He 6, 2). Comme l'a fait remarquer Spicq, dans les deux cas, il est question du baptême³⁶⁰. Certes, cette observation n'est pas décisive au regard de la fréquence de l'expression verbale. Le fait que l'imposition des mains soit rarement associée à un don d'origine divine me semble plus significatif. Comme parallèles pour notre texte, on fait en général appel à Ac 6, 6 et 13, 3. Dans les deux cas, des personnes sont installées dans des fonctions spécifiques. A cette occasion, on leur impose les mains. Pourtant, aucun des deux textes ne parle d'un don divin accordé à ces personnes. L'Esprit est associé à la désignation des candidats, mais pas à l'imposition des mains sur eux. En revanche, pour l'auteur des Actes, le geste de l'imposition des mains communique l'Esprit Saint à l'occasion du baptême ou en rapport avec lui³⁶¹. En conséquence, il est nécessaire de souligner que les seuls parallèles néotestamentaires qui fassent état d'un don divin associé à l'imposition des mains se trouvent dans le livre des Actes, et ont trait au baptême uniquement. Aucun texte ne permet de mettre en évidence une évolution vers un charisme ministériel, vers une grâce particulière accordée aux ministres et transmise par imposition des mains³⁶².

L'imposition des mains est faite par le πρεσβυτέριον, le collège presbytéral³⁶³. Cette dimension collective en fait un acte solennel et public. On peut penser qu'il s'agit d'incorporer un nouveau membre au collège, ou de nommer l'évêque chargé de le présider. Mais on peut aussi voir dans cet acte la transmission solennelle de la grâce lors du baptême, dans un rite présidé par les responsables de la communauté. L'ignorance où nous sommes du déroulement

³⁵⁹ Cf. OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 53: «Das, was im weiteren von Timotheus (...) eingefordert wird, entspricht dem vom Apostel schon Vorhergesagten und jetzt neu in Erinnerung Gerufenen.» Le texte ne permet pas, il est vrai, d'attribuer de manière certaine les prophéties à l'apôtre. Oberlinner (*ibid.*) pense en particulier à la prédication de Paul lors de l'ordination fictive de Timothée. Cela dépend évidemment de la manière dont on interprète 4, 14 et 2 Tm 1, 6.

³⁶⁰ Cf. SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 722 s.

³⁶¹ Ac 8, 17 s; 9, 17 s; 19, 5 s l'attestent clairement. Le don de l'Esprit est un thème majeur des Actes. Qu'on se réfère notamment au récit de la Pentecôte, ou au songe de Pierre et à l'effusion de l'Esprit sur les païens qui s'ensuit. (Ac 10, 44-48). L'auteur du livre établit du reste là aussi un lien avec le baptême (v. 47). Pour lui, le don de l'esprit est un élément constitutif, voire déterminant, de l'identité chrétienne. La référence à Ac 6, 6; 13, 3 n'est pas pertinente. Au vu de l'importance accordée à la pneumatologie par l'auteur des Actes, l'absence de don particulier lié à ces impositions des mains n'est certainement pas une omission. L'imposition des mains pour l'installation dans un ministère *ne confère pas* l'Esprit.

³⁶² Voir p. 114-125 l'évolution du concept de χάρισμα.

³⁶³ Le terme grec ne désigne pas un état, une dignité, mais le groupe des presbytres (cf. ch. 5, p. 150).

de tels rites à l'époque des Pastorales ne permet pas de nous appuyer sur ce terme pour opter en faveur d'une interprétation³⁶⁴.

Venons-en enfin au *χάρισμα*. Cette notion peut être mieux comprise si on la sépare de la question des ministères. Habituellement, on la rattache à une tradition des dons de l'esprit. M'appuyant sur l'étude du concept et de son histoire (voir plus loin, pt 3), je remarque que l'évolution de cette tradition (d'un don accordé à chaque croyant à un don réservé au ministre), considérée comme évidente dans l'interprétation traditionnelle, est loin d'être démontrée. Je suggère que, dans les Pastorales, *χάρισμα* doit plutôt être mis en relation avec la manière dont les épîtres comprennent l'effet de la grâce (*χάρις*). Cette perspective différente offre une meilleure cohérence avec la ligne théologique de l'auteur, mais aussi avec l'arrière-plan hellénistique déjà décrit.

Dans les Pastorales, *χάρις* apparaît 5 fois³⁶⁵. La grâce décrit la volonté et l'oeuvre de salut de Dieu. La grâce surabonde par rapport au péché (1 Tm 1, 14). Elle désigne la volonté divine de salut, donnée et manifestée en Jésus-Christ (2 Tm 1, 9 s). Elle fortifie le croyant (2 Tm 2, 1). Elle renouvelle le croyant, le justifie, le transforme en vue de la pratique des belles oeuvres (Tt 3, 3-8). La grâce éduque le croyant, lui enseigne à vivre selon la vertu, selon la piété (Tt 2, 11 s). Le croyant vit en apprentissage, il a besoin d'être instruit. Il a besoin de modèles, ce que Timothée est appelé à devenir (1 Tm 4, 12). La condition du croyant est marquée par une exigence de progrès (1 Tm 4, 15). Il ne s'agit pas d'une identité statique, mais d'un devenir, auquel il faut se consacrer, et dont certains se détournent (1 Tm 4, 1). Reçue de Dieu, la grâce ouvre la possibilité d'une vie placée sous le signe de la vertu. Elle l'initie et l'enseigne.

Il est frappant de constater que le passage où l'auteur développe sa conception de la grâce (Tt 2, 11-14) s'appuie sur des notions morales et pédagogiques proches de celles que l'on observe dans notre passage³⁶⁶. L'auteur présente d'une part une grâce éducatrice, et d'autre part un charisme à mettre en valeur, à développer. Peut-on alors supposer que cette grâce est aussi exprimée par *χάρισμα*? Ce serait le *nomen rei actae*, le nom désignant le résultat de l'action divine. *Χάρισμα* décrirait la grâce du point de vue du croyant, et désignerait plus particulièrement l'effet de cette grâce dans l'homme³⁶⁷. Tt 3, 5 s associe clairement le don de la grâce, la transformation qu'elle génère, le renouvellement par l'Esprit Saint, et le «bain de la nouvelle naissance». Pour l'auteur des Pastorales, la grâce est l'acte divin qui place le croyant sur la voie du salut. L'existence croyante prend forme dans le comportement éthique. L'exigence d'une vie exemplaire est omniprésente dans le contexte de 1 Tm 4, 14. Dans cette perspective, il devient vraisemblable de voir dans notre verset une allusion au rite baptismal qui médiatise l'action divine.

Le v. 14 rappelle à Timothée qu'il est enraciné dans la grâce de Dieu. Cette grâce n'a pas seulement une dimension universelle (v. 10). Elle est aussi offerte particulièrement, individuellement au croyant, par le baptême. La grâce de Dieu opère une transformation de la personne, elle réoriente l'homme vers la vie dans la vertu, dans la perspective de la manifestation dernière de Dieu. Dans ce sens, les Pastorales peuvent parler de don de grâce, de *χάρισμα* demeurant dans le croyant. Le rite du baptême médiatise ce don de grâce. La parole et le geste lui sont associés. Ces deux éléments signifient au candidat que la vie

³⁶⁴ Le problème de savoir qui impose les mains sera abordé à propos de 2 Tm 1, 6, p. 114.

³⁶⁵ 1 Tm 1, 14; 2 Tm 1, 9; 2, 1; Tt 2, 11; 3, 7. A noter en outre la formule d'action de grâces de 1 Tm 1, 12 et de 2 Tm 1, 3. Sur le sens de *χάρις* en Tt 2, 11-14, voir ch. 2, p. 64 s.

³⁶⁶ Voir plus haut p. 98 s et ch. 2, p. 60-63.

³⁶⁷ Ce sens de *χάρισμα* est attesté dans la tradition chrétienne. Voir plus loin, p. 115.

chrétienne repose sur quelque chose qui se reçoit. Si le chemin conduisant à une vie exemplaire est tracé, si un progrès dans l'exercice de la piété est accessible, c'est que la possibilité en est offerte par le don de grâce accordé au croyant.

Le ministre interpellé aux v. 11.13.16 est à chaque fois renvoyé à la mise en pratique de la foi. Au v. 12, il est soumis à l'exigence du présent de la foi: une vie de vertu, exemplaire de la part du ministre. Aux v. 14-15, il est ramené à ce qui rend possible cette vie de foi, le don de grâce reçu; l'exigence de progrès visible lui est encore une fois rappelée. Au v. 16, il est placé dans la perspective du salut. Par l'exhortation, il est situé dans les trois temps qui définissent la foi: le présent (v. 12.15), le passé fondateur (v. 14), et l'avenir (v. 16).

Je conclus donc qu'au vu de la structure du contexte immédiat, du langage employé, du verset lui-même, mais aussi de la perspective théologique globale des Pastorales, une anamnèse du baptême fait sens dans le passage étudié, voire qu'elle est plus à sa place qu'un rappel de l'ordination.

2. «le charisme de Dieu»: 2 Tm 1, 6

Un passage peut mettre en cause cette lecture, celui qui évoque l'imposition des mains de Paul par laquelle un charisme a été conféré à Timothée (2 Tm 1, 6). C'est bien évidemment un passage clé pour une interprétation centrée sur l'ordination. Le but du texte serait d'établir l'apostolicité du ministère, seul possesseur du charisme transmis par imposition des mains, et remontant à l'apôtre lui-même. Pour d'autres, il serait plutôt de faire bénéficier les ministres, représentés par Timothée, de l'autorité de l'apôtre.

2. 1. Contexte: 2 Tm 1, 3-18

(3) Je rends grâce à Dieu, que je sers à la suite de mes ancêtres avec une conscience pure, lorsque, sans cesse, nuit et jour, je fais mémoire de toi dans mes prières, (4) que je désire te voir, me rappelant tes larmes, afin d'être rempli de joie, (5) et que j'évoque le souvenir de la foi sincère qui est en toi, qui habita d'abord en Lois, ta grand-mère, et en Eunice, ta mère, et qui, j'en suis convaincu, habite aussi en toi; (6) pour cette raison, je te rappelle d'aviver la grâce de Dieu qui est en toi par l'imposition de mes mains. (7) Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de peur, mais de puissance, d'amour et de modération.

(8) N'aie donc pas honte du témoignage de notre Seigneur, ni de moi, son prisonnier, mais souffre avec moi pour l'évangile, en t'appuyant sur la puissance de Dieu (9) qui nous a sauvés et appelés par un saint appel, non en vertu de nos oeuvres, mais de son propre dessein et de sa grâce, qui nous a été donnée en Christ Jésus avant les temps éternels (10) et qui a été maintenant révélée par la manifestation de notre sauveur Christ Jésus qui a détruit la mort et fait briller la vie et l'immortalité par l'évangile (11) pour lequel j'ai été, moi, établi héraut, apôtre et docteur; (12) pour cette raison, j'endure aussi ces souffrances, mais n'ai pas honte, car je sais en qui j'ai mis ma confiance, et je suis convaincu qu'il a le pouvoir de garder mon dépôt en vue de ce jour-là. (13) Prends pour norme les saines paroles que tu as entendues de moi, dans la foi et dans l'amour qui est en Christ Jésus. (14) Garde le beau dépôt par l'Esprit Saint qui habite en nous.

(15) Tu sais que tous ceux d'Asie se sont détournés de moi, entre autres Phygèle et Hermogène. (16) Que le Seigneur accorde sa miséricorde à la maison d'Onésiphore, parce qu'il m'a souvent réconforté et qu'il n'a pas eu honte de mes chaînes, (17) mais qu'au contraire, arrivé à Rome, il m'a cherché avec zèle et m'a trouvé. (18) Que le Seigneur lui

donne de trouver miséricorde auprès du Seigneur en ce jour-là. Et tout les services qu'il a rendus à Ephèse, tu les connais mieux que moi.

2 Timothée est une lettre testamentaire, qui contient une exhortation à la fidélité dans la proclamation et dans la transmission du message reçu de l'apôtre. Ce thème est énoncé en 2 Tm 2, 2: Timothée doit transmettre ce qu'il a entendu de Paul à des hommes qui seront à leur tour capables de le transmettre. La lettre culmine en 4, 1-5, avec l'exhortation solennelle à prêcher fidèlement la parole. Le thème dominant, la fidélité à l'égard de l'apôtre et de son évangile, est mis en place au ch. 1. Le message de la lettre s'adresse également à tous les croyants. S'il concerne particulièrement les responsables de l'enseignement, c'est-à-dire les ministres, il englobe toute la communauté. Chacun est appelé à la fidélité. Indirectement, la lettre attribue en outre aux membres de la communauté le statut de témoins de la fidélité du message transmis par les ministres (cf. 2 Tm 2, 2). Le dépôt laissé par l'apôtre, sa παραθήκη (2 Tm 1, 14), a valeur normative. C'est lui qui ouvre l'accès au salut. Dans la foi comme dans l'activité ministérielle, c'est par rapport à ce dépôt que se juge la fidélité. Timothée est le modèle à la fois du croyant et du ministre³⁶⁸.

Le rappel du charisme se situe dans l'ouverture de la lettre. Après le formulaire épistolaire (2 Tm 1, 1-2) et une action de grâces qui met en place le lien étroit entre Paul et son «enfant», et qui a pour thème la foi de Timothée et de sa famille (v. 3-5), vient la mention du charisme de Dieu reçu par l'imposition des mains de Paul (v. 6). Le texte décrit ensuite la nature de l'esprit donné par Dieu (v. 7), pour en arriver à l'exhortation à ne pas avoir honte, à tenir bon pour l'évangile (v.8). Suit un «sommaire du kérygme apostolique³⁶⁹» (v. 9-10) qui débouche sur le ministère de Paul et sur les souffrances que l'apôtre supporte, dans l'attente du salut final (v. 11-12). L'ouverture de la lettre s'achève par une exhortation à préserver l'héritage (v. 13-14), et par des exemples négatifs et positifs (v. 15-18).

La délimitation du passage n'est pas claire si l'on s'en tient au contenu, puisque 2 Tm 1 introduit le thème central et les éléments principaux de la lettre. En revanche, du point de vue formel, on peut observer un changement entre le ch. 1 et la suite. Von Lips considère que l'unité se poursuit jusqu'en 2 Tm 2, 13, tandis qu'une nouvelle thématique, celle des adversaires, apparaît en 2, 14. Pourtant, les points qu'il souligne peuvent aussi indiquer une césure en 2, 1: entre le ch. 1 et le ch. 2, il constate une inversion des proportions pour la personne, le temps et le mode des verbes³⁷⁰. Von Lips observe en outre que l'exhortation initiale du ch. 2 (2 Tm 2, 1-3) reprend les trois éléments annoncés au ch. 1³⁷¹. Mais contrairement à lui (p. 167, n. 21), je crois que οὖν (2 Tm 2, 1) marque une transition, comme en 1 Tm 2, 1. Le vocatif (τέκνον μου) l'indique aussi: «Paul» passe à l'exhortation proprement dite. L'unité thématique demeure, mais un changement de perspective s'opère. Avec Redalié notamment, je considère donc qu'il faut prendre en compte 2 Tm 1, 3-18³⁷².

³⁶⁸ Je développe l'ensemble des points mentionnés dans ce paragraphe au ch. 2, p. 45 s et 55 s.

³⁶⁹ J'emprunte l'expression à REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 115.

³⁷⁰ LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 167 s: au ch. 1, prépondérance de la 1e p. sg., du passé et de l'indicatif; au ch. 2, prépondérance de la 2e p. sg., du présent et de l'impératif. Von Lips considère (p. 168) que les deux personnes (Paul et Timothée) sont réunies dans le «nous» des versets qui concluent la section qu'il prend en compte. Il me semble cependant que ce dernier passage (2, 11-13) contient un élément hymnique, dont le «nous» est général, comme en 1, 9 s. Il ne s'agit pas d'un «nous» personnel limité à Paul et à Timothée.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 171: 2 Tm 2, 1: ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι = 1, 6-8; v. 2: ἃ ἠκουσας παρ' ἐμοῦ = 1, 12-14; v. 3: συγκακοπάθησον = 1, 8-12. Je reviens plus loin p. 111 s sur cette relation.

³⁷² REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 107 s. Pour le début de la section, celui-ci s'appuie sur le fait qu'un lien étroit unit le poème au sens strict (2 Tm 1, 3-5) et la suite du ch., par la relation de causalité du v. 6 (voir plus loin, p. 110 s). De plus (cf. *op. cit.*, p. 51 s), il observe une analogie de structure entre 1 Tm 1 et 2 Tm 1. Cf.

Pour Redalié, le passage est organisé autour de l'énoncé sotériologique des v. 9-10. Il remarque que les concepts sont répartis de part et d'autre de cet énoncé, et qu'ils se font mutuellement écho³⁷³. Cependant, du point de vue grammatical, les v. 9-10 dépendent de la principale introduite par les impératifs du v. 8. A mes yeux, la structure syntaxique fait apparaître trois parties dans 2 Tm 1, 3-18: 3-7, 8-14 et 15-18.

La structure peut être schématisée ainsi³⁷⁴:

v. 3-7: introduction: 3-5: action de grâces: la tradition de foi (paradigme inductif)

6: exhortation

7: prémisse: la possession de l'Esprit

v. 8-14: exhortation à la fidélité

8: exhortation à la fidélité et à la souffrance pour l'évangile

9-11: prémisse: 9-10: énoncé sotériologique

11: statut de Paul dans la révélation

12: paradigme inductif: 12 a: persévérance et fidélité de Paul

12 b: motivation: fidélité du Christ

13-14: exhortation à la fidélité

v. 15-18: paradigmes illustratifs: 15: paradigme illustratif négatif

16-18: paradigme illustratif positif

Dans la première partie (v. 3-7), les v. 3-5 forment une unité syntaxique à laquelle le v. 6 se rattache par une relation causale (δι' ἣν αἰτίαν), de même que le v. 7 (γάρ). L'exhortation du v. 6 (ἀναμιμνήσκω σε...) est donc doublement motivée: par le rappel de la foi (v. 5) et par celui du don de l'esprit (v. 7). Les v. 3-5 établissent un paradigme inductif valable pour l'ensemble de la lettre: Paul est fidèle (v. 3). Une autre prémisse transparaît dans cette prière: la foi se transmet comme un héritage (v. 3.5). Cela se conjugue avec l'affirmation du v. 6: Paul a transmis un «don de grâce» (χάρισμα) à Timothée. L'exhortation suit donc cette logique: si tu veux être fidèle dans la foi, avive ce qui t'a été transmis par Paul. La même exhortation est amplifiée par une autre prémisse (v. 7): le don du charisme par Paul est identifié au don de l'Esprit par Dieu. Mais les v. 6-7 contiennent en fait un enthymème complet. L'argument repose sur le lien fait par l'auteur entre l'Esprit et les vertus. La structure logique est donc que l'Esprit (le don de grâce) qui est en nous a certaines qualités qui doivent

SCHNIDER / STENGER, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular*, p. 63 s, qui considèrent également que le corps de la lettre commence en 2, 1. Pour eux, 2 Tm 1, 6-18 constituent l'autorecommandation (*Selbstempfehlung*) de l'expéditeur fictif.

³⁷³ Cf. REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 105. Il relève notamment πνεῦμα (v. 7.14), δύναμις (v. 7.8.12: δυνατός), ἀγάπη (v. 7.13), ἐπαισχύνομαι (v. 8.12), συγκακοπαθέω, πάσχω (v. 8.12), εὐαγγέλιον (v. 8.10), etc. Ces parallélismes indiquent que l'auteur a mûrement réfléchi le contenu du passage. Mais il faut tenir compte de l'organisation syntaxique pour établir la structure.

³⁷⁴ Comme pour 1 Tm 4, 6-16, je m'inspire des catégories mises en place par Donelson; cf. ch. 1, p. 15-18.

conduire notre comportement³⁷⁵.

La partie centrale est introduite par l'articulateur οὖν (v. 8). Elle commence par une exhortation (v. 8), à laquelle l'énoncé sotériologique se rattache par un enchaînement de participes (v. 9-10), énoncé qui englobe la personne de Paul dans une relative (v. 11). Une double relation causale, identique à celle observée en 6.7, relie encore 12 a (δι' ἧν αἰτίαν) et 12 b (γάρ) à ce qui précède. Cette partie centrale pose le fondement de la lettre: le plan divin (v. 9-10) intègre l'apostolat de Paul (v. 11), dont le message constitue de ce fait l'accès unique au salut, dont l'apôtre est lui-même l'exemple (v. 12). Fidélité à Paul et fidélité au Christ (v. 8) sont donc synonymes. Les exhortations des v. 13.14 se fondent sur ces prémisses³⁷⁶. En outre, elles reprennent les thèmes de l'introduction. Elles engagent le destinataire à conserver fidèlement ce qu'il a appris de Paul (v. 13), le dépôt (v. 14). Cette fidélité se joue sur le plan de la foi (v. 13; cf. v. 5). Elle est rendue possible par l'Esprit (v. 14; cf. v. 7).

Des paradigmes illustratifs (v. 15-18) renforcent la parénèse, encadrés qu'ils sont par des verbes faisant appel à la mémoire de Timothée (v. 15: οἶδας; v. 18: γινώσκεις). Les exemples illustrent le thème de la fidélité. Ils opèrent la transition entre l'ouverture et le corps de la lettre, qui commence par un résumé de l'exhortation du ch. 1.

L'analyse grammaticale montre que si la statistique signalait une prépondérance de l'indicatif, du passé et de la 1^e p. sg., la deuxième et la troisième partie ont toutefois pour verbes principaux des impératifs à la 2^e p. sg. Il y a d'emblée une orientation parénétiq ue, mais qui, dans un premier temps, est ancrée dans la révélation et dans la personne de Paul. La structure met en évidence l'abondance et la variété des fondements successifs de l'exhortation. La parénèse proprement dite commence en 2, 1.

2. 2. Arguments en faveur d'un rappel de l'ordination

L'interprétation habituelle de 2 Tm 1, 6 considère que le texte fait allusion à l'ordination de Timothée. N'ayant jamais été contesté, le présupposé n'est pas discuté.

L'articulation du v. 6 avec ce qui précède, mise en place par la locution δι' ἧν αἰτίαν, pose problème si l'on postule un changement de thème³⁷⁷. Oberlinner résout la tension en soulignant que les v. 3-5 englobent Paul et Timothée dans une tradition, ce qui permet de préciser la tâche particulière de Timothée au sein de cette communauté de foi³⁷⁸. Le verbe ἀναμιμνήσκω lie exhortation et souvenir. Il fait référence à un acquis préalable, et s'inscrit par là dans l'idée de tradition, de succession au sens large. L'imposition des mains par Paul lui-même fait de cette tradition une succession personnelle. Pour Oberlinner, en effet, la présence du charisme en Timothée est significative, mais ce qui compte ici, c'est sa

³⁷⁵ Cf. DONELSON L. R., *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, p. 84 s: «Although this [2 Tm 1, 6 s] might be classified as a topic from definition [s'appuyant sur un élément admis, la possession de l'Esprit], it actually depends on the author linkage of the spirit with virtues. The argument is structured along the lines that the spirit which you have has certain qualities, thus you should act accordingly.»

³⁷⁶ Cf. *op. cit.*, p. 104: «The author bases his imperatival conclusion to guard the entrusted tradition [2 Tm 1, 14] upon the paradigmatic behavior of Paul, who did so in his days, and upon Paul's (and the author's) confidence that God will preserve these traditions [v. 12].»

³⁷⁷ Le texte passe de la foi commune à Timothée et à sa famille, au charisme particulier du disciple de l'apôtre. Cf. OBERLINNER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 27.

³⁷⁸ OBERLINNER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 27 s.

transmission par imposition des mains, qui plus est de Paul³⁷⁹. Redalié lie l'imposition des mains par Paul aux traits testamentaires présents dans la lettre. La continuité est l'élément central de 2 Tm. Elle est exprimée par la relation personnelle entre Paul et son disciple. «Cette insistance sur l'évocation personnelle, cette "identité paulinienne", se transmettra au geste institutionnel lui-même [l'ordination]³⁸⁰.» Wolter ajoute, pour sa part, que ce geste rituel de Paul sur Timothée se réfère au récit de la succession de Moïse par Josué (Nb 27, 18-23; Dt 34, 9), et vise à suggérer une véritable investiture du disciple par son maître³⁸¹.

L'imposition des mains confère un charisme. Oberlinner discerne trois caractéristiques principales de la notion de charisme dans les Pastorales: le charisme est réservé aux personnes chargées d'une responsabilité dans la communauté; il est lié à la transmission du ministère par imposition des mains; s'ajoutant aux qualités requises du ministre (1 Tm 3; Tt 1), il s'institutionnalise. Il est donc légitime de parler de charisme ministériel (*Amtscharisma*)³⁸². Pour Spicq (p. 708 s), le charisme est défini au verset suivant, comme esprit de puissance, d'amour et de maîtrise de soi (v. 7). En fait, cet esprit, ce charisme est «analogue, sinon identique à la χάρις qui a fait de Paul un "héraut, apôtre et docteur" de l'évangile (v. 11)³⁸³.» Von Lips observe également une association étroite entre le concept de χάρισμα et ceux de πνεῦμα et de δύναμις (v. 7). Ces derniers contribuent à définir ce qui est désigné par charisme, de telle sorte que l'on peut préciser le sens de χάρισμα comme autorité et équipement spirituel du ministre³⁸⁴. Le charisme transmis n'est pas une réalité statique. Il doit être ravivé, entretenu. L'emploi du verbe ἀναζωπυρεῖν associe un élément dynamique au concept de charisme³⁸⁵.

Il convient encore d'expliquer le décalage entre 1 Tm 4, 14 et 2 Tm 1, 6. Qui impose les mains? Paul ou le collègue presbytéral? La critique récente s'accorde pour rejeter certaines explications harmonisantes³⁸⁶. La différence entre les deux versets est intentionnelle. Elle tient d'abord à la visée particulière de chacune des épîtres. 1 Tm est une ordonnance ecclésiastique, tandis que comme testament, 2 Tm met l'accent sur la relation entre Paul et Timothée³⁸⁷. 1 Tm 4, 14 décrit probablement la pratique connue de la communauté, tandis

³⁷⁹ Cf. OBERLINNER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 28: «Das angesprochene Charisma ist zwar gegenwärtiges Kennzeichen des Timotheus; wichtiger erscheint hier jedoch der Hinweis, daß es ihm durch Handauflegung übertragen wurde, und zwar von Paulus.»

³⁸⁰ REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 112.

³⁸¹ Cf. WOLTER M., *Die Pastoralbriefe*, p. 210. Voir plus loin p. 112 s.

³⁸² Cf. OBERLINNER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 29: «Es ist deshalb gerechtfertigt, bezogen auf die Past von "Amtscharisma" zu sprechen.»

³⁸³ SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 729 s.

³⁸⁴ Cf. LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 218: «(...) für den [Verfasser] der Past ergaben sich die Begriffe δύναμις und πνεῦμα als Assoziationen zu χάρισμα, so daß beide Begriffe als Umschreibung des mit χάρισμα Gemeinten anzusehen ist. Somit ist χάρισμα näher zu fassen als Vollmacht und pneumatische Befähigung des Amtsträgers.»

³⁸⁵ Cf. OBERLINNER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 31.

³⁸⁶ SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 729, pense à une ordination faite conjointement par Paul et par le collègue presbytéral. JEREMIAS J., *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 35, suggère qu'il n'y a pas doublet, car en 1 Tm 4, 14 πρεσβυτέρων se référerait à la dignité de presbytre, tandis que 2 Tm 1, 6 montrerait que l'ordination a été faite par Paul. BROX N., *Die Pastoralbriefe*, p. 228 s, se demande entre les lignes s'il n'y a pas là une inattention de l'auteur, due à l'intervalle qui séparerait la rédaction de chacune des lettres.

³⁸⁷ Cf. DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe*, 1931², p. 45: «Die Differenz in der Handauflegungsfrage erklärt sich wohl am einfachsten aus dem Charakter der Briefe: Gemeinderegeln in 1 Tm Tt, persönliche Paränese mit Betonung des brieflichen Charakters (Danksagung, Nachrichten) in 2 Tm.» L'explication demeure même si les auteurs divergent quelque peu sur la définition du genre littéraire des lettres. CONZELMANN (1966⁴), p. 57,

que 2 Tm 1, 6 vise à enraciner le ministère ainsi ordonné dans la pratique de Paul lui-même. Dans la quête de stabilisation institutionnelle et de direction fiable que mène la communauté des Pastorales, les ministres ont besoin de légitimation apostolique: ils doivent pouvoir s'appuyer sur l'autorité de Paul³⁸⁸. Pour certains, la double mention de Paul et du collège presbytéral établit une succession. Les ministres ainsi ordonnés sont désignés comme les véritables successeurs de l'apôtre³⁸⁹. Selon Roloff, c'est en particulier vrai de l'évêque. Selon lui, les anciens doivent ordonner, par l'imposition des mains, celui d'entre eux jugé le plus apte à assumer les tâches décrites en 1 Tm 4, 13. 2 Tm 1, 6 fournit la signification théologique de cet acte en indiquant que la personne ainsi ordonnée reprend les fonctions apostoliques de direction. Mais le fait que l'auteur s'accommode de deux formulations différentes montre qu'il n'interprète pas strictement la transmission du charisme comme transmission du ministère par l'apôtre³⁹⁰. Pour sa part, Hasler met l'accent sur l'enseignement et considère que par cette légitimation ecclésiale, l'ordination et la succession des ministres assurent la transmission fidèle du message dans une église déstabilisée par la propagande des faux docteurs³⁹¹.

2. 3. Arguments en faveur d'un rappel du baptême

Je propose d'explorer une autre piste, qui met en valeur certains points laissés dans l'ombre par l'interprétation habituelle.

La structure argumentative de 2 Tm 1, 3-18 indique que le v. 6 est en quelque sorte la préface des exhortations des v. 8 et 13-14. Le point commun de ces exhortations est de réunir deux éléments, la fidélité à l'évangile et la fidélité à Paul. Le but du texte, qui annonce l'intention de 2 Tm dans son ensemble, est d'affirmer qu'il n'y a pas de foi authentique (v. 3: ἀνυποκρίτου πίστεως), de véritable amour du Christ (v. 13: ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χ.), hors de la fidélité à l'apôtre (v. 13: παρ' ἐμοῦ), hors de la tradition de foi, de l'héritage (v. 14: τὴν καλὴν παραθήκην) que représente la lettre testamentaire et par extension le corpus des Pastorales (cf. 1 Tm 6, 20). Le fondement de l'argumentation parénétique, aux v. 9-11, définit le cœur de l'évangile: il s'agit de la grâce divine, offerte en Jésus-Christ (v. 9-10) et communiquée à l'apôtre (v. 11). La stratégie fondamentale de l'auteur est d'affirmer que c'est à Paul qu'a été confiée la transmission concrète de la grâce aux humains³⁹². Celui qui s'écarte

reformule le texte de Dibelius en interprétant plus nettement les traits particuliers de 2 Tm comme expressions du genre testamentaire.

³⁸⁸ Cf. OBERLINNER L., *Zweiter Timotheusbrief*, p. 30: «In der die Kirche und die Gemeinden der Zeit der Past bewegenden Suche nach stabilisierenden Ordnungen (vgl. 1 Tm 3, 15) und wegweisenden Autoritäten wird vom Gemeindeleiter "apostolische" Legitimierung gefordert, das heißt in der Sicht der Past: Autorisierung von Paulus her.» Voir aussi HASLER V., *Die Pastoralbriefe*, p. 57: «Der Verfasser benützt seinen fingierten Paulusbrief, um die apostolische Herkunft und Legitimität der durch die versammelten Presbyter vollzogenen Amtseinsetzung zu unterstreichen.»

³⁸⁹ Cf. not. OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 210: «So soll zum Ausdruck gebracht werden, daß die Amtsträger in der Kirche der Past die wahren Nachfolger des Apostels sind.»

³⁹⁰ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 259: «Die Ältesten sollen denjenigen aus ihren Reihen, der zu der Übernahme der in v13 [1 Tm 4, 13] genannten Aufgaben fähig ist, durch Handauflegung ordinieren. Die kommentierende theologische Perspektive dazu liefert dann 2 Tm 1, 6 mit dem Hinweis darauf, daß der so Ordinierte damit in die gemeindeführenden Funktionen des Apostels eintritt. Daran, daß der Verf. die beiden Aussagen in dieser Weise nebeneinander stehen lassen konnte, zeigt sich jedenfalls, daß er die Übermittlung des Charismas nicht streng im Sinn einer Amtswereitgabe durch den Apostel verstanden hat.»

³⁹¹ Cf. HASLER V., p. 39: «Die so kirchlich legitimierte Ordination und Ämterfolge garantieren die unverfälschte Weitergabe der anvertrauten Glaubensbotschaft in der durch die religiöse Propaganda der Irrlehrer verunsicherten Kirche.»

³⁹² Cette conviction se retrouve en 1 Tm 1, 12-17: cf. ch. 2, p. 53 s.

de Paul se coupe de la grâce. Par conséquent, le premier point du «sommaire» de l'exhortation (2 Tm 2, 1-3) est d'enraciner le destinataire «dans la grâce qui est en Christ Jésus» (2 Tm 2, 1). Ces observations m'amènent à interpréter le «don de grâce» reçu par l'imposition des mains de Paul en relation avec l'énoncé sotériologique central: ce que l'apôtre proclame et transmet, c'est la grâce de Dieu. Ce qui est en Timothée, c'est un χάρισμα. La relation étroite établie par le texte confirme la lecture faite en 1 Tm 4,14: χάρισμα est le *nomen rei actae* de χάρις³⁹³. Il convient de traduire χάρισμα simplement par «grâce». La question est alors de savoir comment cette grâce prend forme, pour Timothée, dans le χάρισμα qu'il reçoit.

La parénèse prend appui sur le passé, sur ce qui existe déjà. En particulier, elle évoque de diverses manières ce qui est donné à la personne, ce qui est, ce qui habite en elle: v. 5: la foi (πίστις) sincère qui habitait en Loïs (ἐνώκησεν ἐν Λ.), en Eunice et qui est en Timothée (ἐν σοί – à deux reprises!); v. 6: la grâce (χάρισμα) qui est en lui (ὁ ἐστίν ἐν σοί); v. 7: l'esprit (πνεῦμα) que Dieu nous a donné (ἔδωκεν ἡμῖν); v. 9: la grâce (χάρις) qui nous est donnée (δοθεῖσαν ἡμῖν) en Christ Jésus; v. 14: l'Esprit Saint (πνεῦμα ἅγιον) qui réside en nous (ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν). Le langage va donc de la foi à l'Esprit Saint, en passant par le χάρισμα et par la grâce. Il est difficile, de ce point de vue, de mettre à part l'idée de charisme et le fait qu'il soit donné à Timothée en particulier. Le v. 6 s'inscrit dans le mouvement du texte, dans la thématique déployée par ces divers termes. Tous ces concepts décrivent une réalité commune, ce qui est reçu de Dieu. Grâce, esprit et foi décrivent la condition du croyant, et font penser que c'est également le cas de χάρισμα. De même, la variété des bénéficiaires des dons divins fait que ces derniers apparaissent comme des dons reçus par tous³⁹⁴. Le contexte invite donc à comprendre le charisme en relation avec la foi, avec la grâce et l'esprit reçus de Dieu, qui sont le propre du croyant fidèle aux «saines paroles entendues de Paul» (v. 13).

Paul a un statut unique dans l'ordre de la révélation (2 Tm 1, 11). Pour lui, grâce et apostolat sont deux aspects d'une même vocation. Pour Timothée, la grâce se manifeste peut-être concrètement dans le rôle spécifique que la lettre testamentaire lui attribue. L'apôtre lui transmet la mission de poursuivre la proclamation de l'évangile, (2 Tm 4, 1-5), et de la confier à son tour à d'autres (2 Tm 2, 2). Mais il me paraît problématique d'affirmer, sur la base des données relevées, que le charisme est réservé au ministre et se transmet par la même voie. Il s'agit d'une réalité de la foi. Comme en 1 Tm 4, 14, l'auteur enraine le ministère dans l'expérience du croyant.

Comment comprendre la relation de causalité entre 2 Tm 1, 6 et ce qui précède (δι' ἧν αἰτίαν)? Les versets 3-6 jouent sur le motif de la mémoire. La racine μνη- y apparaît quatre fois. Le rappel du v. 6 (ἀναμνησκω) est ainsi fondé sur le souvenir des larmes de Timothée, qui témoignent de l'attachement du disciple à son maître (v. 4), et sur le souvenir de la foi sincère, forte d'une tradition familiale, gage de fidélité à l'évangile reçu (v. 5). Si l'exhortation est la conséquence de ce rappel, c'est qu'elle a précisément pour objet d'encourager à poursuivre et à renforcer ce qui existe déjà. Le lien de causalité s'explique si l'on considère le charisme en lien avec la foi. La relation est moins claire si le v. 6 introduit un nouveau thème³⁹⁵. L'articulation grammaticale doit être respectée, ce qui incite à comprendre χάρισμα

³⁹³ Cf. p. 103.

³⁹⁴ Comme ailleurs, la première personne du pluriel est inclusive. Elle abonde: v. 7.8.9 (3x).10.14. Paul et Timothée sont inclus dans ce «nous», mais il est plus large: qualifiant le don de l'esprit par Dieu, la seigneurie du Christ, le salut, les oeuvres, le don de la grâce, le «nous» détermine des réalités communes à tous les croyants, et non aux ministres uniquement.

³⁹⁵ Voir plus haut, p. 107, n. 377. L'explication traditionnelle (on passe du général, la foi, au particulier, le charisme) explique la causalité en fonction du sens donné à χάρισμα. Si on ne fixe pas au préalable la

comme un terme décrivant ce qui est désigné comme foi au v. 5 et comme esprit au v. 7. La logique de l'argumentation, que j'ai décrite plus haut (p. 129), établit une telle équivalence.

L'auteur utilise un vocabulaire paulinien. C'est particulièrement le cas du contexte immédiat de 2 Tm 1, 6. Le proème (2 Tm 1, 3-5) semble s'inspirer directement de Rm 1, 8-12. On pourrait presque parler de réécriture, tant les termes et les formules sont proches³⁹⁶. Les versets suivants sont également riches de concepts pauliniens: v. 7: πνεῦμα, δύναμις, ἀγάπη; v. 8: ἐπαισχύνομαι, εὐαγγέλιον; le v. 9 restitue l'opposition entre oeuvres et grâce; etc. La présence du langage paulinien peut en partie expliquer la mention de χάρισμα au début de la lettre (cf. Rm 1, 11; 1 Co 1, 7; 2 Co 1, 11). Elle est d'abord une référence à l'apôtre.

A côté des concepts pauliniens apparaissent des notions typiques de l'auteur des Pastorales. Le cadre d'interprétation hellénistique qui est le sien est plus discret qu'en d'autres endroits, mais il est néanmoins présent. C'est justement le cas pour le verbe employé à propos du charisme (ἀναζωπυρεῖν), connu notamment comme terme de la pédagogie stoïcienne³⁹⁷. On retrouve la même compréhension qu'en 1 Tm 4, 14: le croyant est fondamentalement en situation d'apprentissage. La foi n'est pas un état définitif. La grâce reçue ouvre une potentialité, qu'il appartient au croyant de développer. L'idée apparaît en 1 Tm 4, 15, avec la notion de progrès (προκοπή) liée au concept de charisme. Le verbe utilisé pour l'exhortation de 2 Tm 1, 6, ἀναζωπυρεῖν, invite aussi à comprendre χάρισμα comme le résultat de l'intervention divine, qui rend possible le progrès moral et spirituel du croyant³⁹⁸. L'exhortation intègre le développement de la foi dans l'attitude de fidélité à l'apôtre.

L'exhortation a pour objet la mise en valeur du χάρισμα τοῦ θεοῦ. Il est étonnant de constater que les commentateurs ne prêtent guère attention à cette formule particulière. Ce qui est en Timothée, ce n'est pas un charisme, mais le charisme de Dieu³⁹⁹. Cette formule rappelle l'expression apparentée χάρις τοῦ θεοῦ, que l'auteur des Pastorales connaît et utilise (Tt 2, 11). Doit-on penser que comme en Rm 6, 23, l'expression de 2 Tm 1, 6 désigne le résultat concret, en l'homme, de la grâce divine? Je le crois. En effet, il n'est pas arbitraire de rapprocher χάρισμα de χάρις, car le contexte nous y invite: de même que le πνεῦμα est donné (v. 7) et réside «en nous» (v. 14), la χάρις de Dieu est donnée (v. 9), alors que le χάρισμα de Dieu est «en toi» (v. 6).

De plus, l'exhortation de 2 Tm 2, 1 parle à nouveau de χάρις. Ce rapprochement est

signification du terme, la logique de la phrase (causalité) suggère que χάρισμα se réfère à une réalité du même ordre que πίστις.

³⁹⁶ Cf. p. ex. REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 109, n. 27.

³⁹⁷ Références chez SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 708. L'éducation est comprise comme éveil des vertus naturelles. Si le terme est un hapax en ce qui concerne le NT, il n'est pas inconnu à l'époque des Pastorales: cf. *1 Clém.* 27, 3; *IgnEph* 1, 1. Ici, il faut penser au développement d'une potentialité plutôt qu'au rétablissement de quelque chose qui faiblissait.

³⁹⁸ Voir aussi 2 Tm 1, 3: ἐν καθαρᾷ συνειδήσει; 5: τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως; 7: πνεῦμα... σωφρονισμοῦ. Ces trois exemples montrent bien qu'il convient de lire les concepts pauliniens présents dans ces versets en fonction de la représentation hellénistique, d'origine stoïcienne, du développement des facultés de la personne. Ces facultés sont celles de la foi, initiées par Dieu, mais soumises à la responsabilité du croyant. Voir plus haut, p. 98 s, à propos du langage de 1 Tm 4, 14.

³⁹⁹ L'expression χάρισμα τοῦ θεοῦ n'apparaît qu'une fois chez Paul, en Rm 6, 23. Cela confirme, si besoin est, l'importance de cette lettre pour la rédaction de 2 Tm. Or Rm 6, 23 est une des occurrences pauliniennes où χάρισμα ne peut en aucun cas être interprété dans le sens de don de l'esprit. LIPS H. V., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 187 s, montre de manière convaincante que dans ce verset, l'expression désigne le résultat, l'effet pour l'homme de la χάρις τοῦ θεοῦ. Voir plus loin, p. 114 s, sur le concept de χάρισμα.

particulièrement important. 2 Tm 2, 1-3 résume l'exhortation du ch. 1 et la reformule dans le sens de la mission spécifique confiée à Timothée: transmettre ce qu'il a reçu de Paul. Le verbe employé (ἐνδυναμοῦ, v. 1) est typique d'un texte testamentaire⁴⁰⁰. 2 Tm 2, 1 semble reformuler l'exhortation de 1, 6 s⁴⁰¹. Le verbe ἐνδυναμοῦν rappelle le πνεῦμα δυνάμεως de 1, 7. Or le texte parle de se fortifier «dans la grâce (χάρις) qui est en Christ Jésus» (2 Tm 2, 1), c'est-à-dire dans la grâce que Dieu a révélée au temps propice par Jésus-Christ, et qu'il a confiée à Paul (2 Tm 1, 9-11). Si la formule de 2, 1 se réfère à 1, 6, cela indique que χάρισμα doit certainement être mis en rapport avec χάρις. En 2 Tm 1, 6, Paul rappelle à Timothée que par lui c'est la grâce de Dieu qu'il a reçue. Il ne fait pas allusion à un don spécifique qui le distinguerait des autres croyants. Le fait qu'il s'agisse d'une réalité de la foi est aussi suggéré par la relation entre 1, 13 et 2, 1, qui comportent des formules similaires. Les exhortations soulignent, pour l'une, «la foi et l'amour qui sont dans le Christ Jésus», et, pour l'autre, «la grâce qui est dans le Christ Jésus». L'exhortation vise à enraciner Timothée dans la condition de croyant fidèle. C'est sur cette base que s'établit la mission spécifique du disciple de l'apôtre (2, 2; 4, 1-5). Par χάρισμα, l'auteur rappelle que la condition du croyant a sa source dans un acte d'origine divine, une grâce qui provient de Dieu et qui s'inscrit en l'homme⁴⁰². Cette grâce reçue est ce qui fonde toute exhortation, tout développement spirituel et moral du croyant. Il s'agit en effet pour lui d'aviver, de faire croître le potentiel reçu.

Le don de grâce est reçu par l'imposition des mains de Paul. Comme je l'ai déjà souligné à propos de 1 Tm 4, 14, le geste rituel n'est pas en lui-même une indication en faveur de l'une ou de l'autre interprétation⁴⁰³. Dans la mesure où le texte procède par allusion, on peut penser que les lecteurs étaient en mesure de repérer sans problème à quoi il fait référence. Wolter soutient que l'association la plus évidente est celle de la succession de Moïse par Josué (Nb 27, 18.23; Dt 34, 9). Les deux épisodes représentent un rite de succession, ce qui n'est pas le cas de 1 Tm 4, 14; Ac 6, 6; 13, 3⁴⁰⁴. Wolter pense déceler des liens précis entre notre texte et la tradition de la succession de Moïse⁴⁰⁵. Outre l'imposition des mains elle-même, il mentionne le motif de la δειλία (2 Tm 1, 7; cf. Dt 31, 8; Jos 1, 9 LXX). Ἀναζωπυρεῖν le fait

⁴⁰⁰ WOLTER M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, p. 31-38; 217 s, montre que le verbe ἐνδυναμοῦν s'inscrit dans une tradition d'entrée en fonction (cf. 1 Tm 1, 12, pour Paul; voir ch. 2, p. 53 s). Mais contrairement à ce premier texte, 2 Tm 2, 1 emploie le verbe au moyen. Il n'est donc pas possible d'y voir, comme pour Paul, l'action de l'esprit divin. Wolter indique que le verbe se trouve aussi dans des discours d'adieux et dans des testaments, pour une exhortation à la personne du successeur. Il mentionne en particulier le *Testament de Moïse* 10, 15 («firma [te]»). Le terme a donc particulièrement sa place dans une lettre testamentaire où l'apôtre charge Timothée d'une mission.

⁴⁰¹ Cf. plus haut, p. 105, n. 371.

⁴⁰² Sur le sens de χάρις dans les Pastorales, voir aussi plus haut, p. 103 s, ad 1 Tm 4, 14, et ch. 2, p. 64 s, ad Tt 2, 11-14.

⁴⁰³ Voir la mention des textes parallèles (parlant d'imposition des mains) à propos de 1 Tm 4, 14 (p. 102).

⁴⁰⁴ Cf. WOLTER M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, p. 219: «Welche unmittelbare und allein mögliche Assoziation die Mitteilung, daß Paulus dem Timotheus die Hände aufgelegt hat, hervorruft und woraufhin sie genau konzipiert, ist vielmehr die den damaligen Lesern des 2. Tm einzige im Zusammenhang der Amtsnachfolge bekannte Handauflegung des Vorgängers auf seinen Nachfolger die in Num 27, 18.23; Dtn 34, 9 belegte und durch Handauflegung vollzogene Designation Josuas durch Mose als dessen Nachfolger. Andere Assoziationsmöglichkeiten waren weder dem Autor des 2. Tm noch seinen Lesern gegeben. Und anders als in Ac 6, 6; 13, 3; 1. Tm 4, 14 ist die Handauflegung in 2. Tm 1, 6 wie in den genannten alttestamentlichen Texten als Sukzessionsritus verstanden.» La manière dont Wolter pose la question rend la réponse évidente: si l'on pose le principe que 2 Tm 1, 6 est un rite de succession, l'association avec la désignation de Josué s'impose. Si on laisse au contraire ouvert le sens précis de l'imposition des mains, les points de contact entre notre texte et la tradition de la succession de Moïse sont nettement moins frappants.

⁴⁰⁵ Pour Wolter, la manière commune de comprendre la succession de Moïse au temps des Pastorales est indiquée par PHILON, *Virt. 70*: suivant le conseil divin, Moïse a fait de son successeur un chef solide, afin que ceux qui viendraient après lui se conforment à l'exemple premier (ἀρχέτυπον παράδειγμα) de Moïse.

penser au *Livre des Antiquités bibliques* 20, 3 (au moment où Josué reçoit l'Esprit, son âme est enflammée, «*incensa*») ⁴⁰⁶. Pour Josué, il y a un intervalle de temps entre le rite de désignation (Nb 27, 23) et l'entrée en fonction, lors de laquelle il reçoit l'Esprit (Dt 34, 9). De même, Timothée a précédemment reçu un charisme qu'il doit aviver lors de l'entrée en fonction proprement dite ⁴⁰⁷. Wolter démontre de manière convaincante l'existence d'une tradition de la succession de Moïse. Ma critique ne porte pas sur ce point. Ce que je conteste, c'est l'évidence du rapprochement pour le lecteur de 2 Tm. D'une part, les allusions ne sont pas aussi nombreuses et aussi claires que Wolter l'affirme. D'autre part, la question d'un rapprochement doit être envisagée autrement.

Ces points de contact ne me paraissent pas évidents. Ils associent des termes isolés de 2 Tm à des textes disparates. Les éléments relevés par Wolter ne sont pas suffisants pour montrer que l'auteur fait allusion à une tradition ou à un texte précis. Ils peuvent tous recevoir une explication en étant mis en relation avec le contexte immédiat ⁴⁰⁸. Enfin, aucun passage des Pastorales ne fait explicitement le lien entre la figure de Paul et celle de Moïse. La seule mention de Moïse dans les Pastorales se trouve en 2 Tm 3, 8. Ce texte compare les magiciens qui s'opposèrent à Moïse aux déviants actuels, qui s'opposent à la vérité. Aucun lien n'est fait entre Paul et Moïse.

La nature de l'allusion doit être envisagée différemment. Une lettre pseudépigraphique de Paul renvoie immédiatement à deux dimensions: les autres lettres de l'apôtre et la mémoire que la communauté conserve de son père fondateur. Du point de vue littéraire, 2 Timothée est à mettre en relation avec Romains (voir plus haut). La mémoire collective est porteuses de diverses traditions sur Paul, qui transparaissent en particulier dans les notices personnelles de 2 Tm 4, 9-21. Du point de vue pragmatique, ces notices visent à accréditer la lettre. Elles ont pour but d'une part de donner une impression d'intimité entre l'auteur et le destinataire fictifs, et d'autre part de conférer une certaine vraisemblance à la lettre. Pour ce faire, et c'est le point que j'aimerais souligner ici, les notices personnelles doivent correspondre à l'image que le destinataire réel, la communauté des Pastorales, se fait de l'apôtre. Aux yeux des lecteurs de l'épître, les informations personnelles contenues dans le texte sont exactes. Cette réflexion vaut également pour l'ouverture de la lettre. 2 Tm 1, 3-5 évoque d'emblée l'intimité entre Paul et Timothée (cf. surtout v. 3s). Le v. 6 fournit une information – Paul a imposé les mains à Timothée – qui contribue à établir la vraisemblance de la lettre testamentaire. La stratégie de communication de l'auteur anonyme serait sérieusement affaiblie si l'allusion devait être une pure fiction. Pour les lecteurs, il ne fait aucun doute que Paul a effectivement imposé les mains à Timothée ⁴⁰⁹. En revanche, l'ambiguïté du geste ne nous permet pas de déterminer à

⁴⁰⁶ J'ai déjà relevé plus haut le lien entre ἐνδυναμοῦ et le *Testament de Moïse* 10, 15: «firma te»; cf. n. 400.

⁴⁰⁷ Cf. WOLTER M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, p. 221: «Die Aufforderung zum ἀναζωπυρεῖν des Charisma in 2. Tm 1, 6 ist zu verstehen als Aufforderung, die durch die Handauflegung vermittelte Qualität nach dem Tod des pastoralen Paulus in die Realität der Nachfolge umzusetzen. 2. Tm 1, 6 wird darum wiederaufgenommen in ἐνδυναμοῦ (2, 1) und in 2, 2 inhaltlich entfaltet.» Aviver le charisme signifierait donc entrer en fonction et assumer la responsabilité de la transmission du dépôt.

⁴⁰⁸ L'esprit de 2 Tm 1, 7 est certainement à rapprocher de l'Esprit Saint de 1, 14, qui décrit une réalité de la foi, et non une possession exclusive. Le langage des Pastorales fournissait un cadre de compréhension précis pour ἀναζωπυρεῖν. L'exhortation de 2, 1 a sa place dans une lettre testamentaire. Le lien entre 2, 1 (χάρις) et 1, 6 (χάρισμα) indique que le destinataire est d'abord enraciné dans la grâce commune à tous les croyants. Sur ces points, voir ci-dessus.

⁴⁰⁹ Cette fonction de référence à la mémoire collective n'exclut pas une autre portée du texte. Les notices biographiques sont souvent au service de la parénèse dans les textes pseudépigraphiques (cf. ch. 1, p. 16, n. 41).

quelle tradition le texte se réfère⁴¹⁰.

Que dire alors de la différence entre les deux textes étudiés? Pourquoi l'un attribue-t-il le geste de l'imposition des mains à Paul et l'autre au collègue presbytéral? La différence, on l'a dit, relève en premier lieu du genre littéraire différent des deux textes⁴¹¹. La lettre testamentaire met l'accent sur le fait que l'accès au salut passe par le message de Paul (2 Tm 1, 9-11)⁴¹². Cette conviction sert de fondement à la parénèse, qui est un appel à la fidélité dans la pratique de la foi et dans la transmission du message. Elle sert également de fondement à la polémique, qui dénonce ceux qui se sont détournés de Paul. La lettre fait de Timothée le garant de la transmission de ce message porteur de salut. Le texte commence par enraciner le disciple dans la grâce de Dieu. 2 Tm 1, 6 s'inscrit dans cette visée. C'est des mains de Paul que Timothée a reçu la grâce sur laquelle se fonde l'existence croyante, conformément à la place de Paul dans le plan divin.

Si 2 Tm 1, 6 s'inscrit dans le projet de la lettre testamentaire, et si l'allusion est sinon conforme à la tradition, du moins vraisemblable pour les lecteurs, 1 Tm 4, 14 représente sans doute la pratique de la communauté des Pastorales. On voit mal, en effet, pourquoi l'auteur se référerait à une pratique et à une instance imaginaires. La lettre administrative présente les conditions de l'époque des Pastorales. L'allusion de 1 Tm 4, 14 est normale parce que c'est ainsi que se passe le baptême dans l'expérience des lecteurs. On doit cependant prendre en compte l'élément de la pseudépigraphie. L'allusion doit aussi avoir un caractère de vraisemblance pour la personne de Timothée. De ce point de vue, force est d'admettre que l'auteur et les lecteurs considèrent comme vraisemblable que le collègue presbytéral ait pris part au rite auquel il est fait allusion.

Il ne faut pas surestimer la différence entre les deux textes. Le mode allusif que l'auteur a choisi pour les deux passages indique que le rite lui-même ne fait pas problème, et que la question de savoir qui impose les mains n'est pas déterminante. Il y a sans doute consensus sur fait que le baptême – si c'est de lui qu'il s'agit – médiate le don de la grâce au croyant. Dans les deux passages, l'auteur met bien plus l'accent sur le fait que Timothée a en lui un *χάρισμα*, qu'il lui appartient de développer dans la ligne adoptée par les Pastorales. L'accent porte sur la mise en pratique d'un enseignement qui consiste en une certaine manière de comprendre la grâce et ses exigences.

3. Le concept de *charisma* et sa réception en dehors des Pastorales

L'interprétation que je propose ci-dessus repose notamment sur l'hypothèse que, dans les

⁴¹⁰ Je me risquerai à émettre une hypothèse sous forme de question: existerait-il une tradition selon laquelle Timothée avait reçu le baptême de Paul lui-même? Selon Ac 16, 3, Paul a circoncis Timothée. L'historicité de ce geste doit être mise en doute en raison des données de Ga 2, 3: Paul ne s'est vu imposer aucune exigence de ce type (pour Tite) lors de l'assemblée de Jérusalem, et n'a certainement pas pris l'initiative d'un geste qui serait en profonde contradiction avec ce qu'il affirme en Galates. En revanche, on peut se demander si Ac 16, 3 ne signale pas l'existence d'une tradition selon laquelle Timothée était le disciple personnel de Paul, que l'auteur de Lc/Ac aurait adaptée en fonction de sa perspective. L'adresse de 2 Tm 1, 2 est à rapprocher de 1 Co 4, 17, qui souligne la relation privilégiée entre Paul et Timothée. 2 Tm 1, 3-6 peut suggérer qu'une tradition plus étendue s'était développée et était connue de la communauté des Pastorales. En tout cas, Ac et 2 Tm rattachent à la figure de Timothée un rite opéré par Paul lui-même. La question n'est pas de savoir si ce geste est historique (cf. 1 Co 1, 13-17!). Les notices biographiques des Pastorales sont souvent en contradiction avec les données des lettres authentiques. Ce qui compte, ce n'est pas leur historicité, mais leur caractère vraisemblable aux yeux des lecteurs.

⁴¹¹ Voir plus haut, p. 108 s, n. 387.

⁴¹² Cf. ch. 2, p. 49 s, sur ce point et sur les suivants.

Pastorales, le concept de χάρισμα ne doit pas être compris dans le cadre d'une tradition des dons de l'esprit. Pour donner corps à cette hypothèse, il est bon de reprendre l'histoire du concept en dehors des Pastorales, pour voir si ceux qui l'utilisent reprennent une telle tradition, et s'ils la mettent en rapport avec le thème du ministère. Dans les pages qui suivent, j'observe que l'hypothèse d'un rétrécissement progressif de l'enseignement sur les charismes aboutissant au charisme ministériel des Pastorales, généralement admise par les commentateurs, est loin d'être évidente. De plus, je remarque qu'aucun texte postérieur aux Pastorales ne reprend le concept de charisme ministériel.

3. 1. Paul

Le terme χάρισμα provient de Paul, qui est le seul à l'utiliser dans le Nouveau Testament⁴¹³. Le mot semble apparaître tardivement dans le grec profane. Il a le sens de don, de cadeau⁴¹⁴.

Il ne m'est évidemment pas possible, dans les limites de ce travail, de présenter une analyse complète du concept chez Paul. L'étude de von Lips me servira de point d'appui⁴¹⁵. Elle montre que l'apôtre ne se contente pas de reprendre le sens profane de χάρισμα, mais le dérive de χάρις, sans en faire pour autant un simple synonyme. Χάρισμα représente, conformément à l'usage de la langue grecque, le résultat d'une action, le *nomen rei actae*, de la même racine que χάρις, terme désignant l'action, le *nomen actionis* (p. 186). En Rm 5, 15, Paul utilise χάρισμα en relation avec παράπτωμα pour établir l'asymétrie du péché et de la grâce. Si παράπτωμα décrit l'effet de la transgression (παράβασις, v. 14), χάρισμα doit être compris comme effet de la grâce⁴¹⁶. Χάρισμα décrit la grâce du point de vue du croyant, le résultat pour l'homme de l'action divine contre le péché. La même relation entre χάρις et χάρισμα peut être observée dans l'action de grâces de 1 Co 1, 4-8: la grâce reçue (v. 4) se manifeste concrètement en parole et en connaissance, de sorte que la communauté ne manque d'aucun «charisme» (v. 7). La cohérence du passage (il s'agit d'une seule phrase) montre que χάρισμα désigne le résultat concret de la χάρις donnée aux Corinthiens⁴¹⁷.

Paul développe le concept de χάρισμα en réponse à une question sur les «choses de l'esprit» (1 Co 12, 1). Il reprend les mêmes notions en Rm 12. L'élément nouveau, par rapport à ce qui a déjà été dit, est celui de la diversité. Chaque croyant a part à la grâce, mais de façon particulière. La grâce est *donnée* aux croyants, qui la *reçoivent*. Cependant, ils ne *possèdent* pas la grâce, mais un charisme (cf. Rm 12, 6), manifestation concrète de cette grâce⁴¹⁸. Ainsi, si la grâce est toujours au singulier, il y a plusieurs charismes. Le critère pour l'exercice de ces dons spirituels, c'est l'édification de la communauté (cf. 1 Co 12, 7). Von Lips considère

⁴¹³ A l'exception de 1 P 4, 10, qui se situe dans la tradition paulinienne, et des deux occurrences des Pastorales, le terme n'apparaît que dans l'épître aux Romains et dans la correspondance corinthienne.

⁴¹⁴ Cf. BAUER / ALAND, *Wörterbuch*, s. v.

⁴¹⁵ Cf. LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 183-223.

⁴¹⁶ *Op. cit.*, p. 187. L'observation vaut aussi pour les autres mots en -μα du passage en question: δώρημα, κρίμα, δικαίωμα.

⁴¹⁷ Cf. *op. cit.*, p. 189: «Vom inneren Zusammenhang des Abschnitts her (ein Satz!) ist offensichtlich, daß mit χάρισμα an das konkrete "Ergebnis" der zugewendeten χάρις gedacht ist.» Dans une perspective plus personnelle, Paul utilise également χάρισμα pour décrire une grâce concrète, la libération du danger mortel qui le menaçait à Ephèse (2 Co 1, 11).

⁴¹⁸ Cf. *ibid.*: «Wenn von der Zuwendung der χάρις an die Glaubenden gesprochen wird, geschieht dies unter der Perspektive des "Gebens" (von seiten Gottes) und des "Empfangens" (von seiten der Menschen). Aber man "hat" nicht die χάρις, sondern ein χάρισμα als die konkrete Realisierung der χάρις.»

cependant que l'on doit demeurer prudent, et ne pas généraliser à partir de 1 Co 12. En effet, un autre passage sert de contre-épreuve: 1 Co 7, 7 montre encore un autre aspect du concept. Dans cette partie consacrée au mariage et au célibat, le critère de l'édification est absent. Χάρισμα désigne plutôt un état, celui dans lequel la personne a reçu sa vocation de croyant. Si la situation personnelle est le lieu dans lequel se manifeste l'effet et l'emprise de la grâce, on peut en conclure que toute situation, tout état peut devenir charisme⁴¹⁹.

En 1 Co 12, le concept de χάρισμα permet à Paul d'interpréter tous les services rendus à la communauté, variés du point de vue sociologique, et de les faire ainsi tous provenir de la grâce. Dans cette perspective, la création ou l'existence de ministères n'est pas nécessairement en contradiction avec le concept⁴²⁰. De tels ministères (qui peuvent aussi faire l'objet d'une élection; cf. 2 Co 8, 19) sont interprétés comme des charismes parmi d'autres.

3. 2. Ephésiens

Dans la tradition paulinienne, le concept de χάρισμα a eu peu d'écho. Malgré l'absence du terme, von Lips considère que l'on retrouve la doctrine paulinienne des charismes en Ep 4. Le début de la partie parénétiq ue de l'épître (Ep 4, 1-16) met l'accent d'abord sur le thème de l'unité (v. 1-6), puis sur la diversité existant au sein de cette unité (v. 7-16). Les v. 7 et 16 insistent sur le fait que la grâce est accordée à chacun. Cependant, les services mentionnés au v. 11 semblent revêtir un statut particulier. Von Lips conclut qu'apparemment, dans l'épître aux Ephésiens, ce sont essentiellement les ministères traditionnels qui sont considérés comme des charismes, mais qu'en même temps, le principe d'un charisme accordé à chacun est maintenu⁴²¹.

Je trouve audacieux de parler de charisme alors que le terme est absent. Le texte ne parle pas des services, mais des personnes que Dieu a données (v. 11). La nuance est de taille, même si ces personnes sont considérées du point de vue de leur fonction. La tâche assignée à ces personnes est de parfaire les saints en vue du service (εἰς ἔργον διακονίας) et de l'édification du corps (v. 12)⁴²². Les ministres mentionnés ont pour tâche de permettre à chacun d'oeuvrer, dans la mesure qui lui revient, à la croissance, à l'édification du corps (v. 16). On doit donc plutôt conclure, si l'on veut parler de charisme, que les ministres doivent permettre à chacun de mettre en oeuvre un charisme, reçu «selon la mesure du don du Christ» (v. 7). Lier un éventuel charisme aux seuls ministres mentionnés au v. 11 ne se justifie pas. Le texte est au contraire explicite sur l'universalité du don de la grâce.

⁴¹⁹ Cf. *op. cit.*, p. 195: «Bedeutet demnach die Situation des einzelnen den Ort, an dem sich für ihn Wirkung und Anspruch der Gnade "realisieren" (χάρισμα!), kann man durchaus folgern, daß jede Situation und Befindlichkeit unter "charismatischer" Möglichkeit steht.» Von Lips s'oppose, à juste titre, à une interprétation de 1 Co 7, 7 qui fait de l'abstinence sexuelle seule un charisme. La logique du passage s'oppose à une telle réduction.

⁴²⁰ Cf. *op. cit.*, p. 200: «Wesentlich aber ist, daß Paulus die soziologisch unterschiedlichen Dienste alle als χαρίσματα interpretiert, sie damit gleichermaßen auf die χάρις zurückführt. Wird so χάρισμα als Interpretament verstanden, dann stellen Ansätze zur Ämterbildung oder bereits vorhandene Ämter nicht notwendig einen Widerspruch dazu dar.»

⁴²¹ Cf. *op. cit.*, p. 202: «Dann scheint es so, daß in Ep primär die traditionellen Ämter als Charismen verstanden werden, wenngleich prinzipiell die Begabung aller mit einem Charisma noch festgehalten ist.»

⁴²² La formulation va clairement dans le sens d'une responsabilité de tous. L'oeuvre du ministère et l'édification du corps sont des tâches de tous les croyants. La construction avec la préposition εἰς est attestée pour le verbe καταρτίζω, et s'applique logiquement au nom (καταρτισμός εἰς).

3. 3. 1 Pierre

Le terme apparaît en 1 Pierre 4, 7-11 (v. 10), qui insiste sur l'amour à mettre en oeuvre par le don (χάρισμα) que chacun a reçu pour le service mutuel. Dans ce passage, le concept semble avoir un sens assez large, si bien qu'on ne peut clairement dire si les verbes du v. 11 (parler et servir) désignent des services particuliers dans la communauté, ou plus simplement l'agir de tout croyant, en parole et en actes⁴²³. Von Lips observe que l'on ne retrouve pas de lien avec la terminologie ecclésiologique de Paul, et que les presbytres sont mentionnés ailleurs (cf. 1 P 5, 1-4), sans que le thème du charisme apparaisse. Χάρισμα ne se rapporte donc pas aux fonctions dans la communauté, mais à l'agir du croyant. C'est d'autant plus probable que le passage pourrait clore une parénèse baptismale, ou du moins en faire partie. Cela incite à penser que le charisme reçu par chacun se réfère à la condition de tout croyant, et que la métaphore de l'intendant de la grâce variée de Dieu (v. 10) désigne le baptisé plutôt que le ministre⁴²⁴.

3. 4. Bilan intermédiaire

Dans la perspective de von Lips, la reprise du terme dans les Pastorales atteste une évolution, partant des charismes de 1 Co 12 (et Rm 12, 6), transitant par Ep 4, et aboutissant au charisme ministériel de 1 Tm 4, 14. Cette lignée ne me paraît cependant pas évidente. Premièrement, la référence à Ep 4, 4-16 est problématique. Certes, elle atteste que des fonctions durables sont envisagées. Mais le texte ne rattache pas à ces fonctions le concept de χάρισμα, même si la grâce est mentionnée au v. 7. Ce qui frappe au contraire, c'est que comme chez Paul et en 1 Pierre, la grâce accorde ses dons à chacun. Ces textes attestent non pas la réduction du charisme aux seuls ministres, mais au contraire la persistance de l'idée d'un don accordé à tous.

Pour discerner l'évolution du concept de χάρισμα, il est bon, en outre, d'observer la littérature contemporaine des Pastorales. Je m'arrêterai à la première épître de Clément, ainsi qu'aux lettres d'Ignace. L'étude de von Lips les mentionne aussi, mais plus brièvement. Je conteste certaines de ses conclusions.

3. 5. 1 Clément

Clément n'utilise qu'une fois χάρισμα, sans établir de lien avec la question des ministères. Or son épître prend précisément position sur un problème concernant des ministres. A aucun moment, le thème du χάρισμα n'est lié aux arguments concernant les presbytres rejetés par les Corinthiens. C'est d'autant plus significatif que *1 Clém.* s'inspire explicitement de 1 Corinthiens (en particulier du début de la lettre, sur les divisions internes; cf. *1 Clém.* 47, 1-3). L'épître développe en outre une idée de succession (Dieu – Christ – apôtres – évêques et diacres – successeurs; cf. *1 Clém.* 42, 1-4; 44, 2). Si l'argument est celui d'un ordre d'origine divine, il ne trouve pas de relais dans un don, dans un charisme propre aux ministres. Au contraire, le χάρισμα demeure un attribut de tous les croyants. *1 Clém.* 38, 1 – en lien avec l'image du corps (cf. 1 Co 12; Rm 12), et pour la préservation de l'unité du corps du Christ – formule l'exhortation suivante: καὶ ὑποτασέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς

⁴²³ Cf. *op. cit.*, p. 203: «Der Charismenbegriff scheint sehr weit gefaßt, so daß nicht zu entscheiden ist, ob bei dem in V. 11 genannten λαλεῖν und διακονεῖν an spezifische Dienste in der Gemeinde gemeint ist oder einfach an jede christliche Betätigung in "Wort und Tat".»

⁴²⁴ Sur cette métaphore, cf. ch. 6, p. 181 s.

ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ. «(...) que chacun se subordonne à son prochain, selon le charisme dont il a été investi.»

Pour Clément, le charisme désigne l'état du croyant: fort ou faible, riche ou pauvre, sage ou humble. Il peut aussi désigner une condition de chasteté. Pour chaque croyant, ce «don» doit être mis au service des autres⁴²⁵. Χάρισμα est donc un terme utilisé pour décrire le croyant, et ne saurait se réduire au ministre. Cette lecture trouve une confirmation dans l'expression de *1 Clém.* 46, 6: πνεῦμα τῆς χάριτος. Exhortant les Corinthiens à l'unité, reprenant ensuite l'image du corps, Clément déclare en effet: «N'avons-nous pas un même Dieu, un même Christ, un même esprit de grâce répandu sur nous, une même vocation dans le Christ?» Dans cette question (qui n'est pas sans rappeler Ep 4, 5-6), la formule évoquée souligne à la fois l'unicité et l'universalité de la grâce répandue par l'Esprit. Cet élément fait certainement allusion au baptême, comme la notion de vocation. Il me semble justifié d'établir un lien entre l'expression πνεῦμα τῆς χάριτος et le terme χάρισμα. L'esprit de grâce décrit ce qui fonde la condition du croyant, que le texte exprime comme vocation. Le charisme précise, du point de vue de l'homme, que cette condition est reçue de Dieu, et qu'elle se caractérise par la diversité des états.

Pour les ministres, il n'est pas question de charisme. Pour désigner leur établissement, Clément utilise systématiquement καθίσθαι (cf. 42, 4; 43, 1; 44, 2; cf. Tt 1, 5). Il s'agit d'un terme technique, mais aucun passage ne permet d'établir avec précision la procédure suivie. On sait seulement qu'elle nécessite d'une part la présence d'hommes «éminents», d'autre part l'approbation de toute l'église (*1 Clém.* 44, 3). La mise en place des ministres semble donc formalisée, entre un choix de toute la communauté et une installation par des hommes précis, considérés. On ne peut savoir si cela inclut une imposition des mains, ou une prophétie, c'est-à-dire une prédication particulière. En tout cas, le statut ministériel ne semble pas lié à un don de grâce particulier.

3. 6. Ignace d'Antioche

Ignace d'Antioche utilise χάρισμα dans trois lettres. Pour lui, le terme semble aussi prendre le sens de manifestation concrète de la grâce⁴²⁶.

Χάρισμα apparaît à deux reprises dans l'*inscriptio* de l'épître aux Smyrniotes. Par une suite de qualificatifs, Ignace décrit la richesse spirituelle de l'église à laquelle il s'adresse. Cette église est: ἡλεημένη ἐν παντὶ χαρίσματι, πεπληρωμένη ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ, ἀνυστερήτω οὔσῃ παντὸς χαρίματος, θεοπρεπεστάτη καὶ ἀγιοφόρῳ – «comblée de tout don par la miséricorde divine, remplie de foi et de charité, n'étant privée d'aucun don, vénérable et porteuse de sainteté...» Ce n'est pas une personne, mais la communauté en tant que telle qui est ainsi qualifiée⁴²⁷. L'église est bénéficiaire de la grâce divine. Le texte décrit comment la

⁴²⁵ Pour *1 Clém.* 38, 1, von Lips (p. 205) se borne à souligner les éléments textuels. Il ne tire aucune conclusion de ses observations.

⁴²⁶ Polycarpe n'utilise pas le terme χάρισμα. Ce n'est certainement pas un concept qu'il ignore. Il connaît le langage de la grâce (cf. *PolPhil* 1, 3). Par ailleurs, il cite abondamment 1 Pierre, et certaines lettres de Paul, qu'il évoque du reste nommément. Il a aussi lu le terme dans les lettres qu'Ignace lui a adressées, à lui et à son église. Ces observations ne doivent induire aucune conclusion péremptoire, les thèmes abordés par sa lettre étant limités.

⁴²⁷ Von Lips considère cet élément comme révélateur de l'évolution vers un charisme ministériel, car il n'est pas question de charisme accordé à chacun. Cf. *op. cit.*, p. 205: «Zwar wird formell der Bezug auf die Gemeinde noch ausgedrückt, aber von einem individuellen χάρισμα aller ist nicht die Rede.» Ce point de vue est discutable: à titre de comparaison, on remarquera que la formule de 1 Co 1, 7, très proche de l'adresse de la lettre aux Smyrniotes, n'exclut évidemment pas que chaque croyant ait un charisme.

sollicitude divine se manifeste pour la communauté. Celle-ci se voit accorder tout don de grâce, aucun ne lui fait défaut. Ignace précise en deux temps de quelle nature est le don de la grâce: foi et amour comblent l'église; cette dernière est vénérable et porteuse de sainteté. Ces qualités de l'église de Smyrne sont reçues de Dieu. Ici, χάρισμα désigne donc la manifestation concrète, riche et variée (il est question de *toute* grâce), de la grâce divine, en faveur de la communauté⁴²⁸.

Ignace utilise également χάρισμα pour l'exhortation personnelle à Polycarpe: τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει ἵνα σοι φανερωθῆ, ὅπως μηδενὸς λείπη καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύης – «quant aux choses invisibles, prie pour qu'elles te soient révélées, afin que tu ne manques de rien et que tu débordes de toute grâce.» (*IgnPol* 2, 2). Pour von Lips, il ne fait pas de doute que le terme χάρισμα est rattaché au ministre. Il en voit la preuve dans le fait qu'à plusieurs reprises, la grâce est particulièrement associée à l'évêque, notamment dans le contexte immédiat (*IgnPol* 1, 2)⁴²⁹. Il me semble cependant que cette formule (1, 2: «la grâce dont tu es revêtu») se réfère à la déclaration initiale (1, 1), qui fait l'éloge de la foi de Polycarpe, et ouvre l'exhortation. Ignace s'adresse à l'évêque en soulignant son enracinement dans la grâce. De même, ce qui suit immédiatement la mention du charisme (2, 2-3) élargit à nouveau la perspective, et devient une parénèse débouchant sur la promesse de l'incorruptibilité et de la vie éternelle: τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος, περὶ ἧς καὶ σὺ πέπεισαι (*IgnPol* 2, 3). La référence aux dons de la grâce entre dans cet élargissement. Comme en *IgnSmy*, il est question non d'un charisme particulier, associé à un rôle précis, mais d'une abondance: «que tu débordes de tout don de grâce.» Cette abondance est la conséquence espérée de la prière au sujet des choses invisibles, celles qui concernent l'homme spirituel (alors que le charnel s'occupe des choses sensibles). Le ministre comme le croyant opèrent dans les deux dimensions. Les dons de grâce ne sont pas limités à un seul domaine. Pour Polycarpe, il s'agit de recevoir la grâce dans toute sa richesse de manifestation, dans ses dimensions diverses. Assurément, il pourra s'appuyer sur cette richesse dans son ministère. Mais le texte ne permet pas d'affirmer qu'il s'agit d'un trait particulier de l'évêque. Le cadre donné à l'exhortation fait plutôt penser que c'est le croyant qui bénéficie des dons de la grâce.

Von Lips trouve «un parallélisme frappant entre certains motifs et concepts de *IgnPol* 1 et les passages parénétiqes des Pastorales en lien avec l'ordination (1 Tm 4, 11-16; 2 Tm 1, 3 - 2, 13)⁴³⁰.» Pour plus de clarté, je présente sous forme de tableau les parallèles relevés par von Lips, en signalant entre crochets les éléments qu'il omet.

La comparaison n'est de loin pas aussi claire que la note 129 de von Lips le laisse entendre. Un langage commun apparaît effectivement, mais il est difficile de parler de parallèles

⁴²⁸ L'usage similaire de χάρις dans l'*inscriptio* de l'épître d'Ignace aux Romains et de celle aux Tralliens confirme cette lecture.

⁴²⁹ Cf. LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 205: «Daß der spezielle Bezug von χάρισμα auf den Amtsträger (*IgnPol* 2, 2) nicht zufällig ist, wird unterstrichen dadurch, daß dem Bischof mehrmals die χάρις zugeschrieben wird, insbesondere auch im nahen Kontext (*IgnPol* 1, 2).» La note 128 précise où la grâce est associée à l'évêque: *IgnMagn* *insc.*; *IgnSmy* 11, 1; *IgnMagn* 8, 2 (pour les prophètes). Or aucune de ces références n'appuie l'affirmation de von Lips. La première (*IgnMagn* *insc.*) est erronée: la grâce est accordée à l'église de Magnésie, destinataire de la lettre. Peut-être von Lips pense-t-il à *IgnMagn* 2 («soumis à l'évêque comme à la grâce de Dieu»), qui doit être interprété en lien avec les multiples mentions de la nature spirituelle de l'unité de tous autour des ministres. La seconde référence (*IgnSmy* 11, 1) oppose la grâce de Dieu à l'absence de mérite du croyant Ignace. Il en va en effet de son appartenance à l'Eglise d'Antioche, ainsi que de son destin de martyr, et non de son épiscopat. La troisième référence (*IgnMagn* 8, 2) associe la grâce et les prophètes de l'AT, qui sont inspirés par elle, c'est-à-dire par le Christ. Il s'agit de s'opposer à une lecture légaliste de l'AT (8, 1). Sur *IgnPol* 1, 2, voir aussi note suivante et tableau.

⁴³⁰ *Op. cit.*, p. 205 s, n. 129: «Auffällig ist nämlich die Parallelität einiger Motive und Begriffe von *IgnPol* 1 mit den auf die Ordination bezogenen Paränesen der Past (1 Tm 4, 11-16; 2 Tm 1, 3 - 2, 13).»

«frappants». Le langage est celui de la parénèse, avec un certain nombre de lieux communs de l'exhortation, qui ne sont pas propres à la parénèse des responsables, ni même à la parénèse chrétienne. Les images et les proverbes (image de la course, de l'athlète, du soldat, de la peine et du gain...) font partie du fonds commun du discours moral hellénistique. La parénèse comporte de nombreux traits qui ne concernent pas spécifiquement le ministre. Par ailleurs, le procédé de von Lips est discutable. En effet, premièrement, le passage d'Ignace n'est pas donné en entier. Des éléments importants sont omis, et restent sans parallèle. Deuxièmement, les éléments repris des Pastorales le sont de manière parfois très fragmentaire (surtout la deuxième comparaison: 1 Tm 4, 13.16). Troisièmement, les rapports paraissent parfois arbitraires. En particulier, les parallèles proposés pour les deux versets où il est question de charisme (1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6; avec *IgnPol* 1, 2) sont peu probants. Inversement, on cherchera en vain un parallèle dans les Pastorales pour la mention du charisme chez Ignace. Ces diverses remarques m'amènent à affirmer que l'on ne saurait soutenir par cette comparaison l'hypothèse d'une tradition parénétiq ue commune, en lien avec l'ordination. En tout cas, rien ne permet de conclure que la formule d'Ignace («la grâce dont tu es revêtu») fait allusion au statut particulier de l'évêque. De même, les arguments font défaut pour une définition stricte de χάρισμα comme charisme ministériel. Le concept garde le sens assez large de manifestation concrète de l'abondance de la grâce. Il confirme pour l'individu ce qui a déjà été dit pour la communauté.

*lettre d'Ignace à Polycarpe**épîtres pastorales*

1, 2: παρακαλώ σε ἐν χάριτι, ἥ ἐνδέδυσαι, προσθεῖναι τῷ δρόμῳ [σου καὶ]

2 Tm 1, 6: ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ, ὃ ἐστὶν ἐν σοί

1, 2: πάντας παρακαλεῖν, ἵνα σώζωνται

1 Tm 4, 13.16: παράκλησις... τοῦτο ποιῶν... σώσεις τοὺς ἀκούοντάς σου

1, 2: Ἐκδίκει σου τὸν τόπον ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ [σαρκικῇ τε καὶ πνευματικῇ· τῆς ἐνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον. Πάντας βάσταζε, ὡς καὶ σὲ ὁ κύριος. πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ, ὡσπερ καὶ ποιεῖς. 1, 3: Προσευχαῖς σχόλαζε ἀδιαλείπτως·]

1 Tm 4, 14: μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος

1, 3: αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις (cf. 8, 1: θεοῦ γνώμην κεκτημένος)

2 Tm 2, 7: δώσει σοὶ ὁ κύριος σύνεσιν

1, 3: γρηγόρει ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος. [Τοῖς κατ' ἄνδρα κατὰ ὁμοίθειαν θεοῦ λάλει· πάντων «τὰς νόσους βάσταζε» (Mt 8, 17)]

2 Tm 1, 14: διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦτος ἐν ἡμῖν

1, 3: ὡς τέλειος ἀθλητῆς (cf. 2, 3: νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητῆς)

2 Tm 2, 3: ὡς καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ, 2, 5: ἐάν... ἀθλῆ τις

1, 3: ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος.

2 Tm 2, 6: τὸν κοπιῶντα γεωργὸν δεῖ πρῶτον τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν

L'occurrence de χάρισμα la plus frappante, chez Ignace, est celle d'*IgnEph* 17, 2. Il y est question, contre l'hérésie, du «don que Dieu nous a véritablement envoyé». Si on peut considérer que le mot est employé dans son sens ordinaire (don, cadeau)⁴³¹, on doit être attentif au contexte fortement théologique. Ce χάρισμα, c'est Jésus-Christ lui-même. Ignace s'exprime en effet ainsi: διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα, λαβόντες θεοῦ γνώσιν, ὃ ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός; Τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα ὃ πέπομφεν

⁴³¹ Est-ce la raison pour laquelle von Lips ignore cette dernière occurrence?

ἀληθῶς ὁ κύριος; «Pourquoi donc n'acquérons-nous pas tous la sagesse en recevant la connaissance de Dieu, c'est-à-dire Jésus-Christ? Pourquoi courir follement à notre perte par notre ignorance du don que le Seigneur nous a véritablement envoyé?» (*IgnEph* 17, 2). Le don de grâce, identifié au Christ, se réfère en particulier à la croix. Le passage, comme la suite du texte (18, 1), fait très clairement allusion à 1 Co 1, 18-25. On a la progression suivante: la sagesse, c'est la connaissance de Dieu, c'est-à-dire Jésus-Christ; celui-ci est le don de grâce envoyé par Dieu. Il se concrétise radicalement à la croix. Χάρισμα se réfère à la grâce elle-même, au Christ qui donne sa vie, origine et objet de la foi.

On peut le voir, le terme n'a pas, chez Ignace, de lien avec la problématique des ministères, qui l'intéresse pourtant beaucoup. Le charisme apparaît dans l'exhortation à Polycarpe, mais ne prend pas le sens de don spécifique pour l'exercice du ministère, puisqu'il est question de «tout don de grâce». A noter encore que le thème de l'imposition des mains est absent des épîtres. En revanche, il est question d'élection (χειροτονεῖν), pour la désignation d'un messenger de l'église (*IgnPhil* 10, 1; *IgnSmy* 11, 2; *IgnPol* 7, 2). Quant à la prophétie, elle désigne toujours l'AT.

3. 7. Conclusion

En conclusion de l'étude du concept, von Lips discerne deux types d'évolution. L'un est commun à 1 Pierre et à 1 Clément, l'autre passe par Ephésiens, pour aboutir aux Pastorales et à Ignace. Ces deux lignes ont en commun de ne plus considérer les fonctions particulières et les ministères comme des charismes parmi d'autres: soit l'idée d'un charisme accordé à chacun est conservée, mais dans un sens différent, et les ministères sont considérés comme une question sans lien avec cette notion; soit le don du charisme reste lié au service dans la communauté, mais n'est plus accordé qu'aux ministres⁴³². La relecture que j'opère impose une sérieuse révision de cette conclusion. Contrairement à ce qu'affirme von Lips, il me semble que la notion de charisme conserve chez tous les auteurs sa dimension universelle. 1 Pierre et 1 Clément l'expriment explicitement. Ephésiens n'emploie pas le terme, mais affirme que la grâce est donnée à chacun. Ignace semble avoir la même opinion, même s'il ne le dit pas. En effet, le terme a le même sens pour la communauté que pour l'individu. Il désigne la richesse spirituelle. Il concerne la foi, et non un statut spécifique.

Le point commun de tous les textes est de ne pas lier la question des ministères et celle du charisme. Là où elle est abordée, la problématique des fonctions au sein de la communauté ne relève pas de la thématique du charisme. 1 Pierre se limite à une brève exhortation aux presbytres. Dans Ephésiens, nous avons vu que la question est un peu plus complexe, mais que la prudence est de mise, puisque le terme lui-même n'apparaît pas. En revanche, Clément développe largement le problème des ministres, sans recourir à la catégorie du charisme. Quant à Ignace, son utilisation du terme ne débouche pas sur la conception spirituelle du ministère, qu'il présente à diverses reprises, dans toutes ses lettres. Dans le cas de la lettre à Polycarpe, la mention du charisme entre dans l'exhortation qu'Ignace lui adresse. Les indications du contexte, et le sens du terme lui-même, ne permettent pas de parler de charisme ministériel, mais d'une richesse, d'une abondance de grâce. En conséquence, je constate qu'aucun texte ne parle clairement en faveur d'une évolution du concept dans le sens d'une monopolisation du charisme par les ministres. Le sens de χάρισμα varie d'un auteur à l'autre,

⁴³² Cf. *op. cit.*, p. 206: «Beiden aufgezeigten Linien ist dies gemeinsam, daß die besonderen Funktionen und Ämter nicht mehr als χαρίσματα unter anderen verstanden werden: entweder wird der Gedanke eines allen gegebenen, aber in weiterem Sinne verstandenen χάρισμα festgehalten und die Ämter werden unabhängig davon gesehen; oder die Gabe eines χάρισμα bleibt auf den Dienst in der Gemeinde bezogen, kommt dann aber nur noch den Amtsträgern zu.»

mais aucun ne l'utilise comme terme spécifiquement attaché au ministre⁴³³.

3. 8. Vérification: réception des Pastorales

Le dernier point de cet excursus sera de s'interroger plus brièvement sur la réception du concept et des passages des Pastorales où il apparaît. Un sondage dans les ordonnances ecclésiastiques ultérieures indique que les passages que j'étudie ne sont pas cités, ni ne font l'objet d'allusions. Dans ces textes, où la question des ministères joue un rôle considérable, la notion de charisme ministériel – qui semble s'imposer au temps des Pastorales si les passages étudiés font référence à l'ordination – est totalement absente⁴³⁴. La première citation connue des deux versets des Pastorales se trouve chez Origène⁴³⁵.

Le concept de χάρισμα n'est pas repris dans la *Didascalie syriaque*⁴³⁶. Le terme y apparaît peut-être au ch. 8, où il est question des biens matériels que l'évêque, en bon intendant de Dieu, doit gérer comme des dons divins⁴³⁷. Si le mot rend le terme grec, on retrouve le même sens que dans la *Didachè*. Cela indique que le concept paulinien n'a pas rencontré un grand écho dans l'aire syrienne.

La *Didascalie* mentionne l'imposition des mains pour l'accession au siège épiscopal⁴³⁸. Elle s'accompagne d'une mise à l'épreuve du candidat, avec une liste d'exigences proche de 1 Tm 3 et de Tt 1. Le texte n'associe pas au geste un don d'origine divine. Pour les autres catégories de ministres, il est question d'une installation (le verbe employé par le traducteur est *anstellen*). La forme, la procédure de cette installation n'est pas précisée, sinon que c'est l'évêque qui choisit les candidats⁴³⁹. Dans ce passage sont nommés les presbytres et les diacres. Plus loin, le même verbe est utilisé pour l'installation des diacres et diaconesses (ch. 16, p. 84 s). L'imposition des mains est aussi mentionnée au ch. 9 pour le baptême. L'évêque

⁴³³ Il faut sans doute dire en quoi les divers auteurs s'inspirent de Paul. Il me semble que 1 Pierre et Clément comprennent χάρισμα dans un sens proche de ce qui transparaît en 1 Co 7, 7, où l'état du croyant est désigné comme χάρισμα. Quant à Ignace, il est proche de 1 Co 1, 7. Mais le langage utilisé en *IgnPol* fait aussi penser à Rm 5, notamment à l'idée d'abondance de la grâce. A cet égard, on peut comparer l'*inscriptio* des lettres d'Ignace aux Smyrniotes et aux Romains, qui décrivent l'une et l'autre une telle abondance. En revanche, l'influence de 1 Co 12 et de Rm 12 s'avère faible: 1 Clément reprend l'image du corps, mais pas le sens de charisme qui y apparaît. L'épître aux Ephésiens en est plus proche, mais omet justement χάρισμα!

⁴³⁴ Précurseur de ce genre littéraire, la *Didachè* connaît le terme χάρισμα et le mentionne une fois: πᾶσι γὰρ θέλει δίδοσθαι ὁ πατήρ ἐκ τῶν ἰδίῳν χαρισμάτων (*Did.* 1, 5). Dans un contexte où il est question du partage des biens, du don, cette phrase se réfère aux dons de Dieu. Les χαρίσματα ne désignent pas des dons spirituels, mais la richesse matérielle. C'est donc le sens profane qui est utilisé. La *Didachè* ne se situe pas dans le champ d'influence de la littérature paulinienne. Pour les ministres, le texte ne recourt pas à ce terme, bien que le plus grand respect soit requis à l'égard des prophètes et des apôtres itinérants, prétendant à une autorité de type «charismatique». Le choix des ministres locaux, institués, se fait par élection (cf. *Did.* 15, 1).

⁴³⁵ D'après *Biblia Patristica*, t. 3.

⁴³⁶ Cf. ACHELIS H. / FLEMMING J., *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts 2. Die syrische Didaskalia* (TU, Neue Folge, 10/2), Leipzig, Hinrichs, 1904.

⁴³⁷ *Didascalie syr.*, ch. 8, p. 39, l. 15 s: «(...) und gebraucht nicht wie etwas Fremdes, sondern wie euer Eigentum die Gaben Gottes, auf daß ihr als gute Haushalter dasteht.»

⁴³⁸ *Didascalie syr.*, ch. 4, p. 14, l. 18 s: «Und so soll er geprüft werden, wenn er die Handauflegung empfängt, um den bischöflichen Sitz einzunehmen.»

⁴³⁹ *Didascalie syr.*, ch. 9, p. 49, l. 36 - p. 50, l. 4: dans une exégèse typologique de 1 Sam 8, 10-17, le document déclare: «(...) so nimmt auch jetzt der Bischof sich von dem Volke diejenigen, von denen er meint und weiß, daß sie zu ihm und seiner Stellung passen werden, und er stellt Presbyter als seine Ratgeber und Besitzer an und Diakonen und Subdiakonen, alles wie er es nach dem Dienste des Hauses braucht.»

impose les mains au baptisé. Ce geste confère l'esprit au croyant⁴⁴⁰.

Dans les *Constitutions apostoliques*, une section est consacrée aux charismes⁴⁴¹. Le terme apparaît 10 fois en CA VIII, 1. Ce chapitre est consacré aux dons accordés à tous les croyants, selon une interprétation fidèle de 1 Co 12. A la suite de Paul, le texte affirme qu'«(...) il n'est aucun homme venu à la foi en Dieu par le Christ qui n'ait reçu un charisme spirituel» (CA VIII, 1, 9). Les charismes sont une chose, l'organisation ecclésiastique en est une autre. En effet, la transition d'un thème à l'autre est nettement marquée (cf. CA VIII, 3, 1-2). Dans cette nouvelle partie, le document prévoit pour chaque catégorie de ministres une prière d'ordination, dans laquelle on invoque l'Esprit sur le candidat. L'Esprit est nommé avec des qualificatifs spécifiques, liés à la fonction à exercer. Ces divers textes, proches de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, ne font jamais allusion à 1 Tm 4, 14 ou à 2 Tm 1,6⁴⁴². Au contraire, comme je l'ai souligné, il y a une distinction formelle entre charisme et ordination.

Chez Origène, on trouve deux citations de 1 Tm 4, 14 et une de 2 Tm 1, 6. Les versets ne sont pas commentés pour eux-mêmes, mais sont cités en appui de l'interprétation d'un autre passage de Paul. On ne peut dire avec certitude comment Origène interprète ces textes. Mais il est tout de même intéressant de relever à quel propos ils sont évoqués. 1 Tm 4, 14 est cité notamment dans le commentaire de l'épître aux Romains, pour la «mesure de foi» (Rm 12, 3)⁴⁴³. Dieu accorde à chacun selon sa mesure. Il appartient au croyant de mettre en valeur la part qui lui revient. C'est ici qu'intervient l'exhortation à ne pas négliger le charisme (1 Tm 4, 14), ce qui serait être en dessous de la mesure du don divin. 1 Tm 4, 14 est également cité dans le commentaire du psaume 119 (118), 43: «Aussi est-il dit à juste titre "Ne néglige pas la grâce (χάρισμα) qui est en toi"; la néglige, non seulement celui qui ne cultive pas la grâce (χάρισμα) et ne la fait pas croître, mais également celui qui ne lui conforme pas sa vie⁴⁴⁴.» (trad. M. Harl) Origène interprète donc la négligence comme une indignité, un état de péché. Il met le χάρισμα en relation avec la «parole de vérité» du Ps 119 (118), 43. Négliger le charisme, c'est négliger la parole de vérité, s'en rendre indigne. Origène parle ensuite de la conversion du pécheur. Cela incite à penser qu'Origène entend bien χάρισμα dans le sens de grâce. C'est du reste le choix de la traductrice. Quant à 2 Tm 1, 6, la citation apparaît dans un développement sur 1 Co 2, 15, sur l'homme spirituel, après une citation de Rm 8, 4⁴⁴⁵. Sans que cela soit un argument décisif, je constate tout de même qu'Origène se réfère à nos versets dans des contextes où il est question de la condition du croyant, sans référence spécifique à un statut ministériel.

La conclusion à tirer de ce survol me semble claire: ni dans la littérature contemporaine, ni dans les textes ultérieurs, on ne voit apparaître la notion de charisme ministériel. Loin de

⁴⁴⁰ *Didascalie syr.*, ch. 9, p. 48, l. 19 s, dans une exhortation à ne pas se dresser contre les ministres: «(...) etwas gegen einen Diakon oder einen Bischof zu sagen, durch den euch der Herr den heiligen Geist gegeben hat, (...) durch den der Herr bei der Taufe in den bischöflichen Handauflegung einem jeden von euch bezeugt hat (...)» *Ibid.*, l. 33-35: «Ehret aber die Bischöfe, die euch von den Sünden befreit haben, die euch von neuem durch das Wasser gezeugt, die euch mit dem heiligen Geist erfüllt haben (...)»

⁴⁴¹ Cf. METZGER M., *Constitutions apostoliques* t. 3 (SC 336), Paris, Cerf, 1987.

⁴⁴² Pas plus qu'Hippolyte ou que Tertullien.

⁴⁴³ Cf. PG 14, 1214, B, 1.

⁴⁴⁴ Cf. HARL M., *La chaîne palestinienne sur le psaume 118* (SC 189), p. 262, l. 5-7: «Διὸ καλῶς λέγεται: "μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος": ἀμελεῖ δὲ οὐ μόνον ὁ μὴ γεωργῶν τὸ χάρισμα καὶ μὴ αὐξάνων αὐτό, ἀλλὰ καὶ ὁ μὴ βιοῦς κατ' αὐτό.»

⁴⁴⁵ Cf. JENKINS C, «Origen on I Corinthians», dans: *JTS* 9, 1908, p. 231-247, qui réunit des fragments provenant de chaînes sur 1 Corinthiens. Citation de 2 Tm 1, 6 p. 241, li. 42.

représenter une évolution observable par ailleurs, les deux occurrences des Pastorales en constitueraient l'unique attestation si les textes devaient faire allusion à l'ordination⁴⁴⁶.

4. Conclusion

Dans les paragraphes qui précèdent, je crois avoir démontré qu'il est possible d'interpréter comme des allusions au baptême certains passages traditionnellement compris comme des évocations de l'ordination de Timothée. Cette lecture remet en cause une large tradition d'interprétation. Pour beaucoup d'exégètes, précisément en raison de ces textes, l'ordination joue un rôle central dans les épîtres⁴⁴⁷. Mon interprétation est audacieuse, mais elle souligne certaines faiblesses de la compréhension habituelle.

L'interprétation que je propose repose sur une étude du contexte immédiat des passages, et sur les versets eux-mêmes. Je m'appuie en particulier sur le déroulement de l'argumentation, qui est en général insuffisamment pris en compte par les commentateurs. Sur ce point, l'étude de Donelson représente une avancée importante, bien qu'il n'ait pas lui-même exploité les perspectives ouvertes par son approche⁴⁴⁸. J'en suis tributaire, dans la mesure où je me suis efforcé de faire apparaître la structure de l'argumentation parénétique, et la fonction des affirmations dans ce cadre.

La référence au baptême est en harmonie avec la ligne théologique générale des épîtres. Je me suis efforcé d'interpréter les concepts centraux des passages incriminés en relation avec la conception de la grâce, du salut, de la vie croyante que les Pastorales déploient. Le cadre de compréhension hellénistique de l'auteur permet de comprendre *χάρισμα* comme potentiel reçu de Dieu par le croyant, et placé sous l'exigence de progrès. Ma lecture met en évidence le lien étroit qui existe entre la manière dont l'auteur comprend la grâce et l'exhortation adressée au disciple de ne pas négliger, de développer le don reçu.

J'ai tenté de montrer que l'hypothèse communément admise d'une évolution de la tradition des charismes vers un charisme ministériel n'est ni vérifiée ni vérifiable. L'idée majeure de 1 Tm 4, 14 et 2 Tm 1, 6 est celle de la communication d'un don de grâce par imposition des mains. La grâce est mentionnée en relation avec le baptême (cf. Tt 3, 3-7). S'il s'agissait d'un don lié à l'ordination, ce serait la première mention d'une telle notion.

L'hypothèse d'une référence au baptême est cohérente par rapport au statut de l'apôtre et à celui des disciples, esquissés au ch. 2, p. 55-65. L'apôtre est celui que Dieu a choisi pour annoncer son message, la promesse du salut manifestée en Jésus-Christ. Paul est le héraut par excellence, le révélateur de la grâce. Il est le docteur des nations. C'est lui qui enseigne à vivre selon cette grâce. Dans cette perspective, il paraît assez logique que les textes que j'ai relus s'inscrivent dans le constant rappel de la grâce offerte au croyant. Le don de grâce

⁴⁴⁶ Les premiers commentaires connus comprennent nos passages comme allusion à l'ordination (cf. en premier THEODORE DE MOPSUESTE, *In epistolas b. Pauli commentarii*, vol. 2, éd. B. SWETE, *ad loc.*). Avant celui-ci, SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 11, mentionne un commentaire d'EPHREM conservé en arménien et traduit en latin. Je n'ai pas pu le consulter.

⁴⁴⁷ Voir p. ex. OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 208 (à propos de 1 Tm 4, 14): «Daß die Erinnerung an die Ordination in der Gemeindekonzeption und für die Gemeindepastorei eine zentrale Bedeutung hat, zeigt die einführende Mahnung, das Charisma, das dem Timotheus verliehen worden ist, nicht zu vernachlässigen (...).» Si l'ordination revêt une telle importance pour les Pastorales, pourquoi n'est-elle jamais mentionnée lorsqu'il est question des ministres à choisir et à mettre en place? Pourquoi n'est-elle pas évoquée en 1 Tm 3, 10 pour les diacres, en 2 Tm 2, 2 pour les hommes fidèles, ni en Tt 1, 5 pour les presbytres?

⁴⁴⁸ Voir ch. 1, p. 15-18.

transmis par l'apôtre est celui qui constitue le chrétien. De même, le ministre Timothée est exhorté à enraciner son enseignement dans l'exercice de la piété, qui est la vocation du croyant. Le fidèle se trouve en effet confronté à des risques de dérive, qui sont, pour l'auteur des Pastorales, autant de trahisons de la grâce fondatrice dont Paul est le proclamateur et Timothée l'héritier.

5. Enquête sur les ministères

Après avoir abordé la problématique sous l'angle du genre littéraire, de la dimension polémique et de la question de l'ordination, j'en viens aux différents ministères à l'oeuvre dans la communauté des Pastorales. Le parcours de la recherche a mis en évidence un certain nombre de questions controversées⁴⁴⁹. Je m'arrêterai successivement à l'évêque, aux diacres et aux presbytres. L'enquête porte d'abord sur l'utilisation du titre dans les épîtres, puis dans les écrits antérieurs et contemporains. Je chercherai ensuite à comprendre les relations entre ces divers titres dans les Pastorales, en m'appuyant également d'abord sur les épîtres elles-mêmes, puis sur les autres textes qui les mentionnent. Enfin, je m'intéresserai au statut des veuves.

1. L'évêque

L'évêque (ἐπίσκοπος) est mentionné à deux reprises dans les Pastorales (1 Tm 3, 2; Tt 1, 7)⁴⁵⁰. Son ministère est appelé ἐπισκοπή (1 Tm 3, 1). Les listes de qualités qui lui sont attachées (1 Tm 3, 2-7; Tt 1, 7-9) sont les seules données directes le concernant⁴⁵¹.

L'auteur introduit les listes de qualités consacrées aux ministres par une affirmation sur la fonction de «surveillance» (1 Tm 3, 1)⁴⁵². L'utilisation du terme ἐπισκοπή, sans autre précision, suggère qu'il s'agit d'une activité reconnue et bien délimitée⁴⁵³. La notion de belle oeuvre (καλὸν ἔργον), va dans le même sens. Par celle-ci, il faut entendre une activité, l'engagement dans une charge publique traditionnellement attendu des gens aisés⁴⁵⁴. La

⁴⁴⁹ Voir ch. 1, p. 35-36.

⁴⁵⁰ J'utilise le singulier pour me conformer au texte. Cela n'implique pas une décision sur la nature de ce singulier. La question sera abordée plus loin, p. 155-157.

⁴⁵¹ D'autres données concernent peut-être l'évêque, en particulier la mention des presbytres qui président bien (1 Tm 5, 17). Voir p. 147 s. Par ailleurs, certains auteurs considèrent que les données qui concernent directement Timothée et Tite s'appliquent à l'évêque. J'ai indiqué (ch. 2, p. 45 et 49 s) que je rejette ce point de vue. Dans la mesure où la figure de Timothée est inclusive, l'évêque est aussi concerné. Mais il n'est pas légitime de faire du destinataire fictif la figure de l'évêque spécifiquement.

⁴⁵² La question de savoir si la formule πρὸς ὁ λόγος (1 Tm 3, 1) doit être rattachée à 3, 1 ou à 2, 15 est débattue. Pour ma part, je trouve plus adéquat de la lire comme conclusion du précédent passage, soulignant l'affirmation sotériologique qui clôt l'argumentation. S'il fallait y voir l'introduction d'un nouveau sujet, cela voudrait dire que l'auteur se sert d'une formule forte pour donner du poids à une affirmation provenant du monde hellénistique ambiant: celui qui ambitionne d'obtenir une fonction publique aspire à une tâche honorable. Cela me semble moins vraisemblable.

⁴⁵³ Ἐπισκοπή, «surveillance», est plutôt rare dans le grec hellénistique, mais ἐπίσκοπος est fréquemment employé, pour des fonctions diverses. Il n'est pas nécessaire de supposer, comme le fait Alexander Sand, que le terme ἐπισκοπή a été repris de la LXX (où il désigne en général le regard de Dieu, la «surveillance» divine). Cf. SAND A., «Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen», p. 227, n. 23; également BEYER H. W., *ThWNT*, s.v. Il faut plutôt penser que l'utilisation du titre ἐπίσκοπος entraîne celle d' ἐπισκοπή, et que la référence scripturaire (cf. Ac 1, 20) se greffe sur une notion déjà formée (cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 153, n. 216). Ici, on pourrait penser que 1 Tm 3, 1b introduit l'ensemble du chapitre, et que ἐπισκοπή signifie de manière large le fait d'assumer une responsabilité au sein de la communauté (voir plus loin, p. 161, à propos de 1 Clém. 44, 1); mais comme le titre ἐπίσκοπος suit immédiatement, il est plus probable que ἐπισκοπή désigne le ministère de l'évêque.

⁴⁵⁴ Cf. VERNER D. C., *The Household of God*, p. 151; CAMPBELL R. A., *The Elders*, p. 195.

logique argumentative (cf. οὖν, v. 2) fait du v. 1b le fondement des exigences concernant les qualités de l'évêque. Cela signifie que la formule est à même de réunir un consensus. C'est une bonne chose, pour la communauté, que des personnes aspirent à la fonction d'évêque. Dans la mesure où la charge est importante, les candidats doivent posséder les qualités nécessaires. L'auteur ne cherche pas à valoriser l'ἐπισκοπή, mais à en contrôler l'accès⁴⁵⁵.

Les listes de qualités requises de l'évêque semblent constituées, en partie au moins, de matériau déjà formé. Pour les uns, l'auteur reprend à son compte une tradition rattachée à l'évêque⁴⁵⁶. Pour d'autres, une telle hypothèse ne se justifie pas⁴⁵⁷. Dans leur première partie, les deux catalogues n'ont rien de proprement chrétien, ni de spécifiquement lié au ministère. Ils sont conformes aux exigences formulées dans les listes hellénistiques analogues⁴⁵⁸. En revanche, la fin de ces catalogues (1 Tm 3, 5-7; Tt 1, 9) semble concerner plus directement la situation de la communauté. Les qualités citées sont mises en évidence par le fait qu'elles sont accompagnées de justifications, qui reprennent des thèmes présents ailleurs dans les Pastorales: le souci de la structure domestique, la crainte des déviances, le regard de l'extérieur, l'importance de l'enseignement.

1. 1. 1 Timothée 3, 2-7

(2) Il faut donc que l'évêque soit irréprochable, mari d'une seule femme, sobre, modéré, honnête, hospitalier, capable d'enseigner, (3) ni buveur, ni batailleur, mais doux, non querelleur, non cupide, (4) gouvernant bien sa propre maison, tenant ses enfants dans la soumission, en toute dignité; (5) car si quelqu'un ne sait pas diriger sa propre maison, comment prendra-t-il soin de l'église de Dieu? (6) qu'il ne soit pas un nouveau converti, de peur qu'aveuglé, il ne tombe sous la condamnation du diable; (7) il faut en outre qu'il ait une bonne réputation auprès de ceux du dehors, de peur qu'il ne tombe dans le mépris et dans le piège du diable.

1 Tm 3, 2-7 s'ouvre par une exigence générale: l'évêque doit être irréprochable (ἀνεπίλημπος). Ensuite vient une remarque sur l'attitude dans le mariage, à laquelle l'auteur semble attribuer une importance particulière, car elle est présente pour toutes les catégories de ministres. Suit une série de dix qualificatifs (v. 2b-3), organisés en deux séquences, l'une évoquant des qualités désirables (v. 2b), l'autre des défauts à éviter (v. 3 – à part une qualité, la douceur). La liste est complétée par trois éléments accompagnés d'un commentaire: l'exercice adéquat de l'autorité domestique (v. 4 s), l'enracinement dans la foi (v. 6) et le témoignage de l'extérieur (v. 7). Ce dernier fait écho à la première qualité (v. 2), qui incluait en quelque sorte toutes les autres. Le caractère irréprochable doit être reconnu par ceux du dehors.

L'évêque doit être sans reproche (ἀνεπίλημπος; cf. 1 Tm 5, 7, pour les veuves; 6, 14, dans l'exhortation finale). Ce premier adjectif vient du grec profane. Il est inconnu du NT en

⁴⁵⁵ Cf. ROLOFF J., *ibid.*

⁴⁵⁶ L'hypothèse a été défendue encore récemment par TOWNER P. H., *The Goal of Our Instruction*, p. 225 ss. Voir aussi l'opinion de Schweizer ch. 1, p. 28 s. A noter que Bartsch considérait qu'on ne pouvait démontrer l'existence d'une source d'origine chrétienne en 1 Tm 3. Le texte ne permet pas de mettre en oeuvre les critères de la critique littéraire. Cf. BARTSCH H. W., *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen*, p. 82 s.

⁴⁵⁷ Cf. dernièrement OBERLINER L., *Titusbrief*, p. 90.

⁴⁵⁸ Des parallèles hellénistiques sont présentés en annexe par DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 117 s. A-t-on suffisamment d'éléments pour parler d'un véritable genre littéraire de la *Berufspflichtenlehre*, comme le fait ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 150?

dehors des Pastorales. Chaque liste commence par un terme proche par le sens de ἀνεπίλημπτος: Tt 1, 6.7 emploie le synonyme ἀνεγκλητος (cf. 1 Tm 3, 10, pour la mise à l'épreuve des diacres)⁴⁵⁹. 1 Tm 3, 8.11 utilise σεμνός, digne, honorable (cf. Tt 2, 2), terme honorifique courant. Ces trois termes indiquent une idée commune: le responsable de la communauté chrétienne doit correspondre à l'image de qualité morale que le monde hellénistique se fait du dirigeant. L'exigence d'une conduite exemplaire peut réunir un large consensus au sein de la communauté. Par les termes qu'elles contiennent, les listes se démarquent toutefois d'une perspective qui ferait du responsable un exemple de l'idéal ascétique défendu par une partie de la communauté⁴⁶⁰. Elles s'inscrivent dans la ligne générale des Pastorales, qui prônent une morale de la mesure.

Après l'introduction, l'auteur met en tête de liste la question du mariage. Il se préoccupe de la situation conjugale du responsable. Toutes les catégories ministérielles sont concernée par cette exigence (μῆς γυναικὸς ἀνὴρ, «mari d'une (seule) femme», 1 Tm 3, 2.12; Tt 1, 6; cf. 1 Tm 5, 9). L'auteur ne vise probablement pas la polygamie, le divorce ou le remariage des veufs, mais veut insister sur la manière dont le mariage est vécu⁴⁶¹. Dans sa vie conjugale, le responsable doit faire preuve de qualités similaires à celles qui guident sa manière de vivre en général. La polémique qui reste en filigrane donne une dimension particulière à cette exigence: un des points en conflit est précisément la valeur du mariage (cf. 1 Tm 4, 3). Pour l'auteur, il va de soi que le responsable est un homme marié. Aux yeux des adversaires, au contraire, seul le ministre célibataire serait crédible, son état témoignant d'une abstinence sur le plan sexuel.

Les vertus suivantes se succèdent en une série continue de dix adjectifs. Le catalogue ne décrit pas la fonction de l'évêque. Il regroupe des qualités traditionnelles. La liste est très proche de celle de Tite. Les termes sont soit identiques, soit équivalents. De plus, un bon nombre d'entre eux apparaît également dans le parallèle du bon général⁴⁶². L'ensemble fait du responsable un modèle de comportement pour tous. Sans renseignement complémentaire, il est arbitraire d'isoler certains éléments et d'établir un lien direct avec une fonction exercée au sein de la communauté. L'hospitalité (φιλόξενος) est une qualité qui va traditionnellement de

⁴⁵⁹ Paul utilise ce terme pour désigner l'état des chrétiens devant le juge ultime (1 Co 1, 8; cf. aussi Col 1, 22). Dans les Pastorales, le mot n'a pas cette dimension eschatologique. Il prend le sens profane usuel (cf. BAUER / ALAND, *Wörterbuch*, s.v.).

⁴⁶⁰ Sur la position des adversaires, voir ch. 3, p. 68-72.

⁴⁶¹ Pour un survol des diverses interprétations et de leurs tenants, voir PAGE S., «Marital Expectations of Church Leaders in the Pastoral Epistles». Sa conclusion représente l'interprétation dominante: il en va de la fidélité dans le mariage. Cf. *ibid.*, p. 119: «(...) the author probably used the phrase with the intention that the leadership of the church be entrusted only to those men who had a reputation for being faithful to their wives and who could be relied upon to model what Christian marriage should be.» Pour Page, le concept est ainsi conforme à l'intention générale des Pastorales (et des listes de qualités), qui est de faire des responsables des modèles de comportement pour les croyants. A noter que l'interprétation dominante n'est pas nouvelle: c'était déjà celle de Théodore de Mopsueste (cf. THEODORI, *In epistolas b. Pauli II* (éd. Swete), p. 103, l. 21-23; cité par DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 43).

⁴⁶² Le texte en question, datant du 1er s. apr. J.-C., est écrit par un tacticien, Onosandre, et précise les qualités que l'on doit prendre en compte pour le choix d'un général (stratège). Les qualités sont d'abord nommées sous forme de liste, puis commentées une à une. Il faut choisir comme stratège un homme «pondéré (σώφρονα), maître de soi (ἐγκρατῆ), sobre (νήπιτην), simple dans la manière de se nourrir (λιτόν), résistant à la fatigue (διάπονον), intelligent (νοερόν), désintéressé (ἀφιλάργυρον), ni trop jeune ni trop vieux (μῆτε νέον μῆτε πρεσβύτερον), ayant si possible des enfants (ἂν τύχη καὶ πατέρα παιδῶν), capable de parler (ικανὸν λέγειν), de bonne réputation (ἔνδοξον).» Cf. DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 117 s; un tableau (p.100) met en parallèle les listes de 1 Tm 3 et de Tt 1, et signale les termes qui apparaissent chez Onosandre; cf. *ibid.*, p. 100 s.). Voir aussi TOWNER P. H., *The Goal of Our Instruction*, p. 225 s. A noter la proximité entre les dernières qualités nommées par Onosandre et celles des Pastorales: l'âge (cf. 1 Tm 3, 6); puis la paternité (cf. 1 Tm 3, 4s), la capacité de parler (cf. 1 Tm 3, 2; Tt 1, 9) et enfin la réputation (cf. 1 Tm 3, 7).

pair avec celle qui précède (κόσμος)⁴⁶³. Il est donc difficile d'y voir une allusion à une tâche spécifique de l'évêque⁴⁶⁴. On met souvent en exergue διδακτικός, «capable d'enseigner» (1 Tm 3, 2; cf. 2 Tm 2, 24)⁴⁶⁵. Cela peut être analogue à la capacité de bien parler (ικανὸς λέγειν) requise du stratège⁴⁶⁶. Cela fait aussi écho au thème de l'enseignement, qui prend une place prépondérante dans les Pastorales. En lui-même, le terme διδακτικός n'implique toutefois pas une fonction. Il représente une qualité traditionnelle du maître de maison, de la personne jouissant d'une bonne éducation. De plus, pour les Pastorales, la question n'est pas seulement de savoir si le candidat est capable d'enseigner; elle est surtout de savoir ce qu'il va enseigner. C'est à partir de Tt 1, 9 que l'on peut éventuellement conclure que l'évêque a une fonction d'enseignement. Or ce dernier texte met justement en évidence le rapport entre la responsabilité et le contenu de l'enseignement, la saine doctrine.

Après la série de qualificatifs simplement énumérés (v. 2-3) viennent les qualités qui font l'objet d'un développement (v. 4-7). La première a trait à l'autorité au sein de la maison⁴⁶⁷. Onosandre souligne aussi qu'il est bon que le stratège soit père de famille, mais seulement comme une chose souhaitable⁴⁶⁸. Ici, cela semble aller de soi. L'auteur insiste sur le respect de l'autorité paternelle par les enfants. Plus précisément encore, l'accent porte sur le fait que les personnes dont le chef de famille est responsable mènent une vie ordonnée, c'est-à-dire, sans doute, conforme à l'enseignement des Pastorales. L'expression μετὰ πάσης σεμνότητος (v. 4; cf. 2, 2; cf. également σεμνός, 3, 8.11) indique que l'enjeu est bien la manière de vivre des enfants. Il s'agit de vérifier que celui qui devra promouvoir dans la communauté un mode de vie conforme à la saine doctrine est capable de le faire au sein de sa propre maison. Le thème de la soumission va dans le même sens: ἐν ὑποταγῇ, 1 Tm 3, 4; μὴ ἀνυπότακτα, Tt 1, 6, indiquent une attitude de respect qui se distingue de celle des opposants, qui sont précisément insoumis (ἀνυπότακτοι, Tt 1, 10). L'attitude de soumission caractérise les croyants fidèles. La maison du responsable doit être un «foyer d'orthodoxie»⁴⁶⁹.

1 Tm 3, 5 compare la responsabilité ecclésiale à l'autorité domestique. Pour décrire le rôle de l'évêque au sein de la communauté, l'auteur emploie le verbe ἐπιμελεῖσθαι (litt. «se soucier de, prendre soin de»). Dans ce contexte, le verbe ne désigne pas une attitude psychologique, mais, de manière large, le fait d'occuper une position d'autorité au sein de la collectivité⁴⁷⁰. Le verbe qui définit le rôle du maître de maison, προϊστάναί, désigne aussi l'exercice de l'autorité⁴⁷¹. La comparaison entre la maison et la cité est largement répandue dans le monde

⁴⁶³ Cf. BAUER / ALAND, *Wörterbuch*, s.v.

⁴⁶⁴ L'hospitalité prend une valeur particulière notamment pour ceux qui voient en l'évêque le dirigeant d'une communauté de maison. Voir p. 135 s.

⁴⁶⁵ Voir p. ex. HANSON A. T., *The Pastoral Epistles, ad loc.* (p. 75).

⁴⁶⁶ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 157, avec n. 244.

⁴⁶⁷ Sur la dimension sociologique de ce passage, voir ci-dessous p. 131.

⁴⁶⁸ Cf. *De imperatorii officio* 1: ἀν τύχη καὶ πατέρα παίδων.

⁴⁶⁹ En général, on souligne plutôt le fait que l'évêque est doté d'une autorité analogue à celle du maître de maison. Cf. p. ex. OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 123. Il me semble cependant que l'accent principal ne porte pas tant sur la position d'autorité que sur la *qualité* de l'autorité (cf. aussi au v. 4: καλῶς), sur le résultat concret de l'exercice de l'autorité paternelle, perceptible dans le comportement honorable des enfants.

⁴⁷⁰ BAUER / ALAND, *Wörterbuch*, s.v., ne signale pas la dimension de l'autorité. Voir LIDDELL / SCOTT / JONES, s.v. Cf. réf. chez SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 445 s.

⁴⁷¹ Cf. VERNER D. C., *The Household of God*, p. 152: «Both προϊστάναί and ἐπιμελεῖσθαι can refer to authority of various kinds and at different levels, including the wide ranging authority that one associates with a housholder in Hellenistic-Roman society.» Les verbes indiquent donc le fait, mais pas la nature de l'autorité.

antique⁴⁷². Elle est désormais appliquée à l'église. Celui qui veut assumer une responsabilité communautaire doit avoir fait la preuve de sa capacité au sein de la structure sociale domestique. S'appuyant sur ce verset, la plupart des commentateurs considèrent que la responsabilité principale de l'évêque est la direction de la communauté⁴⁷³. C'est possible, mais le verset ne constitue pas à lui seul une preuve suffisante. La même autorité familiale est attendue des *διάκονοι* en 3, 12 et des *πρεσβύτεροι* en Tt 1, 6. La comparaison entre l'autorité paternelle et l'autorité ministérielle n'est explicite qu'en 1 Tm 3, 5, mais la présence de formules similaires pour les diacres et pour les presbytres fait penser qu'elle est implicite dans leur cas. De 1 Tm 3, 5, on peut conclure que l'évêque occupait une position en vue au sein de la communauté, mais on ne peut affirmer que la direction lui était réservée⁴⁷⁴.

Cette comparaison accorde une place éminente au rôle assumé par le dirigeant dans la structure sociale de la maison. Si l'analogie est habituelle pour le lecteur antique, elle prend une dimension particulière dans le contexte polémique des Pastorales. Certes, la dimension première est parénétique. Il s'agit d'établir une norme de comportement. Mais le contexte proche du passage renvoie au cadre polémique: les listes de qualités sont précédées et suivies d'une argumentation polémique (1 Tm 2, 11-15; 4, 1-5). Même si ces passages ne concernent pas le ministère en tant que tel, la dimension polémique demeure à l'arrière-plan en 1 Tm 3. Indirectement, les listes excluent du ministère des croyants qui ne sont pas insérés dans la structure traditionnelle de la maison, et qui rejettent les valeurs liées à cet ordre social⁴⁷⁵.

1 Tm 3, 6 formule explicitement le risque de déviance. L'évêque ne doit pas être un néophyte, un nouveau converti, car il risquerait de succomber à l'adversaire. Le verbe *τυφοῦσθαι* est employé trois fois dans les Pastorales (il est absent des autres écrits néotestamentaires). Il peut avoir le sens de «s'enorgueillir», mais aussi celui d'«être aveuglé»⁴⁷⁶. Dans les deux autres cas (1 Tm 6, 4; 2 Tm 3, 4), il désigne une attitude caractéristique de ceux qui n'enseignent pas la saine doctrine. Il faut donc penser qu'ici, le terme ne vise pas l'orgueil de celui qui aurait obtenu une promotion trop rapide, mais le danger d'aveuglement, c'est-à-dire de déviance qui menace particulièrement, aux yeux de l'auteur, celui qui n'est pas solidement enraciné dans la saine doctrine. Il faut donc écarter les néophytes de la direction de l'église⁴⁷⁷. Tt 1, 9 formule la même exigence de manière positive: l'évêque doit être «fermement attaché à la parole fiable, conforme à l'enseignement» [de Paul]. En 1 Tm 3, 6, l'auteur évoque le danger qu'un responsable adhère à l'enseignement des adversaires. Comment comprendre la «condamnation du diable»? S'il s'agit d'un génitif objectif, le néophyte qui a été «aveuglé» est sous le coup du verdict condamnant le diable. S'il s'agit d'un génitif subjectif, le néophyte tombe sous l'emprise du diable en succombant à la

⁴⁷² Cf. not. DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 43 s; BROX N., *Die Pastoralbriefe*, p. 145 s.

⁴⁷³ On associe à cela le rôle accordé à l'image de la maison dans l'ecclésiologie des Pastorales (cf. 1 Tm 3, 15). Voir ch. 6, p. 179 s.

⁴⁷⁴ La question de la direction doit être approfondie à propos de 1 Tm 5, 17. Voir plus loin, p. 148 s.

⁴⁷⁵ L'étude des adversaires a montré que cette problématique était centrale (voir ch. 3, p. 89 s).

⁴⁷⁶ BAUER / ALAND, *Wörterbuch*, s.v., propose le premier sens pour notre passage. Le contexte ne plaide cependant pas pour une interprétation psychologique. Les attestations hellénistiques du terme (*ibid.*; cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 161, n. 263) offrent également un sens plus adéquat, l'aveuglement, qui résulte de l'ignorance, de l'absence de raison; ici, de l'abandon de la saine doctrine. L'interprétation proposée par Campenhausen (allusion à une revendication charismatique, cf. ch. 1, p. 13 et ch. 3, p. 71) n'est pas pertinente. Elle dépend d'un sens premier théorique (enfler) qui n'est pas attesté.

⁴⁷⁷ Faut-il comprendre par là que la doctrine des opposants exerce un attrait particulier sur les nouveaux croyants? Certains commentateurs se demandent aussi si le texte fait écho à de mauvaises expériences faites avec des néophytes devenus rapidement responsables (cf. BROX N., *Die Pastoralbriefe*, p. 146).

déviance. En fait, la différence n'est pas capitale, car la conséquence est la même: le déviant est privé de la grâce divine, et donc de la possibilité du salut. L'auteur refuse à ses adversaires tout accès au salut. Le texte souligne la réalité et la gravité du risque. Par ailleurs, dans la mesure où l'exhortation concerne aussi les ministres en place, l'auteur sollicite le sens critique de ses lecteurs. La communauté est appelée à accorder foi aux ministres dont l'enseignement demeure dans la ligne des Pastorales, et à se détourner – comme du diable – de ceux qui auraient succombé aux opposants.

1 Tm 3, 7 donne une importance particulière à la réputation de l'évêque auprès de ceux du dehors. Cette dernière exigence est conforme à l'attitude générale de l'auteur à l'égard du monde⁴⁷⁸. Contrairement à ses adversaires, qui semblent afficher une attitude de rupture, l'auteur conserve une attitude positive, reposant sur une conception universelle de la grâce de Dieu, malgré le fait que le monde (ceux du dehors) soit potentiellement menaçant. En tant que responsable, l'évêque occupe une place particulièrement exposée. A travers lui, la communauté est soumise au regard de l'extérieur⁴⁷⁹. L'évêque doit être une personne respectable, pour que la communauté soit respectée et non méprisée. La communauté demeure en situation précaire. Indirectement, le texte constitue une exhortation à tous les croyants, les encourageant à adopter un comportement susceptible d'emporter l'adhésion de ceux du dehors. Par ailleurs, cette dernière recommandation prend la forme d'une critique à l'égard des porte-parole de la position adverse, qui implique le rejet du monde. Les opposants sont en effet tombés «dans le piège du diable» (cf. 1 Tm 5, 15).

Y a-t-il un lien entre les trois points que je viens de commenter? On peut simplement penser que l'auteur met en évidence trois données importantes pour l'exercice du ministère: la capacité à diriger, la solidité doctrinale, et la reconnaissance du monde ambiant. Mais on peut aller plus loin, et considérer que ces éléments pourraient être trois dimensions d'un même problème, qui constituerait l'enjeu véritable de la liste. L'auteur évoque le danger de déviance (v. 6). Auparavant, il souligne avec insistance le rapport entre autorité domestique et responsabilité ecclésiale (v. 5). Ensuite, il met l'accent sur la relation avec le monde (v. 7). Or le contexte général indique que les tendances qui s'affrontent au sein de la communauté des Pastorales sont précisément en opposition sur le rapport au monde en général et à la structure domestique en particulier⁴⁸⁰. Même si la forme de la liste donne au texte une orientation parénétiq ue, le contexte de communication montre que l'intention est également polémique. Par les qualités qu'elle souligne, la liste a pour effet de tenir à l'écart des responsabilités les tenants de la position adverse, voire de disqualifier des ministres déjà en place.

1. 2. Tt 1, 7-9

(7) Car il faut que l'évêque soit irréprochable en tant qu'intendant de Dieu, ni arrogant, ni coléreux, ni buveur, ni batailleur, ni avide de gains honteux, (8) mais hospitalier, ami du bien, modéré, juste, saint, maître de soi, (9) fermement attaché à la parole digne de foi, qui est conforme à l'enseignement, afin qu'il soit capable de prêcher dans la saine doctrine et de

⁴⁷⁸ Voir ch. 2, p. 53.

⁴⁷⁹ On a parfois attribué à l'évêque, sur la base de ce verset, une fonction de représentation. Cf. dernièrement PRATSCHER W., «Die Stabilisierung der Kirche als Anliegen der Pastoralbriefe», p. 135. S'il est juste de considérer que la mauvaise réputation met en danger l'exercice du ministère (cf. OBERLINER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 128), on ne peut déduire de ce verset que l'évêque représentait formellement la communauté. Comme je l'ai déjà relevé, il n'est pas possible d'établir un lien direct entre une qualité et une charge précise.

⁴⁸⁰ Voir ch. 3, p. 89 s.

convaincre d'erreur les contradicteurs.

La seconde liste consacrée à l'évêque se trouve dans un passage qui suit immédiatement l'ouverture de l'épître à Tite (Tt 1, 1-4), et qui rappelle la mission du destinataire. Une partie de cette mission consiste à nommer des responsables, des presbytres (v. 5). Pour ceux-ci, la lettre formule trois exigences (v. 6): être sans reproche, être mari d'une femme, avoir des enfants fidèles. Le texte passe ensuite sans transition aux exigences concernant l'évêque⁴⁸¹. La liste s'ouvre par une qualité générale, la même qu'au v. 6, ἀνέγκλητος. Cette qualité englobe toutes les autres⁴⁸². Suit une liste de cinq défauts à éviter et de six qualités à posséder (v. 7-8). Les adjectifs ont pratiquement tous leur équivalent en 1 Tm et dans le parallèle hellénistique du bon général⁴⁸³. L'ensemble décrit l'idéal de modération et de vertu du monde antique, dont l'homme public doit être le modèle. La dernière qualité (v. 9) rompt la forme répétitive de la liste. Elle est beaucoup plus détaillée et expose une tâche.

La liste de Tt 1, 7-9 met en exergue une qualité principale, l'enracinement dans la «parole fiable» (v. 9). L'évêque doit faire preuve d'un attachement inébranlable à la doctrine (διδαχή) que les Pastorales défendent. Les diacres sont soumis à une exigence analogue (cf. 1 Tm 3, 9). Tt 1, 9 dit de manière positive ce que 1 Tm 3, 6 exprimait par la négative. L'évêque doit être capable de résister activement à l'avance de la doctrine adverse. C'est le sens de la justification (v. 9 b) donnée à l'exigence d'orthodoxie: la tâche fondamentale de l'évêque est de prêcher la saine doctrine et de convaincre d'erreur les opposants. Il ne faut pas voir dans cette double injonction deux activités distinctes. Il s'agit plutôt des deux faces d'une même activité, la prédication fidèle à la saine doctrine. Cette prédication se définit à la fois comme poursuite d'un enseignement positif et comme démonstration de l'erreur des déviants⁴⁸⁴. Dans la ligne du projet global des Pastorales, le ministère de l'évêque a pour objectif principal la consolidation et la défense de l'enseignement apostolique. La fin du verset indique peut-être une responsabilité disciplinaire. En effet, le même verbe (ἐλέγχω) se retrouve en 1 Tm 5, 20, dans le passage consacré à l'exercice de la discipline⁴⁸⁵.

Le texte est à la fois parénétique et polémique. Il encourage les auditeurs à s'en tenir strictement à l'enseignement que les Pastorales défendent. De plus, il contraint au choix. Les positions en présence sont inconciliables. Aux yeux de l'auteur, il n'y a pas de position intermédiaire. Le destinataire, qu'il soit ministre ou membre de la communauté, est appelé à se démarquer des opposants. La dimension polémique prend du reste le devant dès le verset suivant (Tt 1, 10). Face à l'exigence d'orthodoxie, qui représente la parole normative de l'apôtre (cf. Tt 1, 3.5), le lecteur est renvoyé à sa propre expérience communautaire: est-ce véritablement la saine doctrine qui nous est enseignée? Nos ministres en sont-ils les dignes représentants? Par ce texte, l'évêque est mis en demeure d'assumer sa fonction de manière adéquate. Le lecteur en est le témoin.

⁴⁸¹ Le rapport entre presbytres et évêque sera abordé plus loin, p. 154 s. De même, la métaphore de l'intendant (Tt 1, 7) sera étudiée au ch. 6, p. 181 s.

⁴⁸² Voir ci-dessus, p. 128 s, à propos de 1 Tm 3, 2.

⁴⁸³ Voir ci-dessus, p. 129, n. 462. Deux qualités, δίκαιος et ὅσιος, n'ont pas de parallèle. Elles expriment certes des valeurs chrétiennes, mais renvoient aussi aux vertus cardinales de la morale hellénistique (cf. SPICQ C., *Les épîtres Pastorales*, p. 604).

⁴⁸⁴ Le verbe ἐλέγχω a le sens de réfutation, de démonstration par la parole. Il peut désigner une activité juridique.

⁴⁸⁵ Voir p. 145 s.

1. 3. Origine de l'épiscopat

Les ἐπίσκοποι apparaissent en Ph 1, 1. Ils sont ensuite mentionnés en *Did* 15, 1, en *1 Clém.* 42, 4s et en Ac 20, 28. Comme dans les Pastorales, ils sont chaque fois nommés avec d'autres ministres: avec les diacres dans les trois premiers textes, avec les presbytres en Ac 20 (v. 17)⁴⁸⁶. Chez Ignace, le titre d'évêque apparaît à de nombreuses reprises, en compagnie des presbytres et des diacres.

L'origine du terme est claire: ἐπίσκοπος est emprunté au grec profane. En revanche, celle de la fonction est discutée. La fonction provient-elle du monde hellénistique, du judaïsme, ou s'est-elle constituée au sein du christianisme?

Dans la société hellénistique, le titre d'évêque était assez fréquent. A la suite de Hatch et de Harnack, Dibelius considérait qu'il recouvrait principalement des fonctions administratives. Cela suggère que l'évêque chrétien avait aussi à l'origine une fonction de ce type, liée à la gestion des ressources de la communauté⁴⁸⁷. Dibelius en voyait un indice dans le fait que les évêques sont nommés en Ph 1, 1, épître dont le sujet est d'ordre financier (don des Philippiens en faveur de Paul). En réalité, le titre d'évêque est utilisé dans le monde grec pour des fonctions de diverse nature. On ne peut guère leur trouver de point commun. Les communautés chrétiennes ont repris un titre hellénistique qui n'impliquait pas une fonction et une organisation précises⁴⁸⁸. On ne peut démontrer que l'évêque avait au départ une fonction administrative.

La fonction a-t-elle son origine au sein du judaïsme? Deux pistes ont été explorées. Premièrement, on a suggéré que l'évêque reprenait la fonction du *mebaqqer* de Qumran⁴⁸⁹. De nombreux problèmes rendent cette hypothèse difficile à soutenir⁴⁹⁰.

Deuxièmement, l'idée a été émise que la communauté chrétienne avait repris une fonction synagogale, celle de l'ἀρχισυνάγωγος⁴⁹¹. Selon Burtchaell, ce titre désigne un dirigeant unique de la communauté, assumant une responsabilité administrative, chargé en particulier de l'organisation pratique du culte et de la distribution de la parole. Cette hypothèse soulève d'importantes difficultés. La structure synagogale au premier siècle est très mal connue. En dehors du NT, l'existence d'un ἀρχισυνάγωγος n'est attestée que par des inscriptions funéraires. Son rôle est difficile à reconstituer. Les mentions néotestamentaires font penser

⁴⁸⁶ 1 P 2, 25, attribue au Christ le titre d'ἐπίσκοπος. 1 P 5, 2 emploie le verbe (ἐπισκοποῦντες) pour décrire la responsabilité des presbytres, mais le texte est incertain. *1 Clém.* 44, 1.4s parle aussi de l'ἐπισκοπή exercée par les πρεσβύτεροι. Pour décrire le rôle du successeur de Judas, Ac 1 parle d'ἐπισκοπή (v. 20, qui est une citation scripturaire; cf. p. 127 s, n. 453); de διακονία et d'ἀποστολή (v. 25). Il faut donc penser que ces termes sont utilisés dans un sens non technique, pour désigner la responsabilité à assumer.

⁴⁸⁷ Cf. DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe* (1931²), p. 35. Voir ch. 1, p. 10 s.

⁴⁸⁸ Selon une formule de LINTON O., *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, p. 107, ἐπίσκοπος est un «inhaltsleeres Beziehungswort».

⁴⁸⁹ Voir p. ex. SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 448 s; JEREMIAS J., *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 23.

⁴⁹⁰ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 173, n. 325.

⁴⁹¹ Voir BURTCHAELL J. T., *From Synagogue to Church*; cf. ch. 1, p. 26, n. 86. Burtchaell considère que les communautés chrétiennes se sont d'emblée organisées sur un modèle existant, celui de la synagogue. Il est suivi, quoiqu'avec plus de prudence, par Frances Young. Cf. YOUNG F. M., «On ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος», p. 146-148. Celle-ci suggère que les communautés se sont peu à peu conformées au modèle d'organisation juif. Cf. p. 147: «My admittedly tentative hypothesis is as follows: the administrator of the church, called ἐπίσκοπος by long-standing Christian habit, began to acquire the functions of the ἀρχισυνάγωγος (...).»

qu'il y avait plusieurs personnes portant ce titre dans une communauté juive⁴⁹². L'explication la plus simple est de considérer les ἀρχισυνάγωγοι comme les responsables d'une communauté juive établie dans une ville grecque⁴⁹³. L'hypothèse selon laquelle la charge d'ἀρχισυνάγωγος (unique) serait le modèle du ministère de l'évêque (unique) n'est pas défendable. D'une part, les deux sont nommés au pluriel par les premières sources qui les citent. D'autre part, les fonctions reconstituées par Burtchaell ne se vérifient pas dans les textes⁴⁹⁴.

Les hypothèses cherchant à déterminer la nature du ministère de l'évêque à partir de modèles externes préexistants s'avèrent difficiles à vérifier. Est-il possible de mettre en évidence des facteurs internes qui ont influencé la constitution du ministère de l'évêque dans les communautés chrétiennes? Deux pistes ont été proposées, l'une mettant l'accent sur la dimension culturelle des réunions, l'autre sur le lieu de vie concret de la communauté, la maison.

La première position considère que les ministères de la communauté chrétienne se sont constitués autour du culte et particulièrement de la célébration des repas festifs communautaires. L'évêque est la personne qui présidait le repas. Il était chargé de l'organiser concrètement, tâche pour laquelle il avait des auxiliaires, les diacres⁴⁹⁵. Le problème auquel se heurte cette hypothèse est que les textes ne permettent pas de se prononcer à son sujet. Ils ne font jamais le lien entre l'évêque et la célébration de la Cène. Ignace d'Antioche est le premier à établir un lien entre l'évêque et la célébration eucharistique (cf. *Ign.Smy* 8, 1 s). Le souci d'Ignace est de défendre l'unité de la communauté. L'évêque symbolise cette unité qui se concrétise dans l'eucharistie. La problématique de la présidence de la Cène apparaît avec le monépiscopat⁴⁹⁶. Elle n'est jamais évoquée avant Ignace.

Plus récemment, on a proposé de voir dans l'évêque le responsable d'une église de maison⁴⁹⁷. Les communautés chrétiennes urbaines ne disposaient pas de locaux adaptés à des rassemblements importants. Entre les réunions plénières, elles se réunissaient en petits groupes, dans des maisons privées. En tant qu'hôte, le maître de maison avait une place particulière. Il devait probablement présider les réunions, en particulier le repas. Il se peut que

⁴⁹² Cf. Mc 5, 22; Lc 13, 14; Ac 13, 15; 18, 8.17. L'auteur de Lc/Ac emploie le terme aussi bien au singulier (Lc 13, 14) qu'au pluriel (Ac 13, 15). Lc 8, 41 (=Mc 5, 22) indique que pour cet auteur, ἀρχισυνάγωγος est synonyme de ἀρχων τῆς συναγωγῆς. Selon YOUNG M., *op. cit.*, cette formule est précisément celle par laquelle on devait désigner les responsables de la communauté juive dans le monde grec (cf. plus loin, p. 150, n. 565). Le fait que Mt 9, 18 supprime le titre ἀρχισυνάγωγος suggère qu'il ne devait pas être connu dans le monde juif de Syrie et de Palestine, et qu'il s'agit d'un titre utilisé dans la diaspora.

⁴⁹³ Les inscriptions portent souvent sur la générosité de l' ἀρχισυνάγωγος. On peut penser qu'il s'agit du propriétaire du terrain sur lequel le bâtiment synagoga est construit, ou d'un membre influent ayant largement contribué à la construction et à l'entretien du bâtiment. Cf. réf. chez BURTCHAELL J. T., *op. cit.*, p. 242 s.

⁴⁹⁴ Voir aussi les objections de CAMPBELL R. A., *The Elders*, p. 203 s. Le silence des sources sur un modèle d'organisation synagoga lui fait émettre une objection générale: p. 203: «More fundamentally, Burtchaell neglects the household setting of the churches, which our sources [les textes chrétiens] attest, in favour of a synagoga pattern, of which our sources say nothing.» Sur le rôle des maisons, voir ch. 6, p. 182 s.

⁴⁹⁵ Provenant de Sohm, l'idée selon laquelle l'origine des ministères est à rechercher dans la célébration eucharistique est reprise par Dix (cf. ch. 1, p. 26). Le rôle «sacramental» de l'évêque et des diacres est régulièrement réaffirmé. Cf. p. ex. ROLOFF J., «Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottesdienst und Herrenmahl», p. 201; GIESEN H., «Im Dienst der Einheit», p. 34, qui reconnaît toutefois que les Pastorales n'en parlent pas.

⁴⁹⁶ Voir plus loin, p. 163-169.

⁴⁹⁷ L'idée semble remonter à DASSMANN E., «Hausgemeinde und Bischofsamt». Elle est reprise par ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 173, et par CAMPBELL R. A., *The Elders*, p. 190.

le titre d'évêque désigne les responsables des diverses églises de maison qui composent une communauté locale. Cette hypothèse est également difficile à vérifier. Premièrement, la subdivision de la communauté locale en églises de maison clairement structurées n'est pas démontrable⁴⁹⁸. Deuxièmement, aucun lien n'apparaît dans les textes entre cette éventuelle structure et le ministère d'évêque.

La conclusion à tirer de cette enquête est que l'origine du ministère des évêques ne peut être reconstituée avec certitude. La première mention du titre, en Ph 1, 1, ne permet pas de définir en quoi consiste la responsabilité des évêques. Les mentions suivantes ne sont guère plus précises.

Ac 20, 28 signale seulement que les évêques ont une responsabilité au sein de l'église. Cette responsabilité est englobée dans l'image pastorale (ποιμαίνειν), qui ne se réfère pas à un rôle déterminé.

1 Clém. 42, 4 affirme que les apôtres ont institué, parmi les premiers convertis, des évêques et des diacres pour ceux qui s'ajouteraient à la communauté des croyants. Dans la mesure où Clément établit une succession, on peut penser que les évêques et les diacres reprennent la responsabilité des apôtres, qui est d'annoncer la bonne nouvelle, de prêcher (κηρύσσειν). Les évêques ont peut-être une activité de prédication.

Did 15, 1 suggère que les évêques et les diacres reprennent les fonctions assumées par les prophètes et les didascales. Cela m'amène à une déduction similaire à celle que je viens de faire pour *1 Clément*. La fonction des évêques doit comprendre la prédication ou l'enseignement. Ces deux textes se rapprochent de Tt 1, 9, qui met en avant une activité d'enseignement pour l'évêque. En revanche, ils n'évoquent pas la dimension de la discipline. Le point commun entre tous les textes est que l'évêque n'apparaît jamais seul. Je reprendrai donc la question du rôle de l'évêque sous l'angle de la relation entre les divers ministères.

2. Les diacres

Les διάκονοι sont mentionnés en 1 Tm 3, 8.12. Une liste de qualités leur est consacrée (1 Tm 3, 8-13). Le terme désigne Timothée en 1 Tm 4, 6. Le ministère de Paul est qualifié de διακονία (1 Tm 1, 12; 2 Tm 4, 11), comme celui de Timothée (2 Tm 4, 5)⁴⁹⁹. L'activité des διάκονοι est décrite par le verbe διακονεῖν (1 Tm 3, 10.13). Le même verbe est utilisé pour Onésiphore (2 Tm 1, 18).

Le problème à résoudre est de savoir quel lien établir entre ces divers usages. La liste de qualités ne donne guère de renseignements sur le ministère des διάκονοι. Le terme lui-même ne revêt pas un sens technique dans la langue grecque. Il désigne un serviteur, chargé notamment du service des tables lors du repas. Dans le monde hellénistique, διάκονος n'est pas utilisé pour des fonctions publiques, religieuses ou civiles. Il faut en conclure qu'en choisissant ce terme, les chrétiens ont voulu souligner la dimension de service du ministère⁵⁰⁰. Doit-on définir la position du diacre en fonction du sens premier du terme, ou

⁴⁹⁸ J'aborde cette question plus en détail au ch. 6, p. 186 s.

⁴⁹⁹ Sur les ministères de Paul et de Timothée, voir ch. 2, p. 53 s et 56-58.

⁵⁰⁰ Cf. ROLOFF J., «Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottendienst und Herrenmahl», p. 200: «*Diakonos* ist der, der bei Tisch aufwartet oder eine bestimmte Dienstleistung erfüllt. Weder in der religiösen Sprache noch in der Verwaltungssprache spielt der Begriff *diakonos* eine Rolle. Wenn er in der christlichen Gemeindegemeinschaft Bedeutung erlangt, so läßt sich dies nur aufgrund eines bewußten Bezugs auf diese Dienstleistungsthematik erklären.»

faut-il également prendre en compte ce que les textes disent notamment du ministère de Timothée? Une majorité de commentateurs définit le rôle des diacres à partir du sens premier du terme. Pour eux, le *διάκονος* a une position subalterne. Il est au service de l'évêque et se voit confier des tâches plutôt pratiques. Certains auteurs n'établissent aucun lien avec le ministère de Timothée⁵⁰¹. D'autres font la distinction entre un usage technique de *διάκονος* en 1 Tm 3, 8, qui concerne selon eux un ministère particulier, et un usage non technique en 1 Tm 4, 6, qui désigne de manière générale le fait d'être au service du Christ⁵⁰². Quelques interprètes, en revanche, pensent qu'il faut mettre en rapport le ministère des diacres et celui de Timothée⁵⁰³. Ma préférence va à cette dernière position.

2. 1. 1 Timothée 3, 8-13

(8) Il faut, de même, que les diacres soient dignes, n'aient qu'une parole, ne boivent pas trop de vin, ne soient pas avides de gains honteux, (9) et conservent le mystère de la foi dans une conscience pure. (10) Qu'eux aussi soient d'abord mis à l'épreuve, puis qu'ils servent comme diacres s'ils sont irréprochables. (11) Il faut, de même, que les femmes soient dignes, non médisantes, sobres, dignes de foi en toutes choses. (12) Que les diacres soient maris d'une seule femme, gouvernant bien leurs enfants et leur propre maison. (13) Car ceux qui servent bien comme diacre s'acquièrent pour eux-mêmes un beau rang et beaucoup d'assurance dans la foi qui est dans le Christ Jésus.

La liste de qualités requises des diacres suit celle de l'évêque. L'ensemble (1 Tm 3, 1b-13) forme une unité. Celle-ci est signalée par une inclusion: le «beau rang» réservé à ceux qui assument bien leur ministère de diacre (v. 13) renvoie à la «belle oeuvre» que constitue la surveillance, l'exercice du ministère d'évêque (v. 1b). Formellement, la construction demeure la même: en 3, 8 et 3, 11, il faut sous-entendre le *δεῖ* de 3, 2.7. Le texte associe l'évêque et les diacres.

La structure de la liste diffère de celle de l'évêque. Une première série de qualités (v. 8-9) débouche sur la mise à l'épreuve des candidats (v. 10). Le texte consacre ensuite une brève liste aux femmes (v. 11), pour revenir aux diacres et mettre l'accent sur leurs qualités domestiques (v. 12). Le v. 13 conclut la liste et l'ensemble du passage. La différence de structure est principalement due au fait que deux groupes sont envisagés au sein de la même liste, les diacres et le sous-groupe des femmes.

Les qualités nommées sont proches de celles de l'évêque. Elles sont introduites par le qualificatif général *σεμνός* (v. 8.11) et résumées par *ἀνεγκλητος* (v. 10)⁵⁰⁴. La liste conventionnelle se résume à trois défauts à éviter (v. 8). Elle exprime le même idéal de maîtrise de soi et de modération que pour l'évêque. Il est difficile d'établir un lien avec une

⁵⁰¹ Cf. p. ex. BROX N., *Die Pastoralbriefe*, p. 151: «Aus seine Bezeichnung ("Diener") hin ist er als Gehilfe des Bischofs und somit der Kirche anzusprechen, in Zuordnung und Unterordnung gegenüber dem Bischofsamt.» Brox ajoute (p. 152): «Worin weiter sein Dienst als Helfer des Bischofs bestanden hat, läßt sich für diese frühe Zeit nicht angeben. Man wird in erster Linie an "Armen- und Krankendienst" (J. Jeremias, [Die Briefe an Timotheus und Titus, p. 26]) denken. Von kultischen Funktionen findet sich nichts.»

⁵⁰² Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 241 s, ad 1 Tm 4, 6: «*διάκονος* ist hier nicht, wie 3, 8-12, als Terminus für das Diakonenamt, sondern – vielleicht angeregt durch Kol 1, 25 – im paulinischen Sinn gebraucht.» Voir aussi YOUNG F., «On ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος», p. 144 s. Cette distinction suppose l'existence d'une double tradition. Voir plus loin, p. 141-143.

⁵⁰³ Cf. OBERLINER L., *Titusbrief*, p. 95 (voir ch. 1, p. 34).

⁵⁰⁴ Voir ci-dessus, p. 128 s, à propos de *ἀνεπίλημπος*.

responsabilité particulière⁵⁰⁵.

La brièveté de la liste donne comparativement plus de poids aux autres éléments. Les qualités positives sont remplacées par une exigence unique concernant la foi (v. 9)⁵⁰⁶. La notion de «conscience pure» (ἐν καθαρᾷ συνειδήσει) ajoute une dimension à celle de la foi. Le contraire de la conscience pure, la conscience corrompue, est le propre des déviants (cf. 1 Tm 4, 2; Tt 1, 15). La conscience pure (ou «bonne») exprime une attitude de fidélité au message de l'apôtre (cf. 1 Tm 1, 5.19; 2 Tm 1, 3). L'auteur attend des diacres qu'ils se conforment à la saine doctrine. Cette exigence demeure peut-être dans le registre éthique du début de la liste: l'auteur attend des diacres qu'ils sachent exprimer leur attachement à la saine doctrine dans un comportement adéquat⁵⁰⁷. Mais on peut se demander si cela ne signale pas une responsabilité particulière dans le domaine de l'enseignement et de la prédication⁵⁰⁸. Deux arguments importants plaident en faveur de cette lecture: d'une part, l'exigence est largement similaire à celle de Tt 1, 9, qui établit pour l'évêque un lien entre l'enracinement dans la saine doctrine et l'enseignement. D'autre part, le terme διάκονος recouvre une telle responsabilité en 1 Tm 4, 6⁵⁰⁹.

1 Tm 3, 12 porte sur la situation familiale du diacre. Ce verset reprend deux éléments de la liste consacrée à l'évêque, la fidélité dans le mariage et l'autorité au sein de la maison. Les diacres ont le même statut social que les évêques. Comme pour ces derniers, l'accent ne porte pas sur le fait d'être père de famille, mais sur la manière d'exercer l'autorité inhérente à ce statut (cf. καλῶς προϊστάμενοι). Implicitement, le texte établit un lien entre l'autorité domestique et le ministère ecclésial. La comparaison faite en 3, 5 vaut également pour les diacres⁵¹⁰.

Qui sont les femmes de 1 Tm 3, 11? La majorité des commentateurs tend à reconnaître la possibilité de l'existence de diacres femmes⁵¹¹. L'étude la plus précise du problème textuel

⁵⁰⁵ Pour certains, la prévention contre l'abus de vin s'expliquerait par le fait que le service des tables offrirait de nombreuses occasions de s'enivrer (cf. SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 457). De même, l'auteur signalerait le danger de l'appât du gain en raison de la responsabilité financière dévolue aux diacres (*ibid.*). Cette lecture achoppe au fait que les mêmes qualités sont requises de l'évêque (cf. 1 Tm 3, 3: μὴ πάροινον, ἀφιλάργυρον).

⁵⁰⁶ Le «mystère de la foi» est ici identique à la foi: cf. DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 47; OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 137.

⁵⁰⁷ Cf. MERKEL H., *Die Pastoralbriefe*, p. 31: «Daß das "reine Gewissen" (vgl. 1, 5 "gutes Gewissen") angesprochen wird, unterstreicht die Ausrichtung auf die ethische Lebenshaltung.» A mon sens, le concept de conscience, dans les Pastorales, ne concerne pas particulièrement le comportement éthique. Il porte plutôt sur la capacité de discerner l'enseignement sain.

⁵⁰⁸ Cf. ch. 1, p. 32, la citation de REDALIE Y., *Paul après Paul*, p. 346. Redalié reprend pratiquement mot pour mot TOWNER P. H., *The Goal of Our Instruction*, p. 228. Partant du constat que la dimension spirituelle a proportionnellement une place plus grande dans la liste des diacres que dans celle de l'évêque, Holtz considère que le ministère des diacres est même le seul ministère spirituel des Pastorales. Cf. HOLTZ G., *Die Pastoralbriefe*, p. 86: «Es hat sich gezeigt, daß der Diakonenspiegel im Vergleich zu dem des Bischofs das viel größere geistliche Format hat. Der Schluß legt sich nahe, daß es nur ein geistliches Amt gab, nämlich das des Diakonen, der der liturgische Gemeindeleiter war. Der ἐπίσκοπος hatte das bescheidene Amt der Aufsicht über die äußere Ordnung und der Vertretung der Gemeinde vor der Welt. Das ist genau die Lage, die auf Grund der Paulinischen Briefe zu erwarten ist (s. Ph. 1, 1; Röm. 12, 7f.; 1. Kor. 12, 28).»

⁵⁰⁹ J'étudie cette relation p. 139 s, comme les éléments qui apparaissent aux v. 10 et 13.

⁵¹⁰ Je considère donc comme erronée la conclusion de TOWNER P. H., *The Goal of Our Instruction*, p. 228 (partant du lien entre évêques et diacres en Ph 1, 1 et 1 Tm 3): «To judge from the same texts, and particularly from the omission of teaching and ruling from the list of duties associated with the deacon, his position was subordinate to that of the bishop.»

⁵¹¹ Voir notamment SPICQ C., *Les épîtres pastorales* (avec une liste des partisans de cette lecture depuis les Pères grecs); ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*; OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, tous *ad loc.*

posé par ce verset me semble être celle de Jennifer Stiefel⁵¹². Elle envisage quatre interprétations: les femmes en général; les épouses de diacres; un ministère féminin distinct de celui des diacres; un ministère diaconal assumé par des femmes également.

Du point de vue du langage, comme dans les autres listes, les qualités de 3, 11 sont générales, et n'offrent aucune indication en faveur de l'une ou de l'autre interprétation. Les femmes en question doivent être des dignes représentantes de l'éthique prônée par les Pastorales. Cela n'exclut aucune des interprétations envisagées.

Du point de vue syntaxique, quatre éléments entrent en considération. Premièrement, le texte dit simplement «les femmes» (γυναῖκας). Il n'y a ni articulateur, ni possessif pour établir un lien avec les autres groupes mentionnés. Deuxièmement, la formule introductive (accusatif + ὡσαύτως) est la même qu'en 3, 8 (il faut sous-entendre δεῖ, comme au v. 2). Troisièmement, le v. 11 est inclus dans le sujet des diacres (8-13)⁵¹³. Quatrièmement, il se trouve dans l'inclusion constituée par les v. 1.13 (voir plus haut, p. 169).

Stiefel conclut qu'aucune interprétation ne réunit tous les indices, mais que la plus probable est celle de femmes exerçant le ministère de διάκονοι. On peut d'emblée exclure une allusion aux femmes en général: seul le premier critère laisse l'éventualité ouverte. Les trois autres s'y opposent. De même, l'hypothèse d'une allusion aux épouses des diacres est improbable, car elle se heurte au deuxième et au quatrième critère: ὡσαύτως indique que l'on aborde un groupe de même nature que l'évêque et les diacres, dans le cadre d'une section consacrée aux ministres. Logiquement, les femmes en question sont également porteuses d'un ministère. La formule γυναῖκας ὡσαύτως fait penser à un groupe distinct de celui qui précède, les διάκονοι. Cependant, dans la mesure où γυναῖκας n'est pas un titre ministériel, l'inclusion dans le sujet des διάκονοι parle en faveur du diaconat féminin⁵¹⁴. L'absence de titre ministériel indiquerait la réticence de l'auteur face à un état de fait qu'il doit accepter, mais qu'il n'encourage pas⁵¹⁵. Il y a donc une forte présomption pour l'existence d'un ministère diaconal féminin.

2. 2. Le ministère des diacres et celui de Timothée

En 1 Tm 3, 8-13, le titre de διάκονος désigne un ministère exercé au sein de la communauté. Timothée est qualifié de διάκονος peu après le passage consacré à ce ministère (1 Tm 4, 6). Quel lien faut-il établir entre les deux?

⁵¹² Cf. STIEFEL J. H., «Women Deacons in 1 Timothy».

⁵¹³ Selon Stiefel (p. 448-450), 3, 8-13 a une structure de type A-B-A'-B'-C. V. 8s (A) et 11 (A'): sujet concerné, liste de qualités négatives puis positives; v. 10 (B) et 12 (B'): impératif 3e pluriel; v. 13 (C): conclusion. Il y aurait répétition de structure entre 8-10 et 11-12, la deuxième séquence étant plus brève. Cela me paraît surexploiter quelque peu le texte. Ce qui est évident, en revanche, c'est que le sujet demeure les diacres dans l'ensemble de la section: v. 8: διάκονοι; v. 10: διακονεῖτωσαν; v. 12: διάκονοι; v. 13: διακονήσαντες.

⁵¹⁴ L'existence de femmes diacres est attestée par Rm 16, 1, qui montre en outre que le titre n'est pas «féminisé», et par une lettre de PLINE LE JEUNE, *Lettres*, X, 96 (97), 8, qui parle de *ministrae*.

⁵¹⁵ 1 Tm 2, 12 interdit formellement aux femmes d'enseigner (à ce sujet, voir ch. 3, p. 69 s). Si le ministère du διάκονος comprend la prédication et l'enseignement, comme je le suggère, nous avons là le constat d'une différence importante entre la perspective de l'auteur des Pastorales et la pratique de la communauté à laquelle il s'adresse. Il est vraisemblable que des femmes prêchaient et enseignaient (sinon, on comprend mal l'interdiction émise sous l'autorité apostolique). L'auteur s'efforcera donc de limiter strictement l'activité ministérielle féminine. Dans ce cas, deux interprétations sont possibles pour l'interdiction d'enseigner: la première est de considérer que des femmes peuvent enseigner aux femmes uniquement (cf. Tt 2, 3-5). La seconde est de limiter l'interdiction de 1 Tm 2, 12 au rassemblement culturel de la communauté, tandis que l'enseignement dans un cadre plus restreint (la maison?) resterait possible.

Ces versets sont séparés par un passage qui précise la visée de la lettre (3, 14-16), et par un passage polémique (4, 1-5). Le but de la lettre est de définir «comment il faut se comporter dans la maison de Dieu» (3, 15). Cette formule est à interpréter dans le cadre du genre littéraire de la lettre administrative. L'apôtre donne des consignes à son subordonné. Il lui confie le mandat de faire appliquer des règles (cf. v. 15: δεῖ) qui concernent diverses catégories de personnes au sein de la communauté. Chacun doit assumer son rôle, dans le statut qui est le sien, en fonction de la ligne fixée par la lettre. C'est le cas de l'évêque et des diacres (1 Tm 3, 1-13). En 1 Tm 4, 6-16, l'apôtre assigne également un rôle précis à Timothée. Plus qu'un simple transmetteur, il doit être un modèle à la fois pour les ministres et pour les croyants⁵¹⁶.

La raison d'être de cette injonction est la crise suscitée par la présence des opposants (4, 1s). Le danger de déviance menace les membres de la communauté. La lettre vise à enraceriner les croyants dans la saine doctrine, à défendre l'enseignement que les adversaires mettent en péril. Les ministres sont concernés au premier chef. Ils sont placés sous le regard critique de l'«apôtre».

Le point commun entre les δίακονοι et Timothée est d'être soumis à un jugement qualitatif. Dans les deux cas, un jugement de valeur est exprimé: 3, 13: «ceux qui exercent *bien* le ministère...» (οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες)⁵¹⁷; 4, 6: «tu seras un *bon* ministre...» (καλὸς ἔση διάκονος)⁵¹⁸. En quoi un διάκονος exerce-t-il bien son ministère? La liste de qualités le suggère: par un comportement adéquat et par un ferme attachement au «mystère de la foi». Le passage consacré à Timothée le dit plus clairement: il s'agit, pour être un bon ministre, de défendre la saine doctrine, par sa prédication et par son comportement. Le parallélisme entre les deux est visible. A mon sens, cela implique que la prédication et l'enseignement sont des éléments constitutifs du ministère des diacres.

Entre Timothée et les diacres, il y a toutefois une différence. Timothée est appelé διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ. Par cette précision, le titre prend une valeur plus générale: Timothée n'est pas le modèle d'un ministère particulier, mais des ministres en général. Les liens textuels montrent que cela inclut les diacres, mais il faut probablement englober tous les ministères dans ce modèle.

Les Pastorales veulent évaluer le «bon ministre». D'un point de vue pragmatique, elles opèrent un jugement de valeur, par lequel le lecteur est interpellé. Le lecteur devient témoin de la qualité des ministres. Cette dimension pragmatique est accentuée, en 3, 10, par la mention d'une mise à l'épreuve (δοκιμαζέσθωσαν). L'auteur fait ainsi explicitement appel au regard critique du lecteur. Formellement, la règle édictée au v. 10 s'applique aux candidats au ministère de διάκονος. Il s'agit de sélectionner les candidats en fonction des exigences morales et doctrinales données par le texte. Par ailleurs, celui-ci constitue certainement une parénèse à l'intention des responsables et des croyants dont ils sont les modèles. Mais l'effet du texte est aussi de permettre un regard critique sur les ministres déjà en place. Le lecteur est invité à juger de leur qualité selon les critères posés par «Paul», à évaluer leur enseignement et leur comportement selon la norme établie par la lettre.

⁵¹⁶ Cf. ch. 2, p. 56 s, et surtout ch. 4, p. 94 s.

⁵¹⁷ 1 Tm 3, 13 a un rôle charnière: inclusion avec 3, 1: καλοῦ ἔργου – βαθμὸν καλόν (voir ci-dessus p. 137), et lien avec 4, 6.

⁵¹⁸ Le sens de καλῶς – καλός est sujet à discussion. Mon interprétation leur accorde un sens fort, impliquant un jugement de valeur. Selon d'autres interprètes, ils ne font que mettre en valeur le fait d'exercer un ministère. Voir plus loin, p. 148 s.

Il me semble que la stratégie de communication de 2 Timothée est la même. L'accent principal porte sur le thème de la fidélité. Pour Timothée, cette fidélité se joue dans le ministère (διακονία, cf. 2 Tm 4, 5), qui englobe la parole sous toutes ses formes (v. 2)⁵¹⁹. On peut se demander si l'allusion à Onésiphore (2 Tm 1, 16-18) ne se situe pas dans le même registre. Ayant mis en place le thème central de la lettre testamentaire, 2 Tm 1 s'achève par des exemples négatifs et par l'exemple positif d'Onésiphore⁵²⁰. Le v. 18 évoque l'activité de ce dernier à Ephèse par le verbe διακονεῖν. Contrairement à 1 Tm 3, 10.13, le verbe est employé transitivement. Il a donc plutôt le sens de «servir». Mais le texte suggère que la fidélité dans le ministère est un thème délicat. Les adversaires nommés en 2 Timothée figurent-ils des ministres qui ont passé du côté des opposants? Si on ne peut l'affirmer catégoriquement, il est tout de même frappant de constater que la lettre culmine dans une exhortation solennelle à Timothée, le sommant de prendre à coeur la fonction ministérielle qui lui est confiée (2 Tm 4, 1-5). Le texte a évidemment une dimension parénétique. Il s'agit d'exhorter ministres et croyants à la fidélité. Mais la dimension pragmatique est à nouveau d'attirer l'attention du lecteur sur la fidélité requise de chacun, et en particulier des ministres. Le lecteur, c'est-à-dire la communauté destinataire, est appelé à juger ses ministres en fonction de leur fidélité au message de Paul tel qu'il est transmis par les Pastorales⁵²¹.

2. 3. Origine du diaconat

Le terme διάκονος signifie serviteur⁵²². L'introduction de ce terme dans le christianisme a vraisemblablement son origine dans la tradition de Jésus (cf. Mc 10, 45), qui valorise le service. On considère en général que deux lignes d'interprétation se sont développées à partir de ce logion «fondateur». La première est celle de Paul, qui interprète son apostolat comme service. La seconde apparaît dans le titre de diacre, et s'enracine dans le repas eucharistique de la communauté primitive. Selon cette thèse, les Pastorales voient les deux traditions se côtoyer. Je soumettrai cette thèse à un examen critique après l'avoir présentée.

L'apparition du thème du service chez Paul est nettement repérable: elle intervient dans le contexte polémique des épîtres aux Corinthiens. La notion s'inscrit dans la stratégie adoptée par Paul pour régler le problème des divisions puis pour défendre son apostolat. Dans les deux cas, il répond à une argumentation basée sur l'autorité des personnes par une valorisation du service. Des croyants de Corinthe se réclament d'un apôtre en particulier (cf. 1 Co 1, 12; 3, 4). Paul leur montre que tant lui-même qu'Apollos ont contribué à la croissance de l'évangile. Ils sont «les διάκονοι par qui vous avez cru» (1 Co 3, 5). De nouveaux missionnaires arrivent, munis de lettres de recommandation (cf. 2 Co 3, 1). L'apôtre rétorque que les Corinthiens constituent la lettre de Paul, écrite dans les coeurs, car ils (Paul et ses collaborateurs) ont été établis «διάκονοι de la nouvelle alliance» (2 Co 3, 6).

Si le terme διάκονος apparaît dans un cadre polémique, il devient très vite attaché à l'apostolat de Paul. Lui-même parle de son ministère comme d'une διακονία (Rm 11, 13). La tradition paulinienne a retenu le titre de διάκονος pour désigner l'apôtre (Col 1, 23.25; Ep 3, 7). La mention de la διακονία de Paul en 1 Tm 1, 12 et 2 Tm 4, 11 s'inscrit dans cette tradition.

⁵¹⁹ Voir ch. 2, p. 57.

⁵²⁰ Onésiphore joue le rôle de paradigme illustratif positif (cf. ch. 4, p. 107). Les verbes utilisés dans les v. 16s décrivent tous une attitude de fidélité sans réserve à l'égard de l'apôtre.

⁵²¹ Sur l'attribution du rôle de témoin au lecteur, voir aussi ch. 2, p. 49, à propos de 2 Tm 2, 2.

⁵²² Voir ci-dessus, p. 136, n. 500.

Paul ne se réserve pas le titre. Il s'inclut dans un groupe (le titre est souvent au pluriel). Il l'attribue individuellement à Phobé (Rm 16, 1: διάκονος τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς). Il évoque aussi la διακονία de certains croyants (cf. 1 Co 16, 15: Stéphanas et sa maison). De même, il parle de διακονίαι pour désigner les diverses activités qualifiées de charismes (1 Co 12, 5). Dans la tradition paulinienne, διάκονος est également devenu un terme technique pour désigner des collaborateurs de Paul (cf. Col 1, 7; 4, 7; Ep 6, 21; διακονία: pour une personne, Col 4, 17; pour les divers ministères, Ep 4, 12). L'attribution du titre de διάκονος à Timothée en 1 Tm 4, 6, ainsi que la mention de sa διακονία en 2, Tm 4, 5, sont à comprendre dans cette ligne.

On discerne un second type d'emploi de διάκονος dans les textes où il apparaît conjointement avec le terme d'évêque. C'est le cas chez Paul (Ph 1, 1). Ces deux termes réapparaissent dans la *Didachè* et dans *1 Clément*, puis en 1 Tm 3⁵²³. Ces textes représentent une autre ligne d'interprétation, qui doit être mise en lien avec le sens premier du terme. Selon cette lecture, le ministère des διάκονοι a son origine dans la célébration du repas eucharistique. Il s'agit d'un ministère subalterne, placé sous la direction de l'évêque. Il a essentiellement une dimension de service. Les diacres assistent les évêques dans leurs fonctions.

Trois types d'arguments sont invoqués. Premièrement, le terme lui-même implique la notion de service. Dans la mesure où le titre n'est pas seul, mais accompagne celui d'évêque, il doit revêtir un aspect de service qui le distingue de l'autre ministère. Διάκονος ne relève donc pas de la tradition théologique dont Paul est le témoin marquant⁵²⁴. Deuxièmement, la tradition de Jésus a sans doute son *Sitz im Leben* dans le repas eucharistique de la première communauté. Elle a directement influencé le choix du titre – en conformité avec le sens premier – pour désigner ceux qui gèrent concrètement ces repas, qui sont «au service des tables»⁵²⁵. Troisièmement, Ac 6, 1-6 suggère une répartition des tâches entre les ministres de la parole et les responsables du service pratique⁵²⁶.

Cette hypothèse comporte des points problématiques. A mon sens, l'hypothèse résiste plus par le fait qu'elle n'est pas remise en cause que par la force de ses arguments. Ceux-ci peuvent être contredits.

Premièrement, contrairement à ce qu'affirme Roloff, Ph 1, 1 n'exclut aucune interprétation. On peut signaler, par exemple, que Rm 12, 7s mentionne la διακονία dans une liste. Elle semble constituer une activité ministérielle parmi d'autres. De plus, s'il n'est pas possible de lui donner un contenu, il faut noter qu'elle est citée parmi les activités de la parole, et non parmi d'autres types de services qui figurent en fin de liste. Le terme διάκονος ne définit pas forcément la relation entre le ministère qu'il désigne et celui d'évêque. Il se réfère peut-être à une activité connue de la communauté, et n'est plus directement rattaché au sens premier de

⁵²³ Sur ces textes, voir p. 160-162.

⁵²⁴ Tel est l'argument de Roloff pour opérer la distinction entre l'usage de διάκονος en 1 Tm 3 et celui de 1 Tm 4, 6. Cf. ROLOFF J., «Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottendienst und Herrenmahl», p. 201 (à propos de Ph 1, 1 et de 1 Tm 3, 8.12): «Wir treffen hier auf eine Deutungslinie, die ganz unmittelbar auf den technischen Wortsinn von *diakonoi* zurückführt. Ein Bezug auf den theologisch gefüllten Wortsinn kommt nicht in Frage, weil dieser ja die im selben Zusammenhang genannten *Episkopoi* mit einbegreifen müßte.»

⁵²⁵ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 174: «Geht man davon aus, daß der Sitz im Leben der synoptischen Dienstlogien die Eucharistiefeyer der frühen palänistischen Gemeinden gewesen dürfte, so legt sich die Vermutung nahe, daß es sich – gemäß dem ursprünglichen Wortsinn – um einen Tischdienst im Rahmen der eucharistischen Mahlzeit gehandelt haben könnte.»

⁵²⁶ Cf. TOWNER P. H., *The Goal of Our Instruction*, p. 227 s: «As to origin, Acts 6, 1-6 provides a possible clue. There the verb *diakoneo* describes the practical service, table-waiting and supervising the distribution of food, delegated to a group of men specially chosen for the task.»

serviteur.

Deuxièmement, le logion sur le service (Mc 10, 45) donne éventuellement le fondement christologique du titre de *διάκονος*, mais pas son origine concrète. Si le logion du Fils de l'homme a son *Sitz im Leben* originel dans la cène de la communauté palestinienne, ce n'est plus le cas pour Marc. Dans le texte de Marc, le thème du repas n'est pas apparent. Le logion n'a vraisemblablement pas été transmis comme élément de l'eucharistie. Or le titre de *διάκονος* ne semble pas être né dans l'aire palestinienne: en Syrie, il n'apparaît qu'à la fin du siècle (cf. *Did.* 15, 1). La transmission du logion ne peut servir d'argument pour une origine du rôle de diacre dans la célébration de la Cène.

Troisièmement, la référence au livre des Actes est problématique. L'auteur n'utilise jamais le titre de *διάκονος*. Ac 6, 1-6 n'institue pas le ministère diaconal. La répartition des tâches supposées n'est pas respectée dans la suite du récit. On peut certes considérer que le partage des rôles correspond à une pratique du temps de Luc. Le texte emploie le verbe *διακονέω* (v. 2) pour le service des tables parce que c'est celui que la langue impose. En revanche, *διακονία* est employé aussi bien pour l'entretien quotidien des veuves (v. 1) que pour le ministère de la parole (v. 4)⁵²⁷. Ce double emploi ne permet pas de spécifier la nature d'un ministère que l'auteur ne nomme pas.

Le seul texte qui donne une information sur la nature du ministère des diacres est *Did* 15, 1. On y apprend que les évêques et les diacres remplissent l'office des prophètes et des didascales. Les diacres sont donc associés à une activité de la parole⁵²⁸. Ce n'est que chez Ignace que l'on peut éventuellement repérer une activité liée à l'eucharistie⁵²⁹.

Ce bref parcours m'amène au constat que la thèse d'une double tradition pour l'usage du titre de *διάκονος* n'est pas véritablement démontrée. Si l'on s'en tient aux textes, on constate que *διάκονος* est employé par Paul et par les auteurs qui revendiquent sa paternité. L'explication la plus simple est de donner à l'occurrence de Ph 1, 1 un sens qui s'inscrit dans la même ligne. Les *διάκονοι* semblent étroitement associés à la proclamation de l'évangile. De même, le principe d'économie invite à interpréter *διάκονος* en 1 Tm 3, 8.12 selon les indications fournies par les textes plutôt que sur la base d'une construction fragile. Les informations données par les textes suggèrent que le ministère des diacres était un ministère de la parole, conformément à l'usage que Paul fait du terme.

3. Les presbytres

Le terme *πρεσβύτερος* semble être fluctuant. Il peut désigner une personne d'un certain âge (1 Tm 5, 1), mais aussi un responsable de la communauté (1 Tm 5, 17.19; Tt 1, 5). Il faut associer à ce deuxième sens le terme de *πρεσβυτέριον* (1 Tm 4, 14).

1 Tm 5, 1 prend en compte les personnes selon leur âge. Jeunes et vieux sont à respecter, les hommes comme les femmes. Brown a tenté d'interpréter ce passage comme une allusion à divers responsables⁵³⁰. Il est vrai que par rapport à Tt 2, 2-6, qui est incontestablement une

⁵²⁷ Ailleurs dans les Actes, *διακονία* désigne le ministère apostolique: cf. Ac 1, 17.25; 20, 24; 21, 19.

⁵²⁸ Voir p. 136.

⁵²⁹ *IgnTrall* 2, 3. Voir p. 168.

⁵³⁰ BROWN R. E., «*Episkope and Episkopos*», p. 335, défend l'idée que 1 Tm 5, 1s ne concerne pas les aînés et les jeunes (hommes et femmes), mais les diverses catégories de responsables: les aînés seraient les évêques (titres équivalents selon Brown), les jeunes, les diacres; il y aurait aussi des femmes presbytres, mais sans

exhortation par catégorie d'âge, 1 Tm 5, 1s utilise d'autres termes pour désigner vieillards, femmes âgées et jeunes filles. Seul νεώτερος, jeune homme, apparaît dans les deux textes. Mais la structure et le contenu du passage sont typés. Dans le contexte hellénistique des Pastorales, il ne peut être interprété que dans le sens de l'âge⁵³¹. Si les autres occurrences ont trait à une fonction au sein de la communauté, πρεσβύτερος ne devient pas exclusivement un terme technique. Il conserve son sens premier d'aîné en 1 Tm 5, 1. Inversement, il n'est pas possible d'affirmer, comme le fait Jeremias, que toutes les occurrences de πρεσβύτερος ont trait à l'âge⁵³².

3. 1. 1 Timothée 5, 17-25

(17) Les presbytres qui président bien doivent être honorés d'un double salaire, surtout ceux qui se consacrent à la parole et à l'enseignement. (18) L'écriture déclare en effet: «Tu ne muselleras pas le boeuf qui foule le grain», et: «L'ouvrier mérite son salaire». (19) N'accepte une plainte contre un presbytre que «sur déposition de deux ou trois témoins». (20) Ceux qui pèchent, convaincs-les d'erreur en présence de tous, afin que les autres aussi aient de la crainte. (21) Je t'adjure en présence de Dieu, de Christ Jésus et des anges élus, applique ces règles sans préjugé, et ne fais rien par favoritisme. (22) N'impose les mains hâtivement à personne; ne participe pas aux péchés d'autrui. Toi-même, garde-toi pur. (23) Ne bois plus uniquement de l'eau, mais prends un peu de vin à cause de ton estomac et de tes nombreuses faiblesses. (24) Les péchés de certains hommes sont évidents et les précèdent au jugement; pour d'autres, ils viennent ensuite. (25) De même, les belles oeuvres aussi sont évidentes, et celles qui ne le sont pas ne peuvent rester cachées.

En 1 Tm 5, 17.19, il est question des πρεσβύτεροι dans deux problématiques distinctes, celle de la rémunération d'une part (v. 17), celle de la procédure disciplinaire de l'autre (v. 19). L'interprétation du texte dépend en partie de la délimitation que l'on choisit d'opérer. 1 Tm 5, 17 marque un nouveau thème. Des veuves (χήραι, 1 Tm 5, 3-16), on passe aux πρεσβύτεροι. Un lien est établi par le thème de la rémunération ou de l'entretien (τιμή; v. 3.17; cf. v. 16: ἐπαρκέω). En revanche, la suite est moins clairement structurée. Deux lectures sont possibles. La première tient les v. 17-25 pour un ensemble qui concerne les presbytres⁵³³. La seconde

responsabilité de direction, et des femmes diacres (les jeunes). Cette idée est difficile à prendre en compte, en particulier pour les diacres: ceux-ci sont des pères de famille respectables (cf. 1 Tm 3, 12), au même titre que l'évêque et les presbytres. Ils proviennent de la même catégorie sociale, et ont le même statut au sein de la maison. Il me paraît peu vraisemblable qu'on ait choisi un terme impliquant la jeunesse (νεώτεροι) pour les désigner.

⁵³¹ Cf. MEIER J. P., «Presbyteros in the Pastoral Epistles», p. 324: «The careful balance here would make any reference to an office-bearer very forced, since the other groups are classified according to age and sex. Moreover, the admonitions of vss. 1-2 have forerunners, as both to structure and content, in hellenistic ethical teaching common at the time.» (avec réf.).

⁵³² JEREMIAS J., *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 41s.69. Cette interprétation achoppe à deux obstacles insurmontables. D'une part, la mention du πρεσβυτέρου en 1 Tm 4, 14 indique un collègue dont les membres sont des πρεσβύτεροι porteurs d'une autorité exercée au sein de la communauté. D'autre part, le verbe de Tt 1, 5 est un terme technique pour l'installation dans une charge. Cf. MEIER J. P., «Presbyteros in the Pastoral Epistles», p. 343. Voir aussi ci-dessous, p. 149, n. 559.

⁵³³ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 304 s. D'autres variantes ont été proposées: BROX N., *Die Pastoralbriefe*, p. 203, considère que la péricope consacrée aux presbytres couvre 5, 17-22. Les v. suivants n'ont pas de lien direct avec le sujet. Brox est suivi par OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 261. BARRETT C. K., *The Pastoral Epistles*, p. 82, suggère que la péricope inclut 6, 1-2. Les esclaves mentionnés dans ces deux versets seraient des presbytres eux aussi. Au vu de la description sociologique de l'origine des responsables, cela paraît difficile à admettre, d'autant que la forme (code domestique) est assez claire (cf. MEIER J. P., «Presbyteros in the Pastoral Epistles», p. 335, n. 33). Il est vrai, cependant, que la mention par Plin de femmes chrétiennes qui seraient esclaves et *ministrae*, engage à une certaine prudence au sujet de l'origine sociale des responsables (cf. PLIN LE JEUNE, *Lettres*, X, 96 [97], 8).

distingue entre les v. 17-18, qui parlent de l'entretien des presbytres, et les v. 19-25, qui ont pour thème l'exercice de la discipline, et qui commencent par établir l'immunité partielle des presbytres⁵³⁴. Les avis sont partagés.

Du point de vue formel, on constate l'absence d'articulateurs (δέ, γάρ, οὖν, etc.), à l'exception du v. 18, lié au précédent par γάρ. Les suivants sont simplement juxtaposés. A titre de comparaison, on peut observer que la section sur les veuves (1 Tm 5, 3-16) est unifiée par diverses particules (v. 3-8: δέ [4x], γάρ, καί; v. 9-15: δέ [2x], οὖν, γάρ). Trois règles sont introduites sans articulateur (v. 3.8.16)⁵³⁵; c'est le thème (les veuves) qui est commun, et qui fait l'unité des v. 3-16. On remarque du reste que les autres règles sont également introduites sans articulateur (cf. 5, 1; 6, 1). En 5, 17-25, on peut donc conclure que 17 s forme une unité. Pour la suite, les critères formels sont inopérants. C'est le contenu thématique qui peut indiquer s'il y a unité ou non⁵³⁶.

Pour évaluer l'unité thématique, une observation préalable doit être faite: à chaque nouvelle règle, la personne concernée (ou l'objet) est mise en évidence en étant placée au début de la phrase⁵³⁷. 5, 17 s concerne les presbytres qui président bien (οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι... ἀξιούσθωσαν). Le problème surgit au v. 19. A première vue, le sujet reste le même (κατὰ πρεσβυτέρου). Toutefois, d'après la construction de la phrase, il me semble que l'objet n'est pas le presbytre, mais l'accusation contre un presbytre (κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου)⁵³⁸. La thématique relève plutôt de la discipline. Au v. 20, ce sont les pécheurs qui sont mis en évidence (τοὺς ἀμαρτάνοντας... ἐλεγχε)⁵³⁹. Le v. 21 est une invocation solennelle, qui peut introduire ce qui suit ou se situer au sein de l'exhortation⁵⁴⁰. Son but est d'éviter les préjugés (πρόκριμα; πρόκλισις), ce qui entre dans la thématique disciplinaire des versets précédents⁵⁴¹. Le v. 22 ne met pas de sujet précis en évidence (μηδενί). A noter tout de même que la fin du verset utilise deux termes qui

⁵³⁴ Cf. DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 62 s (avec une césure au v. 21); BARTSCH H.-W., *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen*, p. 106 s. De la délimitation du passage dépend aussi la signification de l'imposition des mains du v. 22 (voir plus loin, p. 146 s).

⁵³⁵ Les règles sont introduites sous trois formes: 1. accusatif (ou autre cas approprié) + impératif à la deuxième personne (1 Tm 5, 3); 2. nominatif + impératif à la troisième personne (v. 9); 3. formule casuistique (εἴ τις; v. 16). Ces formes sont caractéristiques de la lettre administrative. Dans ce genre, les impératifs émettent des règles (cf. ch. 2, p. 44 s).

⁵³⁶ Il est donc erroné d'invoquer l'absence d'articulateur comme argument en faveur de l'unité (contre MEIER J. P., «*Presbyteros in the Pastoral Epistles*», p. 334, à propos de 5, 22).

⁵³⁷ Cf. 1 Tm 5, 1: πρεσβυτέρω μὴ ἐπιπλήξης; 5, 3: χήρας τίμα; 5, 9: χήρα καταλεγέσθω; 6, 1: ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι... ἠγείσθωσαν; etc.

⁵³⁸ L'objet du verbe est κατηγορίαν. Κατὰ πρεσβυτέρου ne se rapporte pas au verbe, mais à κατηγορίαν.

⁵³⁹ En faveur de l'unité du passage autour du thème des presbytres, Meier considère que le participe τοὺς ἀμαρτάνοντας se rapporte au πρεσβύτερος mentionné au v. 19, de même qu'en 5, 5-6.11-12; 6, 1-2 les participes se rapportent au nom qui précède (*ibid.*, p. 331). Or la différence est que dans ces cas-ci, le participe est rattaché au v. précédent par un articulateur (ou par l'absence d'article en 5, 12, qui de toute façon ne peut être lu autrement), ce qui n'est pas le cas au v. 20. De plus, on voit mal comment un participe au pluriel se rapporterait à un nom au singulier. Contre Meier (p. 332), je remarque que les passages du singulier au pluriel sont fréquents dans les Pastorales, mais se font avec mention explicite du sujet. Exception: 1 Tm 2, 15, où le verbe principal est au singulier, tandis que celui de la subordonnée est au pluriel, sans indication d'un nouveau sujet. Selon ce qu'on peut observer, si l'auteur avait voulu rattacher clairement le v. 20 au v. 19, il aurait vraisemblablement écrit τὸν δε ἀμαρτάνοντα. La formule choisie par l'auteur est donc équivoque.

⁵⁴⁰ Une formule similaire se trouve au sein de l'exhortation en 6, 13. En revanche, en 2 Tm 4, 1-5, l'invocation (v. 1) introduit le passage.

⁵⁴¹ Selon BAUER / ALAND, *Wörterbuch*, s.v., πρόκριμα a une acception juridique (cf. LIDDELL / SCOTT / JONES, s.v.).

reprennent la notion de péché ou d'absence de péché (ἁμαρτίαι, ἀγνός). La conséquence (cf. μηδέ) d'une imposition des mains hâtive serait d'être «contaminé» par le péché d'autrui. La dernière injonction du v. 22 («garde-toi pur») doit être comprise en lien avec ce qui précède. Elle exprime de manière positive ce qu'il convient d'éviter⁵⁴². Le v. 23 semble totalement hors de propos. Une explication est que l'exhortation à rester pur, qui précède, doit être clarifiée⁵⁴³. Enfin, les v. 24 s consistent en une généralité sur le caractère visible ou caché des péchés et des bonnes oeuvres (τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι...).

A quoi se réfère le jugement (κρίσις) dont il est question au v. 24? Pour certains, cela renvoie au jugement divin⁵⁴⁴. Le thème est connu des Pastorales⁵⁴⁵. Toutefois, le langage du jugement peut aussi désigner une décision humaine, comme c'est le cas au v. 21 (πρόκριμα; cf. Tt 3, 12: κέκρικα). De plus, le jugement divin, comme l'épiphanie du Christ, sont mentionnés au futur dans les textes évoqués. Le présent des verbes confère une valeur sapientiale aux v. 24 s et se réfère ainsi à l'expérience des lecteurs. Cela suggère plutôt un jugement actuel, concernant peut-être les péchés dont les auteurs sont mentionnés au v. 20. Le texte offre une représentation spatiale: certains hommes arrivent au jugement précédés par des péchés manifestes; d'autres en cachent derrière leur dos.

L'analyse indique que le thème commun des versets 19 à 25 est celui du péché, sous l'angle de l'exercice de la discipline. Il se distingue des v. 17 s, qui concernent la rétribution des presbytres. Le seul point commun entre les deux passages est le fait que les v. 19-25 commencent par le cas d'une accusation portée contre un presbytre. En dehors de cela, rien n'indique que la thématique resterait celle des presbytres. Le passage procède du particulier au général: accusation (v. 19); manière de convaincre d'erreur les pécheurs (v. 20); exigence d'impartialité dans l'exercice de la discipline (v. 21); rite d'imposition des mains en lien avec les péchés (v. 22); en incise: la pureté comme modération et non comme ascèse (v. 23); généralité sur la difficulté de révéler les péchés (v. 24 s), cherchant peut-être à justifier la prudence requise au v. 22. Le passage mentionne divers éléments d'une procédure judiciaire: l'accusation (κατηγορία, v. 19)⁵⁴⁶, les témoins (μαρτύρεις, v. 19), le réquisitoire (ἐλέγχω, v. 20), l'exigence de justice et d'impartialité (πρόκριμα, v. 21), le jugement (κρίσις, v. 24).

Qu'en est-il de l'imposition des mains du v. 22? De manière unanime, les interprètes reconnaissent que l'expression elle-même (χειρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει) ne permet pas de définir le sens du geste, dans la mesure où l'imposition des mains peut avoir lieu dans divers cadres. Seul le contexte permet d'en définir la portée. La possibilité de l'interprétation repose sur le postulat de la cohérence du texte. J'ai montré que dans le contexte immédiat, il n'y a pas de cohérence formelle, mais une unité thématique. Pour définir le thème de chaque énoncé, je me suis appuyé sur la construction de la phrase, typique dans l'ensemble formé par 1 Tm 5, 1 - 6, 2. Par cette analyse, j'ai constaté que 1 Tm 5, 19-25 consiste en une série de recommandations et de considérations à propos de l'exercice de la discipline. Le contexte engage à reconnaître dans l'imposition des mains du v. 22 un acte rituel de remise des péchés,

⁵⁴² Contre BROX N., *Die Pastoralbriefe*, p. 204, qui pense que le thème change, et que l'on passe à des recommandations et considérations diverses dès 22c.

⁵⁴³ Le thème de la pureté semble apprécié des adversaires. Le verset 23 dirait alors de façon indirecte que pour Paul, pureté ne signifie pas abstinence, mais modération. Cf. ch. 3, p. 89.

⁵⁴⁴ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 316 s; OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 261 s.

⁵⁴⁵ Le langage de l'épiphanie (cf. Tt 2, 13) est complété par celui du jugement: cf. 2 Tm 4, 1 (X. I. τοῦ μέλλοντος κρίνειν...); 4, 8 (ὁ κύριος... ὁ δίκαιος κριτής). Par ailleurs, 1 Tm 3, 6 fait allusion à la condamnation (κρίμα) du diable; cf. p. 131 s.

⁵⁴⁶ Sur la procédure judiciaire dans l'Antiquité, voir SPICQ C., *Les épîtres pastorales, ad loc.*

consécutif à une procédure de type judiciaire. L'hypothèse d'une allusion à l'ordination des presbytres me paraît nettement moins probable. Pour la soutenir, il faut trouver des arguments qui excluent l'interprétation suggérée par le contexte immédiat. A cet égard, l'argument le plus souvent avancé est de nature historique: un rite d'absolution ne serait réellement attesté qu'au début du 3^e siècle⁵⁴⁷. En revanche, l'imposition des mains comme consécration à un ministère le serait par les Pastorales elles-mêmes⁵⁴⁸. Or, au ch. 4, je me suis efforcé de montrer que 1 Tm 4, 14 et 2 Tm 1, 6 ne se réfèrent pas de manière évidente à l'ordination. Cela signifie que l'argument perd singulièrement de sa force. En fait, il peut être facilement retourné: pour l'ordination non plus, on n'a pas d'attestation claire avant la fin du 2^e siècle en dehors des Pastorales. Du point de vue historique, les deux interprétations proposent de voir dans ce verset l'allusion à une pratique nouvelle, non attestée par les textes antérieurs ou contemporains. Je considère donc que la lecture induite par le contexte immédiat de 1 Tm 5, 22 doit l'emporter.

3. 2. Presbytre et presbytérion

1 Tm 5, 17

La règle de 1 Tm 5, 17 a pour objet la manière d'honorer le travail effectué par les presbytres en faveur de la communauté. Le développement sur les veuves se conclut au v. 16 par l'obligation faite à une croyante qui aurait des veuves dans sa maison de les entretenir elle-même, afin que l'église n'en ait pas la charge et puisse soutenir les vraies veuves. Le lien entre les veuves et les presbytres se fait par le souci de distribuer correctement les ressources de la communauté. Ce que recouvre *τιμή* n'est pas clair. Ce qui l'est, c'est que cela désigne un soutien matériel concret. Les citations du v. 18 l'imposent pratiquement. En revanche, il est difficile de préciser la nature de cet entretien⁵⁴⁹.

Combien de groupes faut-il distinguer parmi les presbytres nommés en 5, 17? Pour y voir clair, il convient de commencer par ceux que le texte met en exergue. Parmi les presbytres, certains consacrent leur temps et leur énergie à la prédication et à l'enseignement. Dans son sens habituel, le verbe *κοπιᾶω* désigne une activité physique astreignante. C'est le verbe que Paul utilise pour décrire son activité manuelle, mais surtout son ministère de proclamation⁵⁵⁰. Ici, c'est le deuxième sens, hérité de la tradition paulinienne et associé à la prédication, qui est concerné. Les activités de la parole sont mises en valeur par ce verbe. L'auteur estime que les

⁵⁴⁷ Mais TERTULLIEN, *De Pudicitia*, 18, 9, lit 1 Tm 5, 22 dans le sens d'une absolution. Cette citation de 1 Tm fait partie des arguments décisifs contre une réadmission des «fornicateurs». On peut donc supposer que l'interprétation qu'il propose n'est pas nouvelle, et qu'elle doit être assez admise pour emporter l'adhésion de ses lecteurs. Cela ne constitue pas une preuve pour l'intention du texte lui-même, mais indique que la réception qu'en fait Tertullien n'est probablement pas nouvelle et qu'un rite d'imposition des mains pour les pécheurs existait déjà au moins dans la seconde moitié du 2^e s., même si la première attestation explicite d'un tel rite semble être celle de Cyprien, *Ep.* 74, 12, pour la réadmission de baptisés faisant acte de pénitence après être passés à l'hérésie.

⁵⁴⁸ Cf. p. ex. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 313.

⁵⁴⁹ SCHÖLLGEN G., «Die διπλή τιμή von 1 Tm 5, 17», considère qu'il est peu probable qu'il s'agisse d'une rémunération, et qu'il faut plutôt penser à une part privilégiée dans les repas festifs communautaires. Cela expliquerait l'idée de doublement. Cette pratique est commune à l'Antiquité chrétienne et païenne. Il conclut ainsi son étude (p. 239): «Die Gepflogenheit, dem Klerus bei Gemeindemählern und Privatagapen Ehrenportionen zu lassen, läßt sich bis weit ins 3. Jh. nachweisen. Die eigentliche materielle Versorgung der professionellen Kleriker seit dem Ende des 2. Jh. ist jedoch andere Wege gegangen.»

⁵⁵⁰ Cf. 1 Co 4, 12 pour le travail; pour la prédication: Ga 4, 11. Le terme est repris en Col 1, 29 (cf. 1 Tm 4, 10; voir ch. 4, p. 95). Pour les responsables de la communauté: cf. 1 Th 5, 12, qui utilise les mêmes verbes que 1 Tm 5, 17 (dans l'ordre inverse, et avec un troisième verbe, *νοουθετέω*; cf. Tt 3, 10: *νοουθεσία*).

prédicateurs-enseignants méritent qu'on reconnaisse leurs efforts de manière concrète. Cela concorde avec la place particulière réservée à l'enseignement dans les Pastorales, notamment dans les exhortations adressées à Timothée⁵⁵¹.

La caractéristique première des presbytres est de présider (προεστῶτες). En 1 Tm 3, 5.12, le même verbe concerne la manière dont les ministres (évêque et diacres) gouvernent leur maison⁵⁵². Ici, c'est le rôle au sein de la communauté qui est visé. Les presbytres sont ceux qui gouvernent. Le verbe προϊστημι n'est pas à proprement parler un terme technique⁵⁵³. Plus qu'une fonction particulière, le verbe désigne le fait d'être à la tête d'une collectivité, d'assumer une responsabilité au sein de la communauté. La preuve de cette acception inclusive du terme se trouve dans le fait que certains responsables exercent leur responsabilité sous la forme de la prédication et de l'enseignement. Le texte évoque les «presbytres qui président bien..., surtout ceux qui se consacrent...». Μάλιστα ne peut être compris que comme adverbe créant une relation inclusive. Ceux qui enseignent font partie de ceux qui président⁵⁵⁴. Cela suggère que le verbe προϊστημι ne désigne pas une fonction particulière⁵⁵⁵. De même, le titre de presbytre ne semble pas attaché à un ministère spécifique, mais peut couvrir plusieurs types de responsabilité: la prédication, l'enseignement, et d'autres qui ne sont pas nommées. L'ensemble de ces tâches est qualifié de direction.

Le texte opère un jugement de valeur: il s'agit de privilégier les presbytres qui président *bien*. Ce n'est pas le fait de gouverner, mais la *manière* de gouverner qui est mise en évidence. Campbell s'oppose à une telle lecture. Pour lui, le qualificatif καλῶς fait partie du langage du compliment⁵⁵⁶. Il ne fait que souligner le fait d'exercer la présidence. Selon cette interprétation, le texte voudrait dire: «les ministres qui exercent la belle fonction de présidence...» L'intention de l'auteur serait alors de mettre en valeur le fait même d'être presbytre, dans la mesure où la présidence serait le propre de ce ministère. De son côté, Meier interprète l'adverbe dans un sens quantitatif: le texte désignerait ceux qui consacrent

⁵⁵¹ Cf. ch. 2, p. 55-58.

⁵⁵² En Tt 3, 8.14, le verbe est utilisé dans le sens de «se consacrer à, exceller». Le verbe peut donc exprimer dans divers cadres le fait d'être le premier: dans le sens d'une qualité morale, dans celui d'une position dominante au plan social, et dans celui d'une autorité au sein de la communauté. De ce point de vue, on ne peut sans autre affirmer que c'est un terme technique en 1 Tm 5, 17.

⁵⁵³ Une grande majorité de commentateurs considère que προϊστημι est un terme technique pour désigner la fonction de direction au sein de la communauté (voir n. précédente). Cf. p. ex. JEREMIAS J., *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 42; DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 61; etc. Selon ces derniers, le doublement de l'entretien vise à reconnaître le fait que certains presbytres cumulent deux responsabilités, la direction et la prédication.

⁵⁵⁴ L'hypothèse selon laquelle μάλιστα aurait un sens explicatif est difficile à défendre. CAMPBELL R. A., *The Elders*, p. 200, considère que dans les Pastorales μάλιστα a le sens de «c'est-à-dire». Il me semble que pour un terme aussi courant, un sens particulier ne peut être proposé que si une telle acception est démontrée par ailleurs, ce qui n'est pas le cas. Voir aussi ID., «καὶ μάλιστα οἰκείων»; HANSON A. T., *The Pastoral Epistles, ad loc.*, p. 92.101.175. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 307, n. 416, renvoie au sens de *certainly* proposé par LIDDELL / SCOTT / JONES, s. v. Contrairement à ce que pense Roloff, cela ne supprime pas la nature inclusive de la relation.

⁵⁵⁵ S'appuyant sur son interprétation de μάλιστα, Roloff pense que le verbe προϊστημι désigne un ministère de direction. Le but du texte serait donc de promouvoir une direction par l'enseignement (*Leitung durch Lehre*; cf. *op. cit.*, p. 307). L'auteur chercherait à encourager les presbytres à assumer les fonctions de l'évêque. Cette lecture suppose que le statut de presbytre est plutôt honorifique, ce dont je doute (voir plus loin, p. 152 s). La difficulté principale de cette interprétation est le sens accordé à μάλιστα (cf. n. précédente).

⁵⁵⁶ Cf. CAMPBELL R. A., *The Elders*, p. 201: «(...) There is no distinction intended between those who lead and those who lead *well*, as if what was being proposed was a sort of productivity bonus. καλῶς is an echo of καλόν ἔργον (1 Tm 3, 1) and belongs to the language of compliment (as "Honourable Members" refers to all members).»

beaucoup de temps à leur ministère, et qui, de ce fait, auraient besoin d'un soutien accru⁵⁵⁷. Je considère pour ma part que καλῶς fait écho à 3, 13 (οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες) et 4, 6 (καλὸς ἔση διάκονος), qui impliquent une évaluation critique. 1 Tm 5, 17 ne définit pas un nouveau critère de qualité. De manière allusive, le verset rappelle le critère établi pour Timothée (1 Tm 4, 6-16), et par lui pour tous les ministres: se consacrer à la prédication et à l'enseignement, dans la fidélité au message de l'apôtre des Pastorales. Les termes utilisés en 17 b, en particulier le verbe κοπιᾶω et la notion de διδασκαλία, s'inscrivent dans la ligne générale des épîtres: encourager les ministres dans leur travail tout en les soumettant à une instance critique. Par rapport à la communauté destinataire, le verset a pour effet de rendre attentif au fait que l'on doit honorer les ministres moins pour leur position d'autorité que pour le sérieux avec lequel ils assument leur fonction – du point de vue de l'auteur des Pastorales.

1 Tm 5, 19

L'occurrence de πρεσβύτερος au v. 19 ne fournit aucun renseignement sur la nature du ministère des presbytres. Un aspect du texte est toutefois intéressant pour notre propos. La règle édictée est une restriction, une protection contre les accusations abusives⁵⁵⁸. Cela suggère que l'autorité des presbytres peut être mise en cause dans une procédure disciplinaire. Il n'est guère possible de savoir si cette règle est établie parce que de tels cas se sont produits dans la communauté. On pourrait aussi imaginer que l'auteur vise à prévenir des dénonciations arbitraires, qu'il craint de susciter par son appel au sens critique des destinataires.

Tt 1, 5-6

(5) C'est pour ceci que je t'ai laissé en Crète: afin que tu achèves de mettre en ordre ce qui doit l'être, et que tu installes dans chaque ville des presbytres, comme je te l'ai ordonné: (6) si quelqu'un est irréprochable, mari d'une seule femme, qu'il a des enfants dignes de confiance, qui ne sont pas accusés de débauche, ni insoumis.

En Tt 1, 5, Paul charge Tite d'installer des presbytres dans chaque ville. Le verbe καθίστημι est un terme technique de la langue grecque, qui a été repris par les communautés chrétiennes. Il désigne l'acte par lequel une personne est installée dans une charge. L'accusatif désigne la fonction⁵⁵⁹. Le πρεσβύτερος est celui qui assume au sein de la communauté une responsabilité dans laquelle il a été installé. La nature de ce ministère n'est pas précisée. La seule chose que l'on puisse constater, c'est que lorsque l'auteur envisage la mise en place de responsables au sein de nouvelles communautés, il emploie le terme πρεσβύτερος. Comme en 1 Tm 5, 17.19, cela semble être le terme adéquat pour désigner le fait d'être ministre.

⁵⁵⁷ Cf. MEIER J. P., «Presbyteros in the Pastoral Epistles», p. 327.

⁵⁵⁸ La formulation de la phrase (impératif avec négation suivi des exceptions) va dans le sens d'une limitation de la possibilité de porter une accusation. Il est moins probable que la règle soit un assouplissement de l'immunité complète des ministres, comme le suppose BARTSCH H. W., *Die Anfänge urchristlichen Rechtsbildungen*, p. 100.

⁵⁵⁹ Le verbe se construit aussi avec un double accusatif, dont l'un désigne la personne à nommer et l'autre la fonction à laquelle ladite personne est nommée (la fonction peut aussi être introduite par une préposition). Il arrive que la fonction soit omise, si elle vient d'être spécifiée ou si le sens est clair. Théoriquement, l'accusatif de Tt 1, 5 pourrait désigner les personnes à nommer, la charge étant implicite (telle est la position de Jérémias; cf. p. 144, n. 532). Mais comme la charge n'a pas été mentionnée auparavant, cette lecture est extrêmement improbable. Cf. CAMPBELL R. A., *The Elders*, p. 186: «For a writer to begin a letter by using καθίσταται in this absolute sense, leaving the office of appointment to be understood or deduced from the occurrence of "overseer" two verses later, is very unlikely, unless there was a tacit understanding among his readers of which we otherwise have no evidence.»

Tt 1, 6 fixe les critères de sélection des candidats⁵⁶⁰. D'une manière générale, il faut que le candidat soit irréprochable. La liste se limite ensuite à la fidélité conjugale et à l'autorité domestique du πρεσβύτερος. Ces qualités sont requises de tous les ministres⁵⁶¹. Le responsable doit être un homme respectable et respecté. Implicitement, la comparaison de 1 Tm 3, 5 vaut également pour le presbytre. La capacité à diriger l'église se teste dans la manière de gouverner sa maison, ainsi que dans la manière de respecter les valeurs chrétiennes dans la vie conjugale. La brièveté de la liste s'explique en outre par le fait que celle qui suit immédiatement, consacrée à l'évêque (v. 7-9), est plus développée.

1 Tm 4, 14

La notion de πρεσβυτέριον, en 1 Tm 4, 14, révèle quelques éléments intéressants. Elle désigne un groupe, un collège, celui des πρεσβύτεροι⁵⁶². Le mot apparaît dans un verset qui évoque un acte rituel. Collectivement, les membres de ce collège imposent les mains et communiquent un charisme, un don de grâce⁵⁶³. Ils ont donc une responsabilité culturelle, de type sacramentel.

3. 3. Origine du presbytérat

La question de l'origine du presbytérat se pose pour les Pastorales dans la mesure où Paul n'utilise pas le titre de πρεσβύτερος. Un consensus s'est créé autour de l'oeuvre de Campenhausen⁵⁶⁴. Selon cet auteur, le terme provient du judaïsme. Il a été adopté par les communautés judéo-chrétiennes, à commencer par celle de Jérusalem autour de la personne de Jacques (cf. Ac 21, 18). L'apparition du terme indique un exercice patriarcal de l'autorité, un principe de séniorité selon lequel la direction de la communauté revient aux aînés. Pour Campenhausen, c'est l'organisation dominante du judaïsme: un collège de presbytres dirige la communauté; les presbytres sont aussi les gardiens de la tradition. Le titre et le modèle d'organisation ont été repris par les communautés chrétiennes. Ils ont perdu leur caractère juif en étant progressivement adoptés par les communautés pagano-chrétiennes.

Le consensus doit être remis en question sur certains points. Une première relativisation tient au fait que l'organisation des synagogues au premier siècle est très mal connue. Les sources juives sont peu probantes à propos de la répartition des responsabilités et des titres utilisés⁵⁶⁵.

⁵⁶⁰ D'un point de vue grammatical, le v. 6 est une conditionnelle (εἰ τις) qui se rattache à καταστήσης (v. 5), ou forme éventuellement une explication des consignes de l'apôtre (ὡς ἐγώ σοι διαταξάμην). L'impersonnel τις ne peut se rapporter qu'aux πρεσβύτεροι. A noter que l'auteur s'accommode aisément d'un passage du singulier au pluriel avec des conditionnelles: cf. 1 Tm 2, 15; 5, 4.

⁵⁶¹ Sur ces qualités, voir p. 129-131 à propos de 1 Tm 3, 2-7.

⁵⁶² La question de savoir qui fait partie de ce collège dépend de la manière dont on comprend le rapport entre les divers ministères. Voir p. 155 s.

⁵⁶³ Sur l'interprétation de 1 Tm 4, 14, voir ch. 4, p. 102 s.

⁵⁶⁴ Cf. ch. 1, p. 12 s. La thèse de Campenhausen est reprise comme un fait établi par de nombreux chercheurs.

⁵⁶⁵ Avant de construire un modèle d'organisation synagogale, Burtchaell souligne la difficulté de l'opération, due au manque d'information claire. Les titres auxquels il se réfère sont attestés par des inscriptions souvent tardives (voir ch. 1, p. 26, n. 86). CAMPBELL R. A., *The Elders*, p. 203 s, souligne cette difficulté chez Burtchaell (voir p. 135, n. 494). YOUNG F. M., «On ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος», signale que les communautés juives palestiniennes étaient *peut-être* dirigées par des presbytres, et qu'on ne peut que le *supposer* pour les communautés de la diaspora. Cf. p. 147: «Roughly speaking, a Jewish community in a Greek city would be governed by a council of ἀρχοντες empowered to exercise certain constitutional functions in relation to their own ethnic community. That the councillors were called πρεσβύτεροι in Diaspora communities cannot be confirmed, but is not implausible.» Avant ces auteurs, M. MacDonald avait déjà souligné l'absence de données claires indiquant une origine juive de l'organisation presbytérale (cf. ch. 1, p. 40).

Les sources chrétiennes mentionnent la présence de presbytres au sein du sanhédrin, mais pas dans l'organisation juive locale. Les évangiles synoptiques signalent que le sanhédrin comprenait des πρεσβύτεροι. Il est possible que le titre remonte à la tradition antérieure à Marc (cf. Mc 8, 31; etc.). Matthieu parle à plusieurs reprises des anciens du peuple, en relation avec les grands-prêtres (πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ; cf. Mt 21, 23). De même, en Luc-Actes, les πρεσβύτεροι sont toujours mentionnés en lien avec le sanhédrin ou comme dirigeants du peuple juif. Le terme est donc bien attesté pour l'autorité jérusalémite⁵⁶⁶. En revanche, on n'a pas d'indice clair permettant d'affirmer que l'autorité locale était assumée par des πρεσβύτεροι, ni en Palestine, ni dans le monde gréco-romain⁵⁶⁷.

L'utilisation du titre πρεσβύτερος pour désigner un responsable au sein d'une communauté chrétienne est attestée par des documents datant de la fin du premier siècle. Des πρεσβύτεροι sont mentionnés en 1 P 5, 1.(5), dans une brève exhortation qui n'est pas sans points communs avec les Pastorales⁵⁶⁸. Jc 5, 14 parle des πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας, qui sont revêtus d'une autorité spirituelle (onction des malades). C'est surtout dans les Actes des Apôtres que le titre apparaît. J'ai déjà mentionné la présence de presbytres aux côtés de Jacques à la tête de la communauté jérusalémite. Ils sont parfois mentionnés avec les apôtres (dans l'épisode de l'assemblée de Jérusalem en Ac 15, 1-29; 16, 4), parfois sans eux (11, 30; 21, 18). La communauté d'Ephèse semble dirigée par des presbytres (cf. Ac 20, 17, avec une formule identique à celle de Jc 5, 14: πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας). Pour l'auteur des Actes, les presbytres ont été nommés par Paul et ses collaborateurs dans les communautés qu'ils ont créées (Ac 14, 23; cf. Tt 1, 5). Une idée similaire est exprimée par Clément en *1 Clém.* 42-44⁵⁶⁹: les apôtres ont mis en place des responsables dans les communautés locales. Les presbytres sont cités en 44, 5; cf. 47, 6; 54, 2; 57, 1; év. aussi 1, 3; 3, 3; 21, 6⁵⁷⁰.

Quelques observations peuvent être faites sur ces données. La première a trait à la datation des documents. On peut considérer, globalement, que les textes cités ci-dessus datent des années 90 environ. Ils n'indiquent pas un débat sur la question. L'existence de presbytres et leur autorité au sein de la communauté semblent admises⁵⁷¹. Le premier constat est donc que dans une partie des églises chrétiennes, les responsables sont communément appelés presbytres vers la fin du premier siècle.

La deuxième observation porte sur 1 Pierre et sur Jacques. L'enracinement judéo-chrétien de ces deux écrits n'est pas démontré. Il est peu probable que 1 P soit en lien avec un milieu judéo-chrétien. Les thèmes pauliniens repris par 1 P ne se situent plus dans un débat avec le

⁵⁶⁶ Cette information est confirmée par Flavius Josèphe. Cf. FL. JOSEPHÉ, *Ant.* 11, 83; 12, 406.

⁵⁶⁷ Dans les deux évangiles qui montrent les liens les plus étroits avec le judaïsme, Matthieu et Jean, le judaïsme auquel la communauté chrétienne est confrontée n'est pas représenté par des presbytres, mais par les scribes et les pharisiens. Dans Jean, le titre πρεσβύτερος est même totalement absent du récit de la Passion. La seule occurrence se trouve dans le texte deutéro-canonique de la femme adultère (Jn 8, 9). A noter que 2 Jean et 3 Jean sont écrites par un πρεσβύτερος.

⁵⁶⁸ L'exhortation est placée sous l'autorité de Pierre, témoin de la Passion et de la gloire future; elle mentionne des éléments qui sont présents dans les listes de qualités et dans les exhortations à Timothée; les presbytres doivent être des modèles (τύποι) pour les croyants (cf. 1 Tm 4, 12).

⁵⁶⁹ Comme le texte d'Ac 20, celui-ci pose la question du rapport entre presbytres et évêques, que j'aborde ci-dessous, p. 162. Sur *1 Clém.* 42.44, voir aussi ch. 4, p. 117 s.

⁵⁷⁰ A signaler encore que l'Apocalypse de Jean accorde le statut de figures célestes à vingt-quatre presbytres (cf. Ap 4, 4; etc.).

⁵⁷¹ Le problème abordé par l'épître de Clément n'est pas l'existence et l'autorité des presbytres en tant que telles, mais le fait que *certaines* presbytres aient été démis de leurs fonctions, pour des motifs qu'on ignore. Cf. p. ex. VIELHAUER P., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, p. 530.

nomisme juif. La question est plus controversée pour Jc. Ce document semble s'inspirer d'une tradition sapientiale, mais la problématique de la foi et des oeuvres n'est pas articulée en fonction des exigences de la loi juive. Les communautés visées par ces écrits ne sont pas non plus marquées par une influence juive manifeste. Le deuxième constat que l'on peut faire est au contraire que le titre semble s'imposer dans des communautés où la composante judéo-chrétienne est peu présente.

La troisième observation est que la thèse de la provenance judéo-chrétienne du titre s'appuie sur le livre des Actes essentiellement. La question des sources de ce livre est assez difficile à traiter. Pour Martin Karrer, les passages qui mentionnent la présence de presbytres à Jérusalem ne portent pas la trace de l'activité rédactionnelle de Luc. Ils représentent une tradition ancienne. Ses arguments ne me semblent pas concluants⁵⁷². De plus, comme le concède du reste Karrer, l'hypothèse entre en conflit avec la version de Paul de l'assemblée de Jérusalem, en Ga 2, 1-10, qui ne mentionne pas de presbytres⁵⁷³. Le troisième constat est que l'hypothèse de l'origine jérusalémite du titre reste très fragile.

La quatrième observation porte sur un document qui ne parle pas de presbytres chrétiens, l'évangile de Matthieu. J'ai déjà noté que pour le premier évangile, les presbytres (du peuple) font partie des autorités actives dans l'opposition à Jésus et dans sa condamnation. En revanche, le titre n'apparaît pas dans la polémique qui traverse la narration. Les presbytres sont identifiés comme des figures du passé, adversaires de Jésus. Les adversaires de la communauté sont les scribes et les pharisiens. L'évangile affiche du reste sa défiance par rapport aux titres que les chrétiens seraient tentés de reprendre (cf. Mt 23, 8-11). Celui de presbytre ne figure pas dans la liste. Le silence de Mt n'est certes pas un argument décisif contre la thèse de la reprise d'un titre juif, mais il en souligne l'absence de confirmation dans les sources judéo-chrétiennes⁵⁷⁴. Ce manque d'appui de la thèse constitue le quatrième constat.

La cinquième observation est que le titre de *πρεσβύτερος* ne semble pas attaché à une activité clairement délimitée. Jc 5, 14, confie aux presbytres l'onction des malades. 1 P 5, 2 et Ac 20, 28 utilisent l'image pastorale, mais le texte ne permet pas d'attribuer aux presbytres un rôle spécifique. Les presbytres de Jérusalem semblent assumer le gouvernement de la communauté. Avec les apôtres, ils ont, selon Lc, une autorité doctrinale. Il se pourrait que le terme ne désigne pas un ministère particulier, mais le fait d'être investi d'une autorité au sein de la communauté. On a souvent parlé d'un titre honorifique, lié au respect de l'âge dans les communautés chrétiennes. Les aînés auraient une autorité collective, qui ne serait pas liée à l'exercice d'un ministère. Il me semble cependant que cette conclusion n'est pas la seule possible. De l'observation selon laquelle *πρεσβύτερος* ne désigne pas une fonction

⁵⁷² Cf. KARRER M., «Das urchristliche Ältestenamt». Karrer admet (p. 154 s) que l'indication d'anciens installés par Paul (Ac 14, 23) provient de la rédaction lucanienne. En revanche, il pense (p. 155) que la rédaction lucanienne vise à assujétir les anciens aux apôtres, auxquels elle accorde un rôle clé, dans l'épisode de l'assemblée de Jérusalem (Ac 15, 1 - 16, 4). L'auteur omet les apôtres en 11, 30 et 21, 25. Cela signale, pour Karrer, que les sources de l'auteur mentionnaient les presbytres. Je considère pour ma part que la mention de presbytres indique seulement que pour l'auteur, il va de soi qu'une communauté locale est dotée de dirigeants qu'il appelle presbytres. La version lucanienne de l'assemblée coïncide avec celle de Paul pour la présence de certains des Douze. Le fait que l'auteur réserve le titre d'apôtre aux Douze peut aussi expliquer l'adjonction du titre de presbytre. Le cercle des responsables était plus large. Le titre qui s'impose pour les désigner, presbytres, est aussi employé ailleurs par l'auteur (cf. Ac 20, 17).

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 156.170. Pour maintenir la thèse, on doit expliquer le silence de Paul: la formule évasive de Ga 2, 6 exprimerait la réticence de Paul par rapport au principe d'organisation presbytérale en vigueur à Jérusalem. Les «personnes considérées», désignées par le participe οἱ δοκοῦντες, seraient les πρεσβύτεροι.

⁵⁷⁴ La *Didachè*, écrit provenant sans doute du même milieu que Matthieu, ne connaît pas non plus le titre de presbytre.

spécifique, on peut aussi déduire qu'il s'agit d'un terme englobant les divers ministères. En tous cas, l'utilisation de *πρεσβύτερος* ne permet pas à elle seule de parler d'organisation presbytérale. Le cinquième constat est donc que le titre de *πρεσβύτερος* ne désigne pas une charge spécifique, mais le fait d'être revêtu d'une autorité, sans que cela implique un mode d'organisation précis.

A mon sens, la thèse de l'origine juive du titre de presbytre n'est pas démontrée. Le judaïsme constitue un point de comparaison nécessaire, mais n'impose pas un mode d'organisation et un titre aux communautés chrétiennes.

Trois positions sont possibles face au manque de données claires sur l'organisation des communautés juives. La première est de s'en tenir à une attitude de réserve. C'est ce que propose Hanson. Pour lui, l'enquête sur les titres ministériels démontre que les termes en question, dont fait partie *πρεσβύτερος*, n'ont ni provenance précise ni usage spécifique. La polyvalence des termes choisis par les chrétiens indique que les fonctions exercées au sein de la communauté ne proviennent pas de fonctions traditionnelles du judaïsme ou de la société hellénistique, mais qu'elles sont nouvelles⁵⁷⁵. Cette position résout tous les problèmes en choisissant de les ignorer.

La deuxième position est de maintenir la thèse de la provenance juive du presbytérat, malgré l'absence d'attestation claire. C'est ce que fait F. Young, qui considère, avec les réserves que j'ai soulignées, que les presbytres ont repris le rôle que les aînés avaient au sein du judaïsme. Le terme suggère essentiellement l'âge. Il paraît logique, pour elle, de considérer que l'aîné conservait la mémoire collective. Il avait donc la mission d'enseigner la tradition⁵⁷⁶. Les presbytres chrétiens constituaient à l'origine un collège d'anciens, porteurs de la tradition apostolique⁵⁷⁷. Ce collège était l'autorité qui nommait les ministres proprement dits, comme ce semble être le cas dans les communautés juives de la diaspora⁵⁷⁸.

La troisième position est de mettre en avant le contexte hellénistique, dans lequel le terme *πρεσβύτερος* ne désigne pas seulement l'âge, mais est aussi utilisé dans des associations. Campbell aboutit à la conclusion que *πρεσβύτερος* est un terme qui ne comporte pas d'acception officielle fixée. Il revêt une dimension d'honneur, sans être attaché à une fonction particulière. C'est assez proche de ce qui apparaissait dans le milieu juif⁵⁷⁹. Mais pour Campbell, la structure sociale de la maison a joué un rôle bien plus important que la synagogue dans la genèse des communautés⁵⁸⁰. Selon lui, les *πρεσβύτεροι* seraient les

⁵⁷⁵ Cf. HANSON R. P. C., «Office and the Concept of Office in the Early Church», p. 121: «Inspector (episcopus), assistant (diaconos), older man (presbyteros) – these are names of such wide use and general application that scholars ought to be convinced that they were chosen to describe new and untraditional functions rather than that they were modifications or re-interpretations of offices or functions already existing in Jewish or pagan society. (...) As far as the official ministries of the Church were concerned, the Church took whatever materials it found most suited to its purposes lying ready to hand, and that material carried with it no compelling theological tradition.»

⁵⁷⁶ Cf. YOUNG F. M., «On ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος», p. 145 s: «The terminology is from the beginning ambiguous, and basically suggests seniority. (...) It seems entirely plausible that the "senior citizen" carried what we might call the community memory, and was therefore commissioned to teach the tradition.»

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 148: «They [les presbytres] were originally a council of seniors Christians recognized as the bearers of the apostolic tradition.»

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 147 (voir aussi plus haut, p. 150, n. 565).

⁵⁷⁹ Cf. CAMPBELL R. A., *The Elders*, parvient à la conclusion que dans le cadre grec comme dans le cadre juif, *πρεσβύτερος* est «an imprecise term of honour rather than the title of any specific office.» (p. 204). Il ajoute (n. 72) que l'on pourrait parler, en modifiant les termes de Linton, d'un «inhaltsleeres Verehrungswort» (voir plus haut, p. 134, n. 488).

⁵⁸⁰ Voir plus haut, p. 135, n. 494, l'objection de Campbell contre Burtchaell.

maîtres de maison qui accueillait chez eux la communauté, et qui constituaient un collège⁵⁸¹.

En fait, l'usage de *πρεσβύτερος* dans le monde hellénistique est connu depuis longtemps, mais n'est en général pas pris en compte⁵⁸². A la suite de Lietzmann, Roloff écarte l'idée que les chrétiens aient pu reprendre un titre grec. En effet, le terme *πρεσβύτερος* n'est pas utilisé pour une fonction publique⁵⁸³. Je ne trouve pas l'argument décisif. Le *fait observable* est que le titre existait. Le fait qu'il n'ait pas été utilisé dans la titulature officielle publique ne signifie pas que le terme n'était pas disponible pour un usage au sein de l'église.

J'adopte sur deux points la position de Campbell. Premièrement, *πρεσβύτερος* n'est pas associé à un mode d'organisation spécifique. La présence de ce terme ne permet pas de conclure que la communauté a repris une structure précise, que ce soit celle de la synagogue ou celle de l'association hellénistique. Deuxièmement, *πρεσβύτερος* est un titre honorifique pour désigner une personne respectable dans une association. Dans ce sens, il ne porte plus nécessairement sur l'âge, mais sur l'autorité, sur le statut de la personne au sein de la communauté.

4. Relations entre les presbytres et les autres ministères

4. 1. Données du texte

Les épîtres pastorales ne sont pas claires sur le rapport entre les divers ministères. L'épître à Tite établit un lien entre les presbytres et l'évêque (Tt 1, 5-9), mais le texte ne dit pas dans quelle mesure les ministères se recoupent ou se distinguent. De son côté, la première épître à Timothée parle séparément de l'évêque et des diacres d'une part (1 Tm 3, 1-13), des presbytres (1 Tm 5, 17.19) et du presbytère (1 Tm 4, 14) de l'autre. Les presbytres ne sont pas nommés dans la section consacrée aux qualités requises des ministres (1 Tm 3), tandis que les règles de 1 Tm 5, 17.19 ne parlent pas de l'évêque et des diacres. Tt 1 ne mentionne pas les diacres. A cela s'ajoute le fait que l'évêque est mentionné au singulier, contrairement aux autres ministres nommés dans les mêmes passages (les diacres en 1 Tm 3, les presbytres en Tt 1). Il s'agit de donner une interprétation satisfaisante de l'ensemble de ces données. Il faut également déterminer si les textes témoignent d'une intention précise dans le domaine des ministères.

En raison de Tt 1, l'attention se focalise en général sur le rapport entre presbytres et évêque.

⁵⁸¹ En cela, Campbell s'inspire de Dassmann et de Roloff (cf. ch. 6, p. 186 s). Campbell ne mentionne pas l'étude de M. MacDonald. Celle-ci rejette l'hypothèse d'une origine juive pour l'organisation de la communauté. Pour elle aussi, c'est la structure patriarcale de la maison qui a formé les rapports d'autorité au sein de l'église. Cf. MCDONALD M. Y., *The Pauline Churches*, p. 200 et 215 (voir ch. 1, p.40, n. 140 s). Cela n'amène cependant pas McDonald à des conclusions précises sur le rôle des presbytres.

⁵⁸² Dibelius signalait que le terme *πρεσβύτερος* était aussi utilisé dans la culture hellénistique, notamment en Asie Mineure (cf. ch. 1, p. 11, n. 17). Références chez LIETZMANN H., «Zur altkirchlichen Verfassungsgeschichte», p. 156 s.

⁵⁸³ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 171, n. 312: «Eine Übernahme des Titels *πρεσβύτερος* von profanen hellenistischen Institutionen muß als ausgeschlossen gelten. Er spielt zwar im griechischen Vereinswesen eine erhebliche Rolle, wo mit ihm die Mitglieder luxuriöser, der Geselligkeit dienender Klubs bezeichnet werden, nicht jedoch im öffentlichen administrativen Bereich.» Il me semble qu'implicitement, cette note contient un second argument: l'usage hellénistique de *πρεσβύτερος* relève d'un cadre sociologique qui n'est pas celui de la communauté chrétienne. Pourtant, le terme n'est pas lié à une structure spécifique. Il est peu probable qu'il indique à lui-seul cette dimension sociologique.

Globalement, quatre lignes d'interprétations se dégagent. La première soutient que le texte établit une véritable équivalence entre les deux titres. Πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος seraient interchangeable, et désigneraient les mêmes personnes⁵⁸⁴. La deuxième considère que parmi les presbytres, certains seulement sont évêques; peut-être ceux qui président ou ceux qui enseignent (1 Tm 5, 17)⁵⁸⁵. La troisième voit en l'évêque le président du collège presbytéral, un *primus inter pares*⁵⁸⁶. La quatrième pense que l'épiscopat monarchique, c'est-à-dire la direction confiée à un évêque unique, est en train d'émerger dans la communauté des Pastorales. Un des buts des Pastorales serait de créer ce nouveau ministère ou d'en renforcer l'autorité s'il existe déjà⁵⁸⁷.

La position que j'adopte dans ce travail se rapproche de la deuxième ligne d'interprétation. Le terme πρεσβύτερος est englobant. Il comprend les évêques et sans doute aussi les diacres. Je ne discerne pas une volonté d'établir un épiscopat monarchique.

Tt 1, 5-7 passe sans explication des presbytres à l'évêque. La relation est causale: v. 5: nommer des presbytres; v. 6: conditions générales à remplir pour être presbytre (εἰ τις)⁵⁸⁸; v. 7-9: fondement (δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον). C'est parce que l'évêque doit être irréprochable que des exigences pour les presbytres sont fixées. On a parfois affirmé que l'auteur utilisait un élément traditionnel consacré à l'évêque comme parénèse destinée aux presbytres⁵⁸⁹. Pourtant, il convient de souligner que cette hypothèse ne supprime pas le lien textuel entre les

⁵⁸⁴ BROWN R. E., «Episkope and *Episkopos*», adopte une attitude harmonisante. S'appuyant surtout sur Tt 1, 5.7 et 1 Tm 5, 1, il considère que les Pastorales conjuguent les titres rencontrés notamment en Ph 1, 1 et en 1 P 5, 1.5. Cf. p. 332 s: «In the Pastorals there are two offices set up for the pastoral care of the community, a higher office and a subordinate office. If we invoke wider NT evidence, it seems that the holder of each of these offices had two designations, respectively, the presbyter (elder) or bishop, and the "younger" or deacon.» Sur l'interprétation de νεώτερος (1 Tm 5, 1; 1 P 5, 5), voir plus haut, p. 143, avec n. 530. Cf. aussi BRENT A., «Pseudonymity and Charisma in the Ministry of the Early Church», p.365, n. 78; ROHDE J., «Charismen und Dienste in der Gemeinde», p. 219; TRUMMER P., *Die Paulustradition der Pastoralbriefe*, p. 215. TOWNER P. H., *The Goal of Our Instruction*, hésite entre l'identité entre les deux titres et la distinction d'un sous-groupe d'évêques au sein des presbytres. Cf. p. 227: «(...) the author addressed churches whose organization included a plurality of *episkopoi*, who in term of functions and identity were either one and the same with or formed a subset of those designated *presbyteroi*.»

⁵⁸⁵ MEIER J. P., «*Presbyteros* in the Pastoral Epistles», considère que les évêques sont des presbytres qui se dégagent du groupe par le fait qu'ils enseignent. Cf. p. 328: «(...) slowly those who were dedicated to the doctrinal ministry came to the fore as a special group within the larger circle of presbyters. These teachers are the presbyters referred to under the title *episkopos* in 1 Tm 3, 1-7.» SCHÜRMAN H., «... und Lehrer», p. 154, suppose également que les évêques pourraient être les enseignants au sein du collège presbytéral.

⁵⁸⁶ SPICQ C., *Les épîtres pastorales*, p. 454 s, pense que l'évêque est un *primus inter pares*, mais avec une autorité qui tend vers l'épiscopat monarchique; KNOCH O., *Die "Testamente" des Petrus und des Paulus*, p. 49, pense que l'équivalence est établie par Tt 1, 5.7, et que cela désigne peut-être le président du collège.

⁵⁸⁷ ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, pense que les évêques sont des dirigeants d'églises de maison. En tant que tels, ils sont membres du collège presbytéral. Mais l'apport des Pastorales serait d'encourager les communautés à nommer un évêque qui dirigerait l'ensemble de la communauté (cf. cit. ch. 4, p. 109, n. 390). CAMPBELL R. A., *The Elders*, s'inscrit dans la même ligne. Cf. p. 197: «My proposal is that the Pastoral Epistles are written not to effect an amalgamation of overseers and elders, but to legitimate the authority of the new overseer.» OBERLINNER L., *Titusbrief*, considère aussi que l'intention des Pastorales est de promouvoir l'épiscopat monarchique. Cf. p. 91: «Der Verfasser will nicht eine Verknüpfung bzw. Verschmelzung der Presbyterordnung mit einer auf den Episkopos zugeschnittenen Gemeindeverfassung; er befürwortet eine Gemeindestruktur, in der der Episkopos als verantwortlicher Leiter der Gemeinde und zugleich als über andere Funktionsträger, wie Presbyter und Diakone und Diakoninnen, gestellte Instanz gilt und anerkannt wird.» Voir aussi YOUNG F. M., «On ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος», p. 144 s.

⁵⁸⁸ Voir plus haut, p. 150, n. 560.

⁵⁸⁹ Cf. KERTELGE K., *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, p. 147: «Warscheinlich haben wir es in Tt 1, 7-9 mit einem traditionellen "Bischofsspiegel" zu tun, der hier redaktionell angefügt wurde, um aus ihm eine Paränese an die in 1, 5f. genannten Presbyter zu gewinnen.» Cette hypothèse provient de DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 99 s., qui supposent que la liste est soit une interpolation, soit une citation. Sur l'origine de la liste, voir plus haut, p. 128.

deux titres⁵⁹⁰. On doit conclure du rapport établi par le texte que l'évêque est un presbytre. En revanche, il n'est pas certain que tous les presbytres soient évêques.

Il est question de l'évêque au singulier (Tt 1, 7; 1 Tm 3, 2). Je considère que le singulier peut être un indice en faveur d'un évêque unique, mais que cet indice n'est pas contraignant. La formulation des textes ne permet pas de trancher en faveur d'un monépiscopat.

Premièrement, la présence de l'article (ὁ ἐπίσκοπος) ne signifie pas forcément qu'une personne unique est visée: le verbe impersonnel δεῖ, utilisé dans les deux cas, établit une règle générale qui peut être formulée aussi bien sans article (cf. 2 Tm 2, 24) qu'avec article (2 Tm 2, 6). Deuxièmement, le passage du singulier au pluriel (1 Tm 3, 2.8, ou l'inverse en Tt 1, 5.7) est fréquent dans les Pastorales (cf. p. ex. 1 Tm 5, 1). Troisièmement, les listes de qualités de 1 Timothée sont introduites par une affirmation générale au singulier (1 Tm 3, 1: εἰ τις). La même formule casuistique est utilisée en Tt 1, 6 pour définir le candidat au presbytérat. Il est erroné d'affirmer que le singulier intervient avec l'évêque. Dans les deux cas, le singulier apparaît au verset précédent.

En faveur du monépiscopat, on souligne aussi que la fiction d'une lettre adressée à Timothée ou à Tite établit une direction par une seule personne, le disciple de Paul. Cette configuration de l'autorité est un effet du genre littéraire choisi par l'auteur, la lettre administrative. La situation est fictive, et le texte lui-même établit qu'il s'agit d'un mandat limité dans le temps. Il n'est pas légitime de faire du destinataire la figure du ministère épiscopal exclusivement⁵⁹¹.

Enfin, on fait aussi remarquer que la métaphore de la maison se réfère à une structure sociale monarchique. L'image de l'intendant (Tt 1, 7) va dans le sens d'une autorité unique, assumée par l'évêque. Je montre plus loin que cette argumentation est contestable⁵⁹².

Il me paraît difficile d'affirmer que l'intention de l'auteur est de promouvoir une direction monarchique de la communauté. 1 Tm 3, 1 parle de l'ἐπισκοπή comme d'une activité reconnue et importante, qui justifie les exigences posées pour l'évêque⁵⁹³. Il ne s'agit pas d'instituer un nouveau ministère, mais de définir les qualités à posséder pour revendiquer un ministère existant. En Tt 1, 7-9, Il ne s'agit pas non plus, à mon sens, de redéfinir le ministère, mais de renforcer les exigences. La situation critique que traverse la communauté des Pastorales rend particulièrement importante la capacité à exercer un ministère qui met son détenteur aux prises avec les adversaires (cf. Tt 1, 9).

En fait, la thèse d'une promotion de l'épiscopat monarchique ne s'appuie pas sur les textes concernant directement l'évêque. Elle repose sur d'autres éléments. C'est en particulier le cas chez Roloff. Pour lui, deux éléments sont déterminants. Le premier est la lecture qu'il fait de 1 Tm 4, 14. Selon lui, ce verset vise à instituer un leader unique au sein du collège presbytéral. J'ai proposé une autre interprétation de ce passage⁵⁹⁴. Le second est sa définition de l'évêque comme hôte et dirigeant d'une église de maison. Il s'agirait d'élargir à la

⁵⁹⁰ Cf. MEIER J. P., «*Presbyteros* in the Pastoral Epistles», p. 338: «It may be, of course, that the singular in vs. 7 is also due to the fact that the author is here quoting a set list of requirements, a list in which *ton episkopon* is firmly embedded. (...) But such a possibility in no way neutralizes the fact that the author does equate this *episkopos* of the traditional list with the *presbyteroi* about whom he has been talking.»

⁵⁹¹ Pour tous ces points, voir ch. 2, p. 44 s.

⁵⁹² Voir ch. 6, p. 181 s.

⁵⁹³ Voir p. 127 s.

⁵⁹⁴ Voir ch. 4, p. 94 s.

communauté entière la fonction de direction exercée auparavant dans l'église de maison. Ce point de vue est problématique dans la mesure où il ne trouve pas d'appui dans les Pastorales⁵⁹⁵.

Certains indices plaident pour une direction collégiale. 1 Tm 4, 14 indique que l'administration d'un geste rituel conférant une grâce est le fait d'un collège, le πρεσβυτέριον. On a ici la marque d'une autorité collective, qui contraste en l'occurrence avec l'autorité personnelle de Paul (cf. 2 Tm 1, 6). En Tt 1, 5, le mandat confié à Tite est de nommer des presbytres dans chaque ville. Cette formule semble également indiquer une responsabilité collective assumée par les presbytres au sein de la communauté locale. En 1 Tm 5, 17, les presbytres mis en exergue pour leur activité en faveur de la communauté sont nommés de manière groupée. Ces trois éléments ne permettent pas de discerner la présence d'un leader unique. Il faut ainsi constater qu'entre la mention de l'évêque au singulier et celle des presbytres à titre collectif, le texte demeure ambigu. On ne peut résoudre le problème de la relation entre presbytres et évêque par ce biais.

Pour comprendre la relation entre les divers titres, il faut tenir compte du fait qu'ils ne sont pas tous de même nature. Les titres d'évêque et de diacre décrivent des fonctions. Le titre de presbytre a une dimension d'honneur, de rang. Je rappelle brièvement les résultats de l'enquête.

Le titre d'évêque désigne une personne assumant une responsabilité, l'ἐπισκοπή. Il est difficile de se faire une image globale du ministère. A partir de Tt 1, 9, on peut dire que cela comporte une part d'enseignement. Il se pourrait que la dernière partie de Tt 1, 9 fasse allusion à une responsabilité de type disciplinaire. En effet, le verbe utilisé pour décrire le rôle de l'évêque à l'égard des opposants, ἐλέγχειν, est aussi utilisé pour la manière de traiter les pécheurs en 1 Tm 5, 20. La «surveillance» comporte peut-être une dimension judiciaire. Les consignes données en 1 Tm 5, 19-25 seraient donc destinées à l'évêque (mais sans que le singulier des impératifs de ce passage implique un épiscopat unique).

Le titre de diacre est associé à une responsabilité de prédication et d'enseignement. Le même titre est accordé à Timothée (1 Tm 4, 6). Pour celui-ci, être διάκονος, c'est être en charge d'une διακονία, d'un ministère. Il est possible que la fonction des diacres se définisse par rapport à l'activité de Timothée. La qualité du service des diacres s'évalue dans le sens de la fidélité à l'apôtre et à son message. L'usage du terme διακονία et du verbe correspondant διακονεῖν indiquent que le titre de diacre désigne le porteur d'une fonction.

Les titres d'évêque et de diacre désignent les ministres d'après la charge exercée. Les ministres qui sont nommés à ces fonctions doivent être évalués sur la qualité de leur service. Evêque et diacres sont réunis dans l'ensemble constitué par 1 Tm 3, 1-13. Cela correspond à un couple traditionnel (voir p. 159). Le texte des Pastorales ne permet pas d'établir une hiérarchie. En particulier, il ne permet pas de réserver la direction aux presbytres ou à l'évêque et d'en exclure les diacres.

Contrairement aux deux précédents, le titre de presbytre n'est pas attaché à une fonction particulière. Etre presbytre signifie «présider». Le verbe προϊστημι (1 Tm 5, 17) désigne le fait d'assumer une responsabilité au sein de la communauté, sans que l'on puisse se prononcer sur la nature de cette responsabilité. On ne peut dégager un ministère qui serait la présidence en tant que telle. La présidence s'exerce au travers des diverses activités. Le groupe des presbytres inclut ceux qui prêchent et enseignent. Il inclut peut-être aussi des personnes qui

⁵⁹⁵ J'aborde cette question plus en détail au ch. 6, p. 186 s.

ont d'autres responsabilités, par exemple la responsabilité disciplinaire. Par ailleurs, être presbytre a une connotation collective. Cela signifie faire partie d'un collège, dont l'autorité s'exerce notamment dans le culte. Il ressort de tous ces éléments que la dimension de l'autorité est prépondérante dans le concept de *πρεσβύτερος*. Cette dimension est implicitement reconnue dans la protection partielle accordée en 1 Tm 5, 19.

L'ensemble de ces considérations me fait aboutir à la conclusion que le titre de presbytres désigne les responsables de la communauté, c'est-à-dire les ministres également nommés évêque et diacres.

Les Pastorales témoignent de la coexistence de deux langages pour parler des ministères. D'une part, on trouve le langage honorifique du monde ambiant, qui correspond à la structure sociale dominante, qui accorde les rôles-clés à une certaine catégorie de personnes, celle des chefs de famille⁵⁹⁶. Le titre de *πρεσβύτερος* est un terme inclusif. Par lui, les Pastorales désignent de manière large les responsables de la communauté.

D'autre part, les Pastorales connaissent un certain nombre de titres qui décrivent des fonctions assumées au sein de la communauté. Les titres principaux consistent en une paire, celle de l'évêque et du diacre. Ces fonctions ont pour tâche fondamentale – c'est du moins ce que s'efforce d'obtenir l'auteur des épîtres – de transmettre fidèlement la tradition apostolique défendue par les Pastorales. L'autorité de la parole se joue plutôt sur le plan de l'enseignement et de la discipline en ce qui concerne l'évêque. L'autorité du diacre se concentre sur la prédication et sur l'enseignement. Il est difficile d'être plus précis dans la délimitation des charges.

La coexistence de ces deux langages ne doit pas amener à l'idée que les Pastorales connaissent deux types d'organisation parallèles, concurrentes ou en voie d'harmonisation. On n'a pas d'un côté des ministres institués dans une fonction précise, et de l'autre des notables qui constitueraient un collège d'anciens, et qui formeraient par exemple un conseil consultatif⁵⁹⁷. Dans les Pastorales, les deux langages décrivent le même groupe de personnes, selon deux points de vue différents. Du point de vue de l'autorité, de la place au sein de la communauté, le ministre est un presbytre. Du point de vue de la charge confiée, le ministre est un évêque ou un diacre⁵⁹⁸.

Le titre de *πρεσβύτερος* est inclusif⁵⁹⁹. Le groupe des presbytres comprend assurément l'évêque ou les évêques (Tt 1, 5-9). Il comprend des personnes qui se consacrent à la prédication et à l'enseignement, mais également à d'autres ministères (1 Tm 5, 17)⁶⁰⁰. Cette

⁵⁹⁶ Voir aussi p. 130 s.

⁵⁹⁷ Contre YOUNG F. M., «On ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος», p. 147 s. Pour elle, le fait que le titre de presbytre n'est pas associé à un ministère spécifique indique que les seuls ministères institués, dans les Pastorales, sont ceux d'évêque et de diacre. Les presbytres sont des anciens, qui forment un conseil et qui nomment peut-être l'évêque.

⁵⁹⁸ Une interprétation analogue se trouve chez STALDER K., «ἐπίσκοπος». Cf. p. 218: «Der Tatbestand erklärte sich daraus, dass in 1. Tm. 3, 1 ff., Funktionen vor Augen stehen, während es sich dort, wo von πρεσβύτεροι gesprochen wird, um alle "Amtsträger" in der Gemeinde handelt (vielleicht mit Ausnahme der Diakone), zu denen auch die gehören, welche die ἐπισκοπή ausübten oder "Vorstehende" waren.»

⁵⁹⁹ Fee propose une interprétation inclusive. Cf. FEE G. D., *1 and 2 Timothy, Titus*, p. 128: «That the elders include at least the overseers of 3, 1-7 is supported by the evidence of Titus 1, 5-7 and Acts 20, 17.28. Probably the term covers all those who direct the affairs of the church and thus includes the deacons as well.»

⁶⁰⁰ Meier considère – pour Ephèse, mais pas pour la Crète – que le collège était composé d'anciens à l'oeuvre dans divers ministères. Cf. MEIER J. P., «*Presbyteros* in the Pastoral Epistles», p. 328: «It seems likely, therefore, that at Ephesus there was a board of presbyters, a kind of "executive board" or "board of directors"»

acceptation large du terme m'incite à inclure les diacres dans le groupe. En effet, les règles en faveur des presbytres concernent ceux qui président, qui assument un ministère⁶⁰¹. C'est le cas des diacres. On ne voit pas pourquoi ils seraient privés de l'entretien par la communauté, ni pour quelle raison ils ne bénéficieraient pas de la règle des témoins multiples qui protège les responsables (1 Tm 5, 19)⁶⁰².

La lecture que je propose explique pourquoi il est question de l'évêque et des diacres en 1 Tm 3, mais des presbytres en 1 Tm 5, 17s. Lorsque l'auteur met l'accent sur les qualités nécessaires pour exercer une fonction (1 Tm 3, 1-13), il utilise les titres qui décrivent les ministres sous l'angle de la tâche assumée: évêque et diacre. Lorsqu'il traite de questions liées au statut particulier des ministres (rémunération, immunité partielle: 1 Tm 5, 17.19), il recourt au titre qui souligne l'autorité des ministres: presbytre. La mention du presbytérium (1 Tm 4, 14) n'a pas le même poids, dans la mesure où il s'agit d'une allusion. Le terme employé indique que l'autorité sacramentelle n'est pas liée à un ministère spécifique. Elle est assurée collectivement par les membres du collège des presbytres.

L'épître à Tite a pour fonction de confirmer les règles établies en 1 Timothée⁶⁰³. L'organisation est la même⁶⁰⁴. Selon Tt 1, Tite doit sélectionner et mettre en place des ministres. Dans un premier temps (v. 5s), l'auteur ne précise pas de quel ministères il s'agit. En parlant de presbytres, il met l'accent sur un exercice adéquat de l'autorité. Dans un deuxième temps (v. 7-9), l'auteur signale les qualités requises pour assumer un ministère spécifique. A mon sens, la mention de l'évêque n'exclut pas d'autres ministères. L'épître à Tite met l'accent sur l'enseignement et sur la discipline. Il est logique qu'elle parle principalement du ministre dont ce semble être la fonction, l'évêque. On peut supposer qu'implicitement, mettre en place des ministres signifie aussi nommer des diacres, dans la mesure où 1 Tm 3 les associe à l'évêque.

4. 2. Perspective historique

Mon interprétation centrée sur le texte résiste-t-elle à la mise en perspective historique? Les données rassemblées plus haut sur l'origine de chaque titre doivent être reprises ici pour établir l'évolution des relations entre les divers ministères.

4. 2. 1. Evêques et diacres

La relation étroite entre évêques et diacres est relativement bien attestée, à la différence qu'avant les Pastorales, les textes utilisent le pluriel pour les évêques. La première mention

that had general responsibility for and authority over the community. Different members of the board were engaged, more or less actively, in different ministries.»

⁶⁰¹ Sur le sens à donner à «présider», voir p. 148.

⁶⁰² Cf. STALDER K., «ἐπίσκοπος», p. 218 (voir n. 598).

⁶⁰³ Voir ch. 2, p. 50.

⁶⁰⁴ La plupart des commentateurs partent du principe de l'unité. A noter toutefois que Meier considère que l'on doit tenir compte de la différence de développement. La Crète, en Tite, représenterait le stade des communautés jeunes, où tous les presbytres exercent la surveillance, tandis que la situation d'Ephèse, en 1 Timothée, serait celle d'une communauté déjà plus avancée, où les ministères seraient différenciés. Seuls certains presbytres y seraient évêques.

de ce couple se trouve en Ph 1, 1⁶⁰⁵. Il apparaît ensuite en *1 Clément* et dans la *Didachè*. L'aire géographique est assez large. Partant d'une attestation en Macédoine (Philippes), ces ministères apparaissent à la fin du premier siècle en Syrie (*Didachè*) et à Rome (Clément). Peu après, ils sont attestés en Asie Mineure (Pastorales), où ils semblent bien enracinés⁶⁰⁶. Chez Ignace d'Antioche, l'évêque et les diacres sont toujours nommés avec les presbytres. Cela représente un développement ultérieur. J'en parlerai plus loin, à propos de la genèse de l'épiscopat monarchique (p. 204).

La *Didachè* mentionne les évêques et les diacres en 15, 1: «Elisez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés; car ils remplissent eux aussi, auprès de vous, le ministère des prophètes et des didascales⁶⁰⁷.»

Les évêques et les diacres doivent prendre la place de ministères apparemment plus anciens, les prophètes et les didascales, dont ils reprennent les fonctions. Le texte donne l'impression d'une structure relativement nouvelle, qui supprime progressivement un mode d'organisation en voie de disparition. Evêques et diacres assument la direction, le ministère (λειτουργία), au même titre que prophètes et didascales.

Prophètes et didascales constituent également un couple de ministères bien attesté. Selon Ac 13, 1, de tels ministères étaient exercés à Antioche. Paul les signale comme des ministères importants en 1 Co 12, 28. Ils sont aussi mentionnés en Ephésiens 4, 11⁶⁰⁸. Leur mention dans la *Didachè* suggère que de tels ministères – en tout cas celui de didascale – existaient dans la communauté matthéenne, en dépit de la défiance de l'évangéliste pour les titres (cf. Mt 23, 8-11). Dans les Pastorales, il n'y a vraisemblablement pas de prophètes, mais il est question de prophétie⁶⁰⁹. L'activité d'enseignement est prépondérante dans les épîtres, et le titre lui-même est attribué aux adversaires, mais aussi à Paul⁶¹⁰. Le terme d'évangéliste est utilisé dans l'exhortation adressée à Timothée⁶¹¹.

Les titres de prophète et de didascale ne sont probablement plus utilisés dans la communauté des Pastorales. Ils font partie de la mémoire collective. En revanche, il

⁶⁰⁵ Les attestations ne sont pas suffisantes pour démontrer l'existence d'une organisation constante, qui irait des communautés pauliniennes aux Pastorales. Voir la mise en garde de OBERLINNER L., *Titusbrief*, p. 89: «Da mit dem einzigen Beleg Ph 1, 1 die Basis für die Annahme eines vor den Past existierenden "Episkopenamtes" oder sogar "Episkopenverfassung" zu schmal ist, ist m. E. die Verknüpfung von Ph 1, 1 und der Erwähnung des Episkopos in den Past im Sinne einer Abhängigkeit bzw. einer von Ph zu den Past führenden Entwicklung höchst problematisch.»

⁶⁰⁶ Cf. LOHSE E., «Die Entstehung des Bischofsamt in der frühen Christenheit», p. 64 s.: «Dabei [en 1 Tm 3] wird als bekannt vorausgesetzt, daß es Episkopen und Diakone gibt. Denn es braucht nicht beschrieben zu werden, welche Aufgaben sie im einzelnen zu erfüllen haben, sondern wird eine Liste von Bedingungen ausgeführt, denen die Inhaber dieser Ämter genügen müssen.»

⁶⁰⁷ *Did* 15, 1: χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ κυρίου, ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφιλαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων.

⁶⁰⁸ Je laisse de côté les apôtres, qui sont nommés dans ces deux textes. Ep 4, 11 mentionne en outre des évangélistes et ajoute le titre de pasteur (ποιμήν) à côté de celui de didascale. Le terme de pasteur ne désigne probablement pas un groupe séparé, mais précise le rôle des didascales. Le titre de pasteur est appliqué à divers ministères dans le NT: aux évêques en Ac 20, 28; aux presbytres en 1 P 5, 2; à Pierre en Jn 21, 16, et bien sûr au Christ (Jn 10, 11; 1 P 2, 25; He 13, 20).

⁶⁰⁹ Voir ch. 4, p. 100 s.

⁶¹⁰ Voir ch. 2, p. 53 et 3, p. 71.

⁶¹¹ Voir ch. 2, p. 57, n. 222.

faut souligner que le changement de titulature ne signifie pas que les tâches assumées par les anciens prophètes ou enseignants ont disparu. *Did* 15, 1 indique que les nouveaux ministres reprennent les fonctions de prédication et d'enseignement assumées par les prophètes et par les didascales. Nous avons vu que dans les Pastorales, la responsabilité de l'évêque et des diacres s'organise également autour de la prédication et de l'enseignement.

La *Didachè* ne permet pas d'établir un rapport hiérarchique entre les évêques et les diacres. Au contraire, elle leur confère des tâches similaires: prédication et enseignement, si l'on en juge par les titres de ceux qu'ils remplacent. Ces fonctions ne permettent pas de subordonner les uns aux autres. Le texte comporte une brève liste de qualités, proches de celles que l'on trouve dans les Pastorales. Elles sont communes aux évêques et aux diacres. De ce point de vue, on ne peut non plus différencier les ministères.

1 Clém. 42, 4 témoigne de la conviction que ce sont les apôtres eux-mêmes qui ont institué évêques et diacres: «Prêchant à travers villes et campagnes, ils [les apôtres] installaient leurs prémices, après les avoir éprouvés par l'Esprit, comme évêques et diacres des futurs croyants⁶¹².» La tâche de ces ministres n'est pas spécifiée. L'idée de succession présente dans le texte suggère que les ministres nommés reprennent la tâche des apôtres, la prédication. Plus loin (44, 1.4), Clément parle de l'ἐπισκοπή exercée par ces responsables. La «surveillance» ne désigne apparemment pas seulement la responsabilité des évêques, mais recouvre également celle des diacres⁶¹³.

Pour confirmer son idée d'un ordre voulu par Dieu (cf. 42, 1-2), Clément ajoute que l'institution d'évêques et de diacres est prévue dans l'Écriture. Il cite une étrange référence scripturaire (42, 5): «L'Écriture dit en effet ceci quelque part: "J'établirai leurs évêques dans la justice et leurs diacres dans la foi"⁶¹⁴.» Le texte de référence est Es 60, 17, mais la citation de Clément ne correspond ni à la LXX ni au texte hébreu, qui diffèrent l'un de l'autre⁶¹⁵. Trois changements importants se produisent chez Clément: apparition des diacres, changement de personne des pronoms (3e pl. au lieu de 2e sg.), et apparition de la foi. Deux explications sont possibles: soit Clément cite de mémoire un texte qu'il ne situe plus exactement, soit il dispose d'un recueil de *testimonia*, de citations scripturaires qui ont été réunies par des chrétiens à l'appui d'éléments de foi⁶¹⁶. Ma préférence va à la seconde explication, dans la mesure où une référence modifiée de façon aussi évidente desservirait le propos de Clément. Ce dernier semble s'appuyer sur un texte.

4. 2. 2. Presbytres et évêques

Le lien entre presbytres et évêques est également attesté avant les Pastorales. On le trouve

⁶¹² *1 Clém* 42, 4: Κατὰ χώρας καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.

⁶¹³ *1 Clém.* 44, 1: οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν... ὅτι ἕρις ἔσται ἐπὶ τῆς ἐπισκοπῆς. Διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν... κατέστησαν τοὺς προειρημένους. «ceux dont j'ai parlé» se réfère à 42, 4, c'est-à-dire, logiquement, aux évêques et aux diacres. «Surveillance» semble à prendre au sens large.

⁶¹⁴ *1 Clém* 42, 5: Οὕτως γὰρ πού λέγει ἡ γραφή: Καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει.

⁶¹⁵ LXX: δώσω τοὺς ἄρχοντας σου ἐν εἰρήνῃ καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ; hébreu (trad. BJ): «comme magistrature j'instituerai la paix, et comme gouvernants la justice.»

⁶¹⁶ En faveur de cette deuxième explication, on peut noter en 46, 2-3 la présence de deux citations qui se suivent, qui sont introduites par une formule de référence scripturaire imprécise comme en 42, 5, et dont la première n'est pas biblique. Ces divers éléments incitent à croire que Clément utilise un tel recueil de *testimonia*.

en 1 Clément et dans les Actes des apôtres.

1 Clément établit un lien entre la «surveillance» (44, 1.4) exercée par les évêques et les diacres et le ministère des presbytres (44, 5). Après avoir rappelé que la mise en place de ministres (évêques et diacres) est une institution voulue par les apôtres (44, 1-2; cf. 42, 4), et que ceux-ci ont en outre prévu une succession (44, 3), Clément insiste sur le fait qu'il n'est pas légitime de démettre ces personnes de leur ministère (44, 3: λειτουργία), ni d'écartier de la surveillance (44, 4: ἐπισκοπή) ceux qui accomplissent dignement leur ministère. Clément poursuit par un macarisme sur les presbytres qui ont parcouru auparavant leur carrière (44, 5: Μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι), et qui ont échappé à une telle destitution. Cela laisse entendre que les presbytres doivent être identifiés aux évêques. Les deux termes désignent les mêmes personnes. Il se peut que le terme de presbytre désigne également les diacres⁶¹⁷.

Le recoupement entre presbytres et évêques se retrouve dans le livre des Actes. Dans le discours d'adieux de Paul, les responsables d'Ephèse sont désignés comme «presbytres de l'église». Ac 20, 17: «il [Paul] convoqua les anciens de l'église [d'Ephèse]» (μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας). Paul s'adresse ensuite à eux comme évêques (20, 28): «prenez soin de vous-mêmes et de tout le troupeau, au sein duquel l'Esprit Saint vous a établis évêques pour que vous puissiez l'Eglise de Dieu⁶¹⁸.» Les deux termes sont ici équivalents. Evêque désigne la fonction que les anciens exercent au sein de «l'église de Dieu»⁶¹⁹. En revanche, l'auteur des Actes n'emploie jamais le titre de diacre.

On constate donc que dans les textes où ils sont mentionnés ensemble, les titres d'évêque et de presbytre se recourent. Ils désignent les mêmes personnes dans les Actes. Le titre de presbytre semble inclure évêque et diacre chez Clément et dans les Pastorales. Il faut aussi remarquer que les trois textes passent de l'un à l'autre sans explication. Les mêmes personnes peuvent être appelées presbytres ou évêques, sans que l'auteur se sente tenu de fournir une justification. Du point de vue de la communication, cela indique une pratique établie, à laquelle le lecteur peut aisément se référer⁶²⁰.

La relation entre presbytres et évêques est acquise avant les Pastorales. Il me paraît d'autant plus difficile de parler pour celles-ci de la fusion de deux modes d'organisation⁶²¹. Les ministères et les titres existent. L'intention de l'auteur des épîtres porte sur le profil des responsables, sur leurs qualités, sur leur enracinement dans la saine doctrine et leur capacité à

⁶¹⁷ Voir ci-dessus n. 613.

⁶¹⁸ Ac 20, 28: Προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ.

⁶¹⁹ Certains auteurs considèrent qu'en Ac 20, 28, ἐπίσκοπος n'est pas encore un véritable titre ministériel (cf. p. ex. OBERLINNER L., *Titusbrief*, p. 88), mais un terme décrivant une fonction à exercer. Même si la remarque est exacte, le texte montre que le terme peut être employé sans problème pour décrire la fonction spirituelle des presbytres au sein de la communauté, et qu'il est donc en passe de devenir un terme technique.

⁶²⁰ Le ministère de presbytre semble aussi considéré comme surveillance en 1 P 5, 2 (ἐπισκοποῦντες). Un problème de critique textuelle se pose cependant: ἐπισκοποῦντες est absent de certains manuscrits importants. Même si le texte est incertain, il suggère que pour certains copistes au moins, la fonction des πρεσβύτεροι se comprenait comme ἐπισκοπή.

⁶²¹ Cette opinion est encore assez répandue. Voir p. ex. MERKEL H., *Die Pastoralbriefe*, p. 91 s: «Wenn in den Pastoralbriefen an herausragender Stelle einerseits die Presbyter, andererseits der Episkopos stehen, dann wird man die verbreitete Annahme, daß hier zwei Konzeptionen unterschiedlicher Herkunft verschmolzen wurden, für richtig halten.»

enseigner «ce qu'il faut»⁶²².

La manière dont le titre *πρεσβύτερος* apparaît me fait sérieusement douter de l'existence d'un mode d'organisation presbytéral à proprement parler. Seules l'épître de Jacques et la première de Pierre emploient le titre sans en mentionner d'autres. Les données sont trop maigres pour qu'on puisse se prononcer sur l'organisation concrète des communautés concernées. La seule chose qu'on puisse dire, c'est que dans ces épîtres, les responsables sont désignés globalement comme presbytres. En dehors de ces deux cas, le titre de presbytre apparaît toujours en lien avec d'autres, sans que cela pose problème. Cela donne à penser qu'il ne s'agit pas de l'irruption d'un nouveau mode d'organisation⁶²³, mais que les communautés se sont peu à peu mises à appeler leurs responsables *πρεσβύτεροι*⁶²⁴.

Le titre de presbytre ne fait pas partie d'un mode spécifique d'organisation, mais il véhicule un certain type de rapport à l'autorité. Il souligne le rang, le respect dû au responsable. On peut considérer que l'apparition de ce titre s'inscrit dans un processus d'institutionnalisation. Cela permet de comprendre pourquoi, dans les Pastorales, l'effet pragmatique se focalise sur l'évêque et sur les diacres: l'auteur a pour souci principal non pas le respect de l'autorité (contrairement à Clément, notamment), mais la manière dont les responsables assument leur rôle, et plus précisément encore la nature du message qu'ils transmettent par leur parole et par leur comportement. La place accordée aux fonctions n'indique pas la préférence de l'auteur pour un mode d'organisation, mais l'effet visé par le texte.

4. 2. 3. Evêque, presbytres et diacres

Les données internes des épîtres ne permettent pas de déterminer si la communauté des Pastorales a un ou plusieurs évêques. Est-il possible de les situer dans l'évolution conduisant à l'émergence de l'épiscopat monarchique? La question se pose en raison des lettres d'Ignace d'Antioche, qui plaident en faveur de l'unité de la communauté autour de l'évêque. Elle se pose également au vu des ordonnances ecclésiastiques ultérieures, qui établissent l'épiscopat monarchique.

Dans leur rareté, les informations sont claires: avant les Pastorales, il n'y a pas trace de monépiscopat. Le ministère d'évêque est exercé conjointement par plusieurs personnes. La «surveillance» est une responsabilité collective. Nous avons vu que certains indices suggèrent que le principe d'une direction collégiale est maintenu dans les Pastorales⁶²⁵. L'autorité y est exercée par les presbytres, dont l'évêque fait partie. Cela signifie, à mon sens, que la question du nombre d'évêques doit être séparée de celle de la direction. Le ministère de l'évêque comporte certaines fonctions qui font partie de la direction de la communauté, mais

⁶²² L'interprétation n'est pas vraiment nouvelle. C'est déjà celle de Knoch, par exemple. Cf. KNOCH O., *Die "Testamente" des Petrus und des Paulus*, p. 49, n. 12: «Die Pastoralbriefe stellen in den entsprechenden Aussagen über die Gemeindeämter keine ideale Forderung auf, sondern ziehen Folgerungen für die Sicherung der apostolischen Überlieferung aus den vorhandenen Ordnungsstrukturen, die sie als apostolisch ansehen».

⁶²³ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 175: «Mit dem Eindringen der Ältestenverfassung in paulinische Gemeinden mußte sich das Problem des Ausgleiches zwischen dieser und der Episkopen/Diakonen-Verfassung stellen.» Pour Roloff, les Pastorales témoignent d'une phase de coexistence des deux modes d'organisation. A quoi Oberlinner rétorque, à juste titre (OBERLINNER L., *Titusbrief*, p. 86, n. 54): «Von einer "Ältestenverfassung" zu sprechen [renvoi à Roloff, p. 170-175], erscheint angesichts der Dürftigkeit der Angaben der Past und wegen der Disparität der mit diesen Personen verknüpften Funktionen problematisch.»

⁶²⁴ CAMPBELL R. A., *The Elders*, p. 193, émet l'idée que les évêques étaient déjà appelés presbytres, à titre collectif, du temps de Paul. C'est évidemment invérifiable.

⁶²⁵ Voir p. 157.

il ne peut être décrit comme le ministère de direction proprement dit.

Les Pastorales supposent l'existence du ministère épiscopal. Elle ne mettent pas en oeuvre une stratégie pour l'imposer. On ne distingue pas non plus d'effort pour amener la communauté à privilégier le monépiscopat. Le singulier des listes de qualités est ambigu dans la mesure où nous ne connaissons pas la situation concrète de la communauté. On doit supposer que cette ambiguïté n'existait pas pour les destinataires. Deux situations sont possibles: ou la communauté vit sous le régime traditionnel, avec plusieurs évêques, ou elle n'a qu'un évêque, sans que cela pose problème. En revanche, il est difficile d'admettre que le texte témoigne d'une volonté de changement⁶²⁶.

Les données antérieures aux Pastorales incitent à lire le singulier comme un générique. La communauté devait avoir plusieurs évêques. En elles-mêmes, les Pastorales ne permettent pas de trancher la question. Aucun argument ne se révèle déterminant. Pour saisir les modifications en cours, il faut mettre les Pastorales en relation avec des documents contemporains ou légèrement ultérieurs: la lettre de Polycarpe et les lettres d'Ignace.

La proximité entre les Pastorales et la lettre de Polycarpe aux Philippiens est établie⁶²⁷. Dans le domaine des ministères, ces épîtres témoignent de formes similaires, mais aussi de différences significatives.

Polycarpe mentionne deux catégories de ministres, les presbytres et les diacres. *PolPhil* comporte une liste de qualités distincte pour chaque catégorie. Il cite aussi ensemble presbytres et diacres.

La première liste de qualités concerne les diacres (διάκονοι, *PolPhil* 5, 2). Elle est de nature parénétiq. Elle a pour objet le comportement des diacres. Il n'est pas possible de déterminer la nature de leur ministère à partir de ce texte. De nombreuses qualités se retrouvent dans les Pastorales: «De même les diacres doivent être sans reproche devant sa justice en tant que diacres de Dieu et du Christ et non des hommes. Qu'ils évitent la calomnie, la duplicité, la cupidité; qu'ils soient maîtres d'eux-mêmes en toutes choses, compatissants, zélés; qu'ils marchent selon la vérité du Seigneur, qui s'est fait le serviteur (διάκονος) de tous...⁶²⁸.»

La deuxième liste concerne les presbytres (πρεσβύτεροι, *PolPhil* 6, 1). Elle formule des recommandations générales, mais elle adresse aussi aux presbytres des encouragements concrets pour l'exercice de leur ministère. Diverses activités sont nommées: «Les presbytres, eux aussi, doivent être compatissants, miséricordieux pour tous; qu'ils ramènent les égarés, visitent tous les infirmes, qu'ils ne négligent ni la veuve, ni l'orphelin, ni le pauvre; mais "que leur constant souci soit de faire le bien devant Dieu et devant les hommes" (Pr 3, 4); qu'ils s'abstiennent de toute colère, partialité et jugement injuste; qu'ils se tiennent loin de toute cupidité; qu'ils ne prêtent pas hâtivement foi [à une accusation] contre quelqu'un, qu'ils ne

⁶²⁶ Lorsque l'auteur veut amener ses lecteurs à un changement d'attitude, il fait expressément appel à la volonté de l'apôtre: c'est le cas par exemple en 1 Tm 2, 12. Il réagit au fait que des femmes enseignent par une interdiction: «je ne permets pas...» De même, en 5, 14, il limite l'accès au statut de veuve en ordonnant aux femmes de se marier: «je veux donc...» Ce type de formule ne se trouve pas dans les passages consacrés à l'évêque. En Tt 1, 5-9, Paul charge Tite de nommer des presbytres, «ainsi que je te l'ai prescrit...» (v. 5). Mais la formulation concrète de ce que Paul a ordonné concernant les ministres intervient aux v. 6-9, avec les listes de qualités. La volonté de l'apôtre ne porte pas tant sur la nomination de presbytres ou d'un évêque que sur le profil des candidats.

⁶²⁷ Cf. CAMPENHAUSEN H. F. V., «Polycarp und die Pastoralbriefe», *passim*.

⁶²⁸ *PolPhil* 5, 2: Ὁμοίως διάκονοι ἄμεμπτοι κατενώπιον αὐτοῦ τῆς δικαιοσύνης ὡς θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι καὶ οὐκ ἀνθρώπων· μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι, ἀφιλάργυροι, ἐγκρατεῖς περὶ πάντα, εὐσπλαγχνοί, ἐπιμελεῖς, πορευόμενοι κατὰ τὴν ἀλήθειαν τοῦ κυρίου, ὃς ἐγένετο διάκονος πάντων.

soient pas durs dans leur jugement, sachant que nous avons tous contracté la dette du péché⁶²⁹.»

La liste permet de discerner deux types d'activités. Une première série de recommandations porte sur une responsabilité de visite et de soutien caritatif, et s'achève par une citation scripturaire (Pr. 3, 4; cf. 2 Co 8, 21; Rm 12, 17). Il est ensuite question, de plusieurs manières, d'une activité de type disciplinaire: la recommandation d'éviter la colère, le parti-pris et le jugement injuste, l'exhortation à ne pas croire facilement à la culpabilité de quelqu'un, à ne pas être durs dans le jugement, «sachant que nous avons tous contracté la dette du péché», concernent clairement une responsabilité judiciaire. De cette liste, on retire l'impression que l'activité principale des presbytres est la discipline. Ce semble être en tout cas la plus délicate.

Presbytres et diacres sont nommés ensemble dans le contexte immédiat: entre les deux listes se trouve une exhortation aux jeunes gens, qui les engage notamment à se soumettre aux presbytres et aux diacres (*PolPhil* 5, 3: ὑποτασσομένων τοῖς πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις). Les presbytres sont déjà mentionnés au début de la lettre, écrite par «Polycarpe et ceux qui sont presbytres avec lui»⁶³⁰. Le titre d'évêque n'est pas utilisé par Polycarpe, ni pour lui-même, ni pour la communauté de Philippiques.

Par rapport aux Pastorales et aux documents précédents, je note trois changements. D'abord, le couple traditionnel se transforme. Les presbytres ont remplacé les évêques aux côtés des diacres. Il s'agit toutefois de faire la différence entre les titres et les fonctions. Dans le couple ministériel des Pastorales, la discipline semblait être de la responsabilité de l'évêque. Chez Polycarpe, cette fonction est assumée par les anciens. Il serait donc plus exact de dire que les ministres qu'on appelait évêques sont maintenant appelés presbytres.

Le deuxième changement est en effet que le titre de presbytre désigne un ministère spécifique. Le terme est lié à un rôle précis dans la communauté, un ministère qui s'exerce à côté de celui des diacres. Cela demeure, il est vrai, un ministère assez large: exhortation, responsabilité caritative, visites, discipline⁶³¹... Mais le titre n'a plus l'acception inclusive qu'il semblait avoir dans les Pastorales et chez Clément. Il ne désigne plus les ministres en général. En particulier, il ne s'applique plus aux diacres.

Je formule le troisième aspect du changement sous forme d'hypothèse: le titre d'évêque n'est plus utilisé pour la fonction disciplinaire parce qu'il désigne désormais un nouveau ministère, le monépiscopat, sous l'influence des lettres d'Ignace. Les églises de Philippiques et de Smyrne n'ont peut-être pas encore un monépiscopat, mais la fonction et le titre sont déjà connus⁶³². Ignace s'est fait l'ardent défenseur du monépiscopat comme ministère d'unité de la

⁶²⁹ *PolPhil* 6, 1: Καὶ οἱ πρεσβύτεροι δὲ εὐσπλαγχοὶ, εἰς πάντας ἐλεήμονες, ἐπιστρέφοντες τὰ ἀποπεπλανημένα, ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς, μὴ ἀμελοῦντες χήρας ἢ ὀρφανοῦ ἢ πένιτος· ἀλλὰ «προνοοῦντες αἰεὶ τοῦ καλοῦ ἐνώπιον θεοῦ καὶ ἀνθρώπων», ἀπεχόμενοι πάσης ὀργῆς, προσωποληψίας, κρίσεως ἀδίκου, μακρὰν ὄντες πάσης φιλαργυρίας, μὴ ταχέως πιστεύοντες κατὰ τινος, μὴ ἀπότομοι ἐν κρίσει, εἰδότες ὅτι πάντες ὀφειλέται ἐσμὲν ἀμαρτίας.

⁶³⁰ *PolPhil*, *inscr.*: Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι. Faut-il rapprocher cette formule de celle de 1 P 5, 1: ὁ συμπρεσβύτερος? Voir aussi ch. 3, p. 87, à propos de 3 Co.

⁶³¹ Au vu de ce catalogue étendu, on peut se demander ce qui reste aux diacres. On peut considérer qu'ils assistent les presbytres (ou l'évêque qui n'est pas nommé?) dans leurs fonctions. Mais on peut aussi penser qu'il leur reste l'activité essentielle qui n'est pas citée pour les presbytres: la prédication. Conserveraient-ils ainsi une responsabilité qui leur serait dévolue selon les Pastorales?

⁶³² L'église de Philippiques n'a apparemment pas encore d'évêque. Quant à celle de Smyrne, tout dépend du poids que l'on accorde à l'*inscriptio* de *PolPhil* par rapport à celle de *IgnPol*, qui s'adresse à «Polycarpe, évêque de l'église de Smyrne». Si Polycarpe est l'évêque unique de Smyrne aux yeux d'Ignace, il n'est pas certain qu'il le soit dans la perspective des Smyrniotes.

communauté. Ses lettres ont eu rapidement un large écho: la lettre de Polycarpe est écrite en réponse à une demande des Philippiens, qui souhaitent avoir connaissance des lettres d'Ignace que les Smyrniotes auraient en leur possession⁶³³. A mon sens, l'influence d'Ignace explique l'absence du titre d'évêque chez Polycarpe. Même si elles ne sont pas encore organisées selon un triple ministère, les églises de Smyrne et de Philippiques ne peuvent plus utiliser le titre d'évêque pour la fonction disciplinaire.

Les presbytres sont mentionnés au pluriel par Polycarpe. A côté des diacres, ils y a plusieurs presbytres. La fonction disciplinaire qu'ils exercent n'est pas réservée à un seul homme. Ces observations sont importantes pour la question du monépiscopat. Le fait que dans une lettre proche des Pastorales, la discipline demeure une responsabilité collective, et que ceux qui l'assument soient mentionnés avec les diacres, me fait penser que la communauté des Pastorales devait également avoir plusieurs responsables de la discipline, c'est-à-dire plusieurs évêques.

La comparaison entre les épîtres pastorales et celles d'Ignace confirme l'évolution esquissée ci-dessus. Ignace parle de trois ministères, à de nombreuses reprises et dans toutes ses lettres: l'évêque, les presbytres (ou le presbytérium) et les diacres. Le souci principal d'Ignace est de sceller l'unité de la communauté autour de la personne de l'évêque. Au demeurant, la nature des fonctions assumées par les ministres est difficile à définir. Il n'est probablement pas légitime de parler d'épiscopat monarchique. La prééminence de l'évêque est essentiellement d'ordre symbolique. La direction de la communauté semble assumée conjointement par tous les ministres. En particulier, Ignace évite le vocabulaire de l'obéissance pour le rapport entre les presbytres et l'évêque⁶³⁴. En revanche, la soumission d'un diacre aux presbytres et à l'évêque est plusieurs fois citée en exemple (cf. *IgnMagn* 2).

Les lettres d'Ignace reflètent-elles véritablement la situation des communautés auxquelles il écrit? Les observations faites ci-dessus à propos de la lettre de Polycarpe permettent d'en douter. La configuration qu'il décrit correspond sans doute à celle de l'église d'Antioche⁶³⁵. Si c'est le cas, il est utile de mettre en relation sa conception avec ce que l'on peut savoir de la Syrie avant Ignace, par la *Didachè* principalement⁶³⁶. Les sources d'origine syrienne n'emploient pas le titre de presbytre (il apparaît dans le milieu johannique en 2 et 3 Jean, mais pas dans l'évangile). Ignace emploie couramment *πρεσβύτερος* et *πρεσβυτέριον*. Alors que la *Didachè* atteste l'apparition des évêques et diacres, Ignace parle de l'évêque, des presbytres et des diacres comme d'une structure en place⁶³⁷. Cela témoigne assurément d'une évolution importante.

Par rapport à la *Didachè*, la différence est triple: apparition du presbytérat, émergence du monépiscopat, et disparition du lien entre évêque et diacres.

⁶³³ Cf. *PolPhil* 13, 2 (conservé par EUSEBE, *Hist. Eccl.*, III, 36, 14 s).

⁶³⁴ Cf. SCHÖLLGEN G., «Monepiskopat und monarchischer Episkopat». Certaines décisions requièrent la participation de la communauté entière. C'est le cas du choix d'un diacre comme délégué de l'église (cf. *IgnPhi* 10, 1).

⁶³⁵ Pour lui-même, Ignace ne revendique pas de titre dans les *inscriptions*. Mais dans la lettre aux Romains, il revendique le titre d'évêque de Syrie (*IgnRom* 2, 2; cf. 9, 1).

⁶³⁶ Le lien entre Ignace et les documents d'origine probablement syrienne (évangile de Matthieu, *Didachè*, évangile de Jean) est un sujet qu'il ne m'appartient pas de traiter ici en détail.

⁶³⁷ L'insistance qu'Ignace met à faire respecter l'unité de la communauté autour de la personne de l'évêque pourrait indiquer que le monépiscopat est un développement récent, qui n'est pas accepté partout et par tous (cf. *IgnMagn* 4, 1: ὡςπερ καὶ τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσοουσιν; «... ne ressemblent pas à ces gens qui prodiguent à leur chef le titre d'évêque mais qui font tout en dehors de lui.»).

Le ministère des presbytres n'est pas explicitement défini, mais plusieurs éléments ressortent des textes. Leur responsabilité est clairement collective: il sont toujours nommés au pluriel, et πρεσβυτέριον apparaît plus fréquemment que πρεσβύτεροι. L'autorité des presbytres est liée à celle de l'évêque: les presbytres ne sont jamais nommés seuls, Ils sont toujours cités avec l'évêque⁶³⁸. Les croyants doivent soumission à l'évêque et aux presbytres (*IgnEph* 2, 2: ὑποτασσόμενοι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ). Les diacres sont parfois mentionnés (*IgnPhil* 7, 1: τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις). Cependant, Ignace cite aussi en exemple la soumission d'un diacre à l'évêque et au presbytérium (cf. *IgnMagn* 2). Il ressort de cela qu'aux yeux d'Ignace, la direction de la communauté revient conjointement aux presbytres et à l'évêque. Les textes ne permettent pas de dire quelles sont les fonctions des presbytres. S'agit-il entre autres de l'autorité disciplinaire? On ne peut que le supposer.

Dans une même lettre, l'évêque peut être nommé seul (cf. *IgnMagn* 3, 2), avec les presbytres (7, 2) ou avec les presbytres et les diacres (13, 1). Il n'est jamais nommé avec les diacres seuls. Le lien traditionnel entre évêque(s) et diacres est rompu. Ignace parle toutefois d'une collaboration entre lui et les diacres, qu'il appelle fréquemment ses compagnons de service (συνδοῦλοι; cf. *IgnEph* 2, 1). Ignace n'est pas diacre lui-même, mais évêque⁶³⁹. Il faut peut-être déduire de ce lien que l'évêque provient des rangs des diacres. *IgnPhil* 11, 1 indique que la collaboration porte sur le domaine de la prédication⁶⁴⁰. L'évêque est donc un prédicateur, mais cela ne semble pas être sa fonction principale. La dimension essentielle du monépiscopat est d'être le centre d'unité visible de la communauté. Diverses exhortations insistent sur l'unité qui doit se créer ou se maintenir autour de sa personne⁶⁴¹. Ignace insiste en particulier sur la célébration des sacrements⁶⁴². Il ne s'agit pas, à mon sens, de faire de l'évêque la seule personne autorisée à dispenser le baptême et à célébrer la Cène, mais de renforcer l'unité de la communauté. La présence de l'évêque manifeste pour la communauté locale la présence du Christ dans l'église. Cela ne signifie pas nécessairement une activité précise: l'évêque peut assumer son rôle dans le silence⁶⁴³. L'étendue des responsabilités confiées à l'évêque n'est pas clairement définie. S'il manifeste dans sa personne l'unité de la communauté, il exerce son autorité conjointement avec les presbytres.

Qu'en est-il des diacres? En *IgnMagn* 6, 1, Ignace compare l'évêque à Dieu et les presbytres

⁶³⁸ *IgnPhil* 5, 1 ne fait exception qu'à première vue: Ignace affirme son attachement «aux apôtres comme au presbytérium de l'église» (τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ ἐκκλησίας). Le fait qu'il s'agisse de l'attitude d'Ignace lui-même fait que la présence de l'évêque est implicite.

⁶³⁹ Cf. n. 635.

⁶⁴⁰ *IgnPhil* 11, 1: Περὶ δὲ Φίλωνος τοῦ διακόνου ἀπὸ Κιλικίας, ἀνδρὸς μεμαρτυρουμένου, ὃς καὶ νῦν ἐν λόγῳ θεοῦ ὑπηρετεῖ μοι... «A propos de Philon, diacre de Cilicie, homme de bonne réputation, qui me seconde aussi maintenant dans la parole de Dieu...»

⁶⁴¹ Cf. *IgnPhil* 3, 2: Ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσιν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν. «Car tous ceux qui appartiennent à Dieu et à Jésus-Christ restent unis à l'évêque.» Dans ce passage, l'affirmation a une dimension polémique: l'attachement à l'évêque manifeste la fidélité des croyants, contrastant avec l'attitude des déviants, qui créent la division.

⁶⁴² Cf. *IgnSmy* 8, 2: Ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡς περὶ ὅπου ἂν ἦ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν· ἀλλ' ὃ ἂν ἐκεῖνος δοκιμάσῃ, τοῦτο καὶ τῷ θεῷ εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ἦ καὶ βέβαιον πᾶν, ὃ πράσσεται; «Partout où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que partout où est le Christ Jésus, là est l'église universelle. Il n'est permis ni de baptiser, ni de célébrer l'agape sans l'évêque; mais tout ce qu'il approuve est également agréé de Dieu; afin que tout ce qui se fait soit sûr et valide.»

⁶⁴³ Cf. *IgnPhil* 1, 1 (à propos de l'évêque des Philadelphiens): «son silence a plus de force que les vains discours»; *IgnEph* 6, 1: «Plus on voit l'évêque garder le silence, plus on doit le révéler.»

aux apôtres; *IgnTrall* 3, 1, compare en outre les diacres à Jésus-Christ, dont ils assurent le service (διακονία) d'après *IgnMagn* 6, 1⁶⁴⁴. *IgnTrall* 2, 3 précise que les diacres sont au service des «mystères de Jésus-Christ», et ne sont pas des diacres (διάκονοι) pour la nourriture et la boisson, mais les serviteurs (ὑπῆρεται) de l'église de Dieu⁶⁴⁵. La formule fait penser à un rôle dans la célébration de la Cène, lieu d'unité capital pour Ignace (cf. *IgnPhil* 4). *IgnPhil* 11, 1 mentionne le diacre Philon, qui seconde Ignace pour la parole de Dieu (ἐν λόγῳ θεοῦ ὑπηρετεῖ μοι)⁶⁴⁶. Ce texte indique que les diacres ont une responsabilité de prédication.

Chez Ignace, évêque et presbytres sont clairement distincts. Aucun texte n'indique que l'évêque est un presbytre ou provient des rangs des presbytres. Au contraire, il semble provenir du groupe des diacres. L'évêque a une fonction spécifique, un ministère d'unité. Dans le gouvernement de la communauté, ils collaborent avec les presbytres. Les diacres sont également investis d'une certaine autorité face à la communauté, mais ils sont soumis à la direction exercée par l'évêque et les presbytres.

Dans les Pastorales, l'évêque fait partie des presbytres, et ne provient pas des rangs des diacres. A la différence d'Ignace et de Polycarpe, les Pastorales utilisent encore comme titres conjoints la paire ἐπίσκοπος et διάκονος. Πρεσβύτερος ne désigne pas un ministère qui s'ajoute à ceux d'évêque et de diacre. Il s'agit d'un titre qui s'applique à l'évêque et probablement aussi aux diacres, comme chez Clément.

Ces différences indiquent qu'une évolution importante sépare Ignace des Pastorales. L'apparition du monépiscopat coïncide avec la disparition de la paire traditionnelle de l'évêque et du diacre. Chez Polycarpe, cette paire est remplacée par celle des presbytres et des diacres. Πρεσβύτερος était apparu comme titre honorifique désignant les ministres de manière générale. Il désigne ensuite progressivement une catégorie précise de ministres connus également sous le titre d'évêques. Chez Ignace et chez Polycarpe, ces deux titres cessent d'être équivalents. Polycarpe omet celui d'évêque. Ignace sépare nettement les titres. Si le rapport entre les deux fonctions n'est pas totalement clarifié, il est en revanche évident que l'évêque se distingue des presbytres⁶⁴⁷. Du plus, une hiérarchisation s'opère: les diacres

⁶⁴⁴ *IgnMagn* 6, 1: ...προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ; «...sous la présidence de l'évêque, qui tient la place de Dieu; des presbytres, qui représentent l'assemblée des apôtres; des diacres, objets de ma particulière affection, chargés du service de Jésus-Christ. *IgnTrall* 3, 1: Ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον ὄντα τύπον τοῦ πατρός, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θεοῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστόλων; «De même, que tous révèrent les diacres comme Jésus-Christ, de même que l'évêque comme l'image du Père, et les presbytres comme l'assemblée de Dieu et le collège des apôtres.» *IgnSmy* 8, 1 compare en outre les diacres au commandement de Dieu (θεοῦ ἐντολή).

⁶⁴⁵ *IgnTrall* 2, 3: Δεῖ δὲ καὶ τοὺς διακόνους ὄντας μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ πάντα τρόπον πᾶσιν ἀρεσκεῖν. Οὐ γὰρ βρωμάτων καὶ ποτῶν εἰσιν διάκονοι, ἀλλ' ἐκκλησίας θεοῦ ὑπηρεταί; «Il faut aussi que les diacres, qui sont au service des mystères de Jésus-Christ, plaisent en tout point à tout le monde: Ils ne sont pas en effet des diacres [chargés] des aliments et des boissons, mais ils sont des serviteurs de l'église de Dieu.»

⁶⁴⁶ Cf. n. 640.

⁶⁴⁷ L'évolution du sens de πρεσβύτερος au deuxième siècle n'est pas linéaire. En 2 et 3 Jean, l'auteur des lettres se présente simplement comme «le presbytre». Il semble jouir d'une autorité personnelle. On peut surtout se référer à Papias (d'après EUSEBE, *Hist. eccl.*, III, 39, 3 s): «Pour toi, je n'hésiterai pas à ajouter à mes explications ce que j'ai bien appris autrefois des presbytres et dont j'ai bien gardé le souvenir, afin d'en fortifier la vérité. (...) Si quelque part venait quelqu'un qui avait été dans la compagnie des presbytres, je m'informais des paroles des presbytres: ce qu'ont dit André ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur; et ce que disent Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur.» Papias appelle presbytres un groupe faisant autorité pour la tradition de Jésus. Les presbytres sont des «disciples du Seigneur». L'existence de ce groupe est donc limitée dans le temps. Papias n'établit pas une succession. Parmi ces presbytres sont nommés certains des Douze (sept d'entre eux). Papias n'utilise pas le titre d'apôtre. Le groupe comprend encore d'autres «disciples du Seigneur», dont deux sont nommés: Aristion et Jean le presbytre. Comment comprendre ce dernier titre? Il permet de faire la différence entre Jean, l'un des Douze, et un autre

sont désormais soumis à l'évêque et aux presbytres.

Le monévêque assume une fonction nouvelle, que les Pastorales ne connaissent pas encore. Il s'agit prioritairement d'une figure d'unité. Les lettres d'Ignace ne permettent pas de faire de l'évêque le président du collège presbytéral. Il n'est pas membre du presbytérium. Au contraire, la figure de l'évêque semble émerger des rangs des diacres, dans le cas d'Ignace lui-même en tout cas. Ces indications font supposer que l'évêque des Pastorales ne préfigure pas le monévêque d'Ignace. Comme l'a indiqué la comparaison avec Polycarpe, il est vraisemblable que le ministère d'évêque reste une responsabilité collective dans les Pastorales. Le presbytérium d'Ignace prolonge cette dimension collégiale. La véritable nouveauté pourrait être la hiérarchisation au sein du diaconat. Les diacres voient leur autorité soumise à une nouvelle figure, un évêque qui provient de leurs rangs.

5. Les veuves : 1 Tm 5, 3-16

(3) Honore les veuves – les vraies veuves. (4) Si une veuve a des enfants ou des petits-enfants, qu'elles apprennent d'abord à pratiquer la piété envers leur propre maison et à payer de retour leurs ancêtres; car c'est cela qui est agréable aux yeux de Dieu. (5) Celle qui est vraiment veuve et seule a mis son espérance en Dieu et demeure nuit et jour dans les supplications et les prières, (6) tandis que celle qui cherche la satisfaction de ses désirs, bien que vivante, est morte. (7) Prescrit aussi cela, afin qu'elles soient sans reproche. (8) Si une personne ne prend pas soin des siens, surtout de ceux de sa maison, elle a renié la foi, et elle est pire qu'un incroyant.

(9) Une veuve peut être inscrite si elle est âgée d'au moins soixante ans, qu'elle a été l'épouse d'un seul homme, (10) qu'elle est reconnue pour ses belles oeuvres, si elle a élevé ses enfants, si elle a exercé l'hospitalité, si elle a lavé les pieds des saints, si elle a soutenu ceux qui étaient dans la détresse, si elle s'est appliquée à toute oeuvre bonne. (11) Ecarte les jeunes [du statut de] veuves; car lorsque, poussées par le désir, elles se détournent du Christ, elles veulent se marier, (12) encourant un jugement parce qu'elles ont rompu leur premier engagement, (13) mais surtout, elles apprennent sans porter de fruit, passant de maison en maison, non seulement sans porter de fruit, mais en plus en parlant trop et de manière déplacée, enseignant ce qu'il ne faut pas. (14) Je veux donc que les jeunes femmes se marient, qu'elles aient des enfants et qu'elles gouvernent leur maison, pour ne donner à l'adversaire aucune occasion d'insulte; (15) car déjà certaines se sont détournées en suivant Satan. (16) Si une croyante a des veuves chez elle, qu'elle les soutienne; que l'église ne les ait pas à charge, afin qu'elle soutienne celles qui sont vraiment veuves.

La problématique des veuves a-t-elle sa place dans un chapitre consacré aux ministères de la communauté des Pastorales? Le choix dépend de la manière dont on définit le statut de veuve. Trois positions sont en présence. Certains estiment que l'auteur se préoccupe uniquement des femmes qui ont perdu leur mari et qui se trouvent sans famille, en situation de détresse matérielle⁶⁴⁸. D'autres considèrent que le texte aborde deux problématiques distinctes: le

Jean dit simplement «le presbytre». Pour certains, il s'agit d'un titre personnalisé (cf. YOUNG F. M., «On ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος», p. 146). Papias a-t-il été en contact direct avec ces «presbytres»? On peut d'abord le penser («ce que j'ai bien appris autrefois des presbytres»), mais Papias parle ensuite en homme de la troisième génération («Si venait quelqu'un qui avait été dans la compagnie des presbytres...»). Par rapport aux Actes des Apôtres, qui se présentent également comme une oeuvre de troisième génération (cf. Lc 1, 1-4), deux différences importantes sont à noter: Papias n'utilise pas le titre d'apôtre et inclut les Douze dans les presbytres, alors qu'Ac 15 distingue les apôtres (titre réservé aux Douze par Luc) des presbytres.

⁶⁴⁸ Cf. HASLER V., *Die Briefe an Timotheus und Titus*, p. 40 s; YOUNG F., *The Theology of the Pastoral Letters*, p. 120.

soutien matériel des «vraies veuves» d'une part (5, 3-8.16), et le choix de celles qui sont chargées d'une responsabilité au sein de la communauté d'autre part (5, 9-15)⁶⁴⁹. Pour d'autres, enfin, le texte ne parle que d'une catégorie de personnes, des femmes occupant une fonction particulière au sein de la communauté⁶⁵⁰. L'analyse qui suit me fait adopter cette troisième position.

En 1 Tm 5, 3-16, le terme de veuve ne désigne pas une condition sociale, mais un statut officiel dans lequel les personnes sont enrôlées, qui revêt une dimension spirituelle, et dont les titulaires reçoivent une forme de rémunération. L'auteur admet l'existence de ce statut, mais il en conteste vigoureusement l'accès à certaines femmes. Il cherche à écarter deux types de personnes: les femmes ayant charge de famille et les jeunes femmes en âge de se marier. Le même argument est employé dans les deux cas: le statut de veuve est inconciliable avec le rôle domestique, et ne saurait représenter une alternative à la responsabilité féminine au sein de la maison. L'auteur refuse en outre un statut officiel à des veuves entretenues par une croyante aisée.

Le texte comprend deux sections: les v. 3-8 et 9-16. Chacune commence par énoncer une règle qui fait ensuite l'objet d'un développement visant surtout à établir des restrictions. L'enjeu du texte est de savoir qui peut prétendre au statut de veuve. Une dernière règle (v. 16) clôt le tout.

La première partie (1 Tm 5, 3-8) définit la vraie veuve (v. 3.5: ἡ ὄντως χήρα). 1 Tm 5, 5 est un éloge de la veuve. Ce verset s'inscrit dans une tradition présente dans le livre de Judith (Jdt 11, 17), et connue également de Luc pour la prophétesse Anne (Lc 2, 37). Cette tradition lie le fait d'être seule, marquant l'état de veuve, et une relation particulière avec Dieu, une vie de prière, associée à un don spirituel⁶⁵¹. La veuve n'est pas définie prioritairement par sa condition sociale, mais par son engagement religieux⁶⁵².

Dans la mesure où les restrictions sont définies pas rapport à l'affirmation du v. 5, on peut penser que celle-ci constitue le point d'accord entre l'auteur et ses interlocutrices indirectes: les veuves décrivent leur situation personnelle comme une vocation spirituelle. L'auteur reprend leur propre définition, mais l'intègre dans un contexte qui la transforme radicalement. La vocation religieuse d'une femme est d'abord de s'occuper des siens, de sa maison. En effet, les v. 4 et 8 ne concernent pas les enfants qui auraient à prendre soin de leur mère, mais les veuves elles-mêmes, qui doivent s'occuper d'abord de leur famille⁶⁵³.

⁶⁴⁹ Cf. VERNER D. C., *The Household of God*, p. 165; McDONALD M. Y., *The Pauline Churches*, p. 184-186.

⁶⁵⁰ Cf. DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe*, p. 57 s; LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 118 s; WAGENER U., *Die Ordnung des «Hauses Gottes»*, p. 115 s et 228; OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 221 s (cf. ID., *Titusbrief*, p. 96 s).

⁶⁵¹ Cf. WAGENER U., *op. cit.*, p. 134: «Diese Parallelen zwischen 1 Tm 5, 5 und der Beschreibung der Witwen Judith und Hanna weisen darauf hin, daß an unserer Stelle ebendiese Tradition mit ihrem Ideal der in sexueller Askese lebenden, geistbegabten Frau zugrundeliegt.» Pour Wagener, l'auteur utilise et réinterprète une tradition de tendance ascétique (cf. ch. 1, p. 21 s).

⁶⁵² Cf. *op. cit.*, p. 138. Le fait d'être seule est la caractéristique centrale de la veuve, au point que les deux concepts forment un hendiadis. Dans la définition du v. 5, les deux termes (χήρα καὶ μεμονωμένη) sont explicités par le statut religieux.

⁶⁵³ Cf. *op. cit.*, p. 150-152. Cf. également LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 119 s, n. 134; ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 288 s. D'autres pensent au contraire qu'il y a changement de sujet, principalement en raison de la thématique générale, qui est de limiter le nombre des personnes à la charge de la communauté (cf. v. 16). Pour eux, le but du v. 4 est de rappeler aux enfants leurs obligations envers leurs parents. Cf. DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe* (1931²), p. 47; OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 225.

Le verbe de la principale du v. 4 (μανθανέτωσαν) est au pluriel, alors que le sujet de la subordonnée qui introduit l'injonction est au singulier (εἰ τις χήρα). Cependant, le sujet implicite du verbe principal demeure «les veuves», et non les descendants (τέκνα ἢ ἔκγονα). Divers arguments plaident en faveur de cette lecture. D'une manière générale, la formule casuistique conserve le même sujet pour la subordonnée qui présente le cas (εἰ τις) et pour la principale qui énonce la règle (cf. 1 Tm 3, 1; 5, 8; 5, 16; 6, 3). Un phénomène analogue (principale au singulier, subordonnée au pluriel) se produit en 1 Tm 2, 15, sans changement de sujet.

Le contenu de 1 Tm 5, 4 incite également à penser que la règle concerne la veuve. La formule ὁ ἴδιος οἶκος rappelle celle de 1 Tm 3, 4s.12, qui évoque la maison de la personne envisagée pour un ministère; ici, il s'agit de la maison de la veuve. Le terme πρόγονοι désigne les générations précédentes, les aïeuls défunts, et non les parents ou la mère vivant encore⁶⁵⁴. Payer de retour ses aïeuls ne signifie pas entretenir ses parents. Le v. 4 décrit la piété familiale comme une dette contractée par la veuve auprès des aïeuls, et qu'elle doit rembourser au bénéfice des descendants⁶⁵⁵. La fin du verset fait de cette piété familiale un devoir religieux.

Le v. 8 est de forme identique. Il renforce le v. 4 en faisant de l'abandon des siens un reniement de la foi⁶⁵⁶. L'auteur situe son objection au plan de la foi. Le cadre familial est un lieu prioritaire de manifestation concrète de la foi. Pour les femmes, il passe avant une activité au sein de la communauté. Celles qui ont charge de famille sont ainsi exclues du statut de veuve⁶⁵⁷.

Le corollaire de cette lecture est que les veuves ne sont pas ici des bénéficiaires de la charité ecclésiale, mais des personnes exerçant une responsabilité au sein de la communauté, et reconnues comme telles. La problématique n'est pas l'entretien de personnes sans ressources, mais l'aspiration de certaines femmes à exercer une telle responsabilité. Il est question d'un statut de nature ministérielle. La dimension économique n'est pas absente. Le v. 16 indique que l'auteur se soucie de la gestion des ressources de la communauté. Un trop grand nombre de veuves entraînerait une charge supplémentaire. Cependant, en dehors du v. 16, l'argumentation de l'auteur ne porte pas sur l'état de nécessité d'une femme, mais sur sa responsabilité familiale. Cette interprétation est confirmée par la suite du développement⁶⁵⁸.

⁶⁵⁴ Contre DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe* (1931²), p. 47.

⁶⁵⁵ Cf. WAGENER U., *op. cit.*, p. 152: «Die Forderung der Rückerstattung empfangener Fürsorge ist damit sozusagen mit der Vorstellung eines Generationenvertrages verknüpft: Die Gegenleistung für empfangene Fürsorge ist dann nicht der Unterhalt der Eltern, sondern wiederum das eigene Aufziehen von Kindern.»

⁶⁵⁶ Le fait que le v. 8 concerne la veuve et non les enfants est indiqué par l'usage du verbe προνοεῖν. Celui-ci ne désigne pas le devoir d'entretien des parents par les enfants, mais la responsabilité du maître de maison à l'égard de ceux qui sont sous son autorité, qui peut se reporter sur la veuve en cas de décès (Cf. WAGENER U., *op. cit.*, p. 153). Dibelius (p. 47) voit dans ce verset le même sujet qu'au v. 4, les enfants. Oberlinner (p. 230), en revanche, considère que les v. 5-7 portant sur la responsabilité de la veuve, le v. 8. concerne également celle-ci, alors que le v. 4 concernait les enfants.

⁶⁵⁷ Cf. WAGENER U., *op. cit.*, p. 154: «Ihnen [les veuves] wird der Vorrang der Familienpflichten vor einer gemeindeamtlichen Tätigkeit eingeschärft; damit werden sie vom Amt der Gemeindegewitwe ausgeschlossen.»

⁶⁵⁸ La manière dont l'auteur traite le problème laisse entendre qu'il concerne en premier lieu des femmes aisées. Il s'agit de maîtresses de maison, qui auraient la possibilité de remettre à d'autres les tâches domestiques. Certains termes sont spécifiques de ce milieu social: σπαταλώσα, v. 6, critique une confiance abusive dans la richesse. L'exigence d'élever ses propres enfants (v. 10) touche un problème propre aux femmes aisées. C'était également le cas de la polémique de 1 Tm 2, 9. Cf. *op. cit.*, p. 163-165; et p. 169: «Sowohl die vv 4.8 mit ihrer Polemik gegen Frauen, die Familienpflichten verletzen, als auch v 5f mit seinem Angriff gegen luxuriösen Leben setzen voraus, daß wohlhabende Frauen im Amt der Witwe stehen oder anstreben.» Cependant, le point central de la problématique n'est pas le fait que des femmes riches aspirent à un statut qui ne leur revient pas, mais que leur richesse ne les libère pas de leur obligation familiale. Pour Wagener, il s'agit d'un conflit entre les

La deuxième partie (1 Tm 5, 9-15) définit le profil type de la veuve et exclut les jeunes. La notion d'enrôlement (v. 9: καταλεγέσθω) et celle de témoignage (v. 10: μαρτυρουμένη) suggèrent une procédure de nomination. Le texte établit d'abord une liste de qualités requises de la veuve. Cette liste est formellement similaire à celles du ch. 3 (évêque et diacres), mais contient des vertus typiquement féminines aux yeux de l'auteur. L'âge minimal (v. 9: soixante ans) n'est pas justifié. Ce qui l'est, c'est la mise à l'écart des jeunes (v. 11-15)⁶⁵⁹. La fidélité conjugale (v. 9) est un motif commun à toutes les catégories de responsables de la communauté⁶⁶⁰. Les «belles oeuvres» mentionnées au v. 10 concernent la vie passée de la veuve. Les qualités évoquées indiquent que comme pour les ministres cités en 1 Tm 3, l'auteur a en vue des personnes aisées. Le fait de pouvoir exercer l'hospitalité et soutenir ceux qui sont dans la détresse marque une certaine capacité financière⁶⁶¹. Toutefois, la liste souligne que la femme aisée doit exercer ses responsabilités dans l'attitude appropriée, celle de la soumission. Cette perspective transparait particulièrement dans le fait d'avoir «lavé les pieds des saints», et s'inscrit, selon Wagener, dans le conflit qui oppose les ministres hommes aux femmes aisées⁶⁶².

C'est à propos des jeunes femmes que l'opposition entre le point de vue de l'auteur et celui des veuves se manifeste le plus clairement. A l'idéal ascétique qui motive les jeunes femmes à accéder au statut de veuve, l'auteur oppose le «commandement apostolique» du mariage (v. 14). La mise à l'écart des jeunes femmes est justifiée de deux manières. Le premier argument porte sur l'incapacité des jeunes femmes à tenir un engagement ascétique. Le second porte sur la manière dont ces jeunes femmes exercent la responsabilité liée au statut de veuve.

Le premier argument (v. 11b-12) fait appel au sens commun antique: la sexualité est une force trop puissante pour que les jeunes puissent lui résister. Le texte admet la possibilité d'un choix de vie ascétique, mais affiche un scepticisme, une méfiance à l'encontre des jeunes femmes qui s'engagent dans cette voie⁶⁶³. La position critiquée par l'argument rejoint celle qui s'exprimait de manière positive au v. 5. Le statut de veuve implique un engagement

ministres hommes et les femmes qui cherchent également à exercer une autorité dans la communauté (cf. ch. 1, p. 22 s). A mon sens, la question est étroitement liée à celle des opposants, comme le montre la suite du développement.

⁶⁵⁹ Pour Wagener (*op. cit.*, p. 172), la limite d'âge se trouve déjà dans la tradition que l'auteur reprend. Elle s'appuie sur le fait que la mise à l'écart des jeunes est justifiée par deux arguments qui ne sont pas de même nature. Le premier (v. 11b-12) pourrait aussi provenir de la tradition reprise (voir plus loin). Il me semble cependant que cette position ne tient pas compte de la situation de communication. La préoccupation de l'auteur est précisément le fait que dans la communauté des Pastorales, des jeunes femmes bénéficient et abusent du statut de veuve. Je vois mal comment la tradition dont ces femmes se réclament comprendrait une limite d'âge.

⁶⁶⁰ Cf. ci-dessus, p. 129, à propos de 1 Tm 3, 2.

⁶⁶¹ Il en va de même de l'exigence d'élever ses propres enfants (à distinguer de l'enfantement proprement dit). Cette qualité peut être lue en référence à deux pratiques antiques: d'une part, il arrivait qu'on renonce à élever un enfant non désiré. D'autre part, il semble que les femmes aisées aient fréquemment délégué la responsabilité d'éducation, qu'elles jugeaient indignes de leur rang (le même point de vue était adopté dans certains cercles philosophiques). Wagener aborde cette question avec une grande précision: cf. *op. cit.*, p. 178-186.

⁶⁶² Cf. *op. cit.*, p. 200: «Das Kriterium der Fußwaschung als spezifisch christliche Voraussetzung des Katalogs verweist am deutlichsten auf einen Konflikt zwischen reichen Frauen und männlichen Amtsträgern in den Pastoralbriefen. Die Fußwaschung dient innerhalb dieser Auseinandersetzung als Symbol dafür, daß die Rolle der Gastgeberin keine Grundlage für eine Machtstellung innerhalb der Gemeinde sein kann: Indem die reichen Hausherrin die "Heiligen" – die wahrscheinlich als umherziehende Evangelisten zu denken sind – die Füße wäscht, soll sie ihre demütige Unterordnung aufweisen.» Il faut souligner que l'origine sociale des candidates au statut de veuve ne fait pas l'objet d'une argumentation spécifique. L'auteur porte son attention sur la relation entre identité chrétienne et responsabilité communautaire pour les femmes.

⁶⁶³ Cf. *op. cit.*, p. 202: «Hier wird gleichzeitig ein asketisches Ideal aufgestellt und eine starke Skepsis formuliert, die mit der Macht des sexuellen Begehrens rechnet. Diese Kombination resultiert aus dem Mißtrauen gegen junge Frauen, den Anforderungen solchen asketischen Lebens gerecht zu werden.»

personnel. Partant de l'état donné – le fait d'être seule –, la veuve s'engage à demeurer seule, et donc à ne pas se remarier. Les jeunes femmes cultivent un idéal de virginité: la notion de premier engagement (v. 12: *πρῶτη πίστις*) indique qu'il ne s'agit pas d'épouses ayant rapidement perdu leur mari, mais de jeunes femmes non mariées⁶⁶⁴. Cet engagement se prend devant Dieu ou devant le Christ (v. 11). Il a donc fondamentalement une dimension religieuse, qui se définit comme relation de prière (v. 5).

Considérant que ce premier fondement présente le mariage sous un jour négatif, comme un abandon de l'ascèse, Wagener conclut que les v. 11s faisaient déjà partie de la source reprise par l'auteur, qui a pour sa part une attitude positive à l'égard du mariage⁶⁶⁵. Je pense cependant que la logique du passage impose une autre perspective. Le v. 5 indique que l'auteur admet que le statut de veuve implique de renoncer à un mariage ultérieur. Mais si l'idéal ascétique est légitime pour une femme d'un certain âge ayant auparavant assumé le rôle qui lui revenait en tant que femme (v. 9 s), il ne l'est pas pour une jeune. Il est contre nature: le désir pousse la jeune femme à vouloir se marier (v. 11). Le verdict (*κρίμα*) évoqué au v. 12 ne porte pas sur la volonté de se marier, mais sur le fait d'avoir rompu un premier engagement. Il est erroné d'affirmer que ce premier argument implique une vision négative du mariage. Par ailleurs, d'un point de vue pragmatique, le fait que l'auteur fasse explicitement appel à la volonté de l'apôtre (v. 14) démontre qu'il cherche à modifier une pratique établie. Il y a réellement des jeunes femmes dans l'ordre des veuves. Je vois mal comment concilier ce fait avec l'hypothèse selon laquelle la règle traditionnelle des veuves contenait déjà une limite d'âge et une mise à l'écart des jeunes. Le premier argument entre dans la stratégie de l'auteur.

Le second argument (v. 13-15) change de registre. Il met l'accent sur le fait que dans leur statut de veuves, les jeunes femmes ont tendance à se consacrer à des activités indésirables. Plus précisément encore, l'auteur en a au contenu de ce qu'elles transmettent.

Au v. 13, le verbe *μανθάνουσιν* est sans doute utilisé sans complément, comme en 2 Tm 3, 7. L'adjectif *ἀργαί* ne désigne pas ce qui est appris, mais la manière d'apprendre. Les jeunes veuves s'instruisent sans but, c'est-à-dire sans porter de fruit, sans produire de «belles oeuvres» (cf. Tt 3, 14)⁶⁶⁶. L'absence de fruit va de pair avec une activité et un enseignement incorrect. Les jeunes femmes propagent des principes qui vont à l'encontre de l'ordre domestique et communautaire prôné par l'auteur. La progression des reproches (13 b) le montre: *φλύαρος* représente le contraire de l'idéal de silence (cf. 1 Tm 2, 11), tandis que *περίεργος* caractérise une activité déplacée, qui ne correspond pas au type de prestation qu'une personne est censée fournir⁶⁶⁷. Les jeunes femmes ne sont pas à leur place dans l'activité qu'elles veulent assumer, et le démontrent en enseignant «ce qu'il ne faut pas». Cette dernière formule établit un lien étroit entre elles et les adversaires des Pastorales⁶⁶⁸. Ce lien est du reste formulé explicitement au v. 15: certaines se sont détournées; ce verbe désigne

⁶⁶⁴ L'existence d'un tel choix de vie est attesté par *IgnSmy* 13, 1: dans les salutations, Ignace mentionne des «vierges appelées veuves»: τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας.

⁶⁶⁵ Cf. WAGENER U., *op. cit.*, p. 221: «Diese Rekonstruktion [les v. 11s faisant partie de la source] trägt der Tatsache Rechnung, daß die Begründung für die Ablehnung der νεώτεροι, die in v11b.12 gegeben wird, nicht der Autor der Pastoralbriefe zugerechnet werden kann, da sie aus asketischen Vorstellungszusammenhängen stammt.»

⁶⁶⁶ Cf. *op. cit.*, p. 205 s. OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 219, n. 1, considère au contraire (à la suite de Dibelius, *Die Pastoralbriefe* [1931²], p. 49) qu'il faut sous-entendre εἶναι: «elles apprennent à être oisives.» La proposition de Wagener est préférable dans la mesure où le terme *ἀργαί* ne désigne pas ici l'inactivité, mais une activité non conforme.

⁶⁶⁷ Cf. WAGENER U., *op. cit.*, p. 208 s.

⁶⁶⁸ Cf. ch. 3, p. 71.

l'attitude des opposants (cf. 2 Tm 1, 15; 2, 18; etc.). Le statut de veuve implique un mode de vie ascétique et une responsabilité d'enseignement dans les maisons, auprès des membres de la communauté. L'auteur considère que pour une jeune femme, accéder à ce statut revient à épouser les positions adverses. Ou du moins, le danger est grand, car l'engagement et le style de vie liés à ce statut ont une affinité certaine avec l'enseignement des opposants.

En conséquence, l'auteur exige, au nom de l'apôtre (v. 14: βούλομαι), que les jeunes femmes se marient, qu'elles aient des enfants, qu'elles dirigent leur maison. Elles doivent conserver le rôle social qui leur est traditionnellement réservé. C'est dans ce cadre social que les femmes apprennent à pratiquer les «belles oeuvres». On retrouve ainsi la même argumentation qu'aux v. 4 et 8. C'est aussi celle qui sous-tend la liste de qualités des v. 9-10.

1 Tm 5, 16 aborde-t-il un nouveau thème? Wagener émet l'hypothèse que ce verset est une glose ultérieure⁶⁶⁹. En effet, le verset 16 semble en contradiction avec la stratégie de limitation des versets précédents. Il envisage le cas d'une croyante qui accueille des veuves chez elle. Celles-ci sont à distinguer des vraies veuves, que la communauté soutient. Malgré la distinction, qui reprend la formule de 1 Tm 5, 3.5, le v. 16 n'établit aucun lien avec les groupes définis dans les deux premières parties. Dans les versets précédents, les veuves sont considérées du point de vue de leur engagement et de leur statut, tandis que le v. 16 traite du soutien financier.

L'hypothèse d'une glose n'est acceptable que si l'on ne peut expliquer autrement le texte. Il me semble qu'une explication cohérente demeure possible. Il convient de partir de la situation concrète évoquée: une personne aisée de la communauté accueille chez elle des veuves. Il faut sans doute penser à des femmes désireuses d'adopter le mode de vie ascétique que l'état de veuve implique. La relative prudence de l'auteur provient du fait qu'il ne peut empêcher une telle pratique. Il peut en revanche refuser un statut officiel à ces personnes. Telle est précisément la stratégie adoptée. La reconnaissance du statut par la communauté implique un soutien matériel concret. Cette reconnaissance va uniquement à celles que l'auteur définit comme des vraies veuves.

En conclusion de ce rapide parcours, je retiens que le statut de veuve est très controversé dans la communauté des Pastorales, comme la place de la femme en général. L'auteur s'oppose à des femmes qui veulent prendre une part active dans l'enseignement lors des rassemblements de la communauté (1 Tm 2, 12). Il s'oppose également à des jeunes femmes qui revendiquent une activité d'enseignement, dans le cadre des maisons (1 Tm 5, 13). En revanche, il semble admettre que des femmes exercent le ministère de diacre (1 Tm 3, 11). Il admet également que certaines femmes bénéficient du statut de veuve, qui leur confère une certaine autorité spirituelle (1 Tm 5, 5.9s). Il reconnaît en général aux aînées une responsabilité d'enseignement à l'égard des jeunes femmes (Tt 2, 3 s).

Quel rapport existe-t-il entre les diaconesses (1 Tm 3, 11) et les veuves? Le texte ne permet pas de déterminer si la communauté comprend deux catégories distinctes de femmes actives dans un ministère, les diaconesses et les veuves, ou si ces deux termes désignent un seul et même groupe de personnes. En tout cas, on peut affirmer avec un degré de certitude assez élevé que des femmes ont bel et bien exercé un ministère au sein de la communauté des Pastorales. Ce ministère comportait une part d'enseignement. L'auteur ne conteste pas que certaines femmes puissent avoir une telle responsabilité. La controverse ne porte pas sur ce fait, mais sur le cadre, sur le contenu et sur les personnes chargées de cette activité. Le ministère des femmes est un des points de focalisation du conflit au sein de la communauté

⁶⁶⁹ *Op. cit.*, p. 226.

des Pastorales. Le texte fait penser que parmi les opposants figurent des femmes revendiquant le statut de veuve (1 Tm 5, 15). Pour Wagener, la réaction de l'auteur des Pastorales manifeste une opposition entre hommes et femmes⁶⁷⁰. Il s'agit d'un conflit de pouvoir. A mon sens, cette perspective simplifie le problème. L'analyse pragmatique des textes suggère que les opposants ne se recrutent pas seulement chez les femmes. Ils comptent des partisans parmi les ministres masculins également. Le conflit n'est pas uniquement une affaire de répartition des responsabilités entre hommes et femmes. Il n'oppose pas spécifiquement une catégorie sociale à une autre. Il est plus juste de dire que le conflit divise toutes les catégories sociales de la communauté.

⁶⁷⁰ Cf. *op. cit.*, p. 219 s.

6. La maison de Dieu, une communauté d'apprentissage

Les Pastorales intègrent-elles les ministères dans une conception de l'église? Peut-on parler d'une ecclésiologie des Pastorales? Les notions décrivant l'église sont plutôt rares. Le terme lui-même apparaît trois fois en 1 Timothée. Le texte mentionne à deux reprises l'église de Dieu (1 Tm 3, 5: ἐκκλησία θεοῦ; 3, 15: ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος) et simplement l'église (ἡ ἐκκλησία) en 1 Tm 5, 16. En 1 Tm 4, 6 et 6, 2, il est question des frères (ἀδελφοί). 1 Tm 3, 15 parle du comportement dans la maison de Dieu (ἐν οἴκῳ θεοῦ), 1 Tm 1, 4 de l'économie de Dieu (οἰκονομία θεοῦ) et Tt 1, 7 de l'intendant de Dieu (θεοῦ οἰκονόμος). Tt 2, 14 rappelle que le Christ a mis à part un peuple élu (λαὸς περιούσιος), auquel on peut associer les élus (οἱ ἐκλεκτοί) de Tt 1, 1 et de 2 Tm 2, 10. Enfin, 1 Tm 5, 10 évoque les saints (ἅγιοι). Les Pastorales emploient donc au moins trois registres: celui de la fraternité, celui de la maison et celui du peuple élu. Peut-on déceler un concept unificateur?

Depuis von Lips et Verner, la recherche accorde un rôle central au thème de la maison de Dieu⁶⁷¹. Je poserai donc la question d'une ecclésiologie des Pastorales en procédant à une relecture critique des thèses avancées par ces auteurs. Comme je l'ai souligné au ch. 1 (p. 43 s), la problématique se compose de trois questions distinctes: la place de la métaphore dans les épîtres, l'organisation concrète de la communauté et l'existence d'églises de maison.

1. La métaphore de la maison de Dieu (1 Tm 3, 15)

Selon von Lips, un lien étroit existe entre quatre images: la maison de Dieu (1 Tm 3, 15: οἶκος θεοῦ), l'économie de Dieu (1 Tm 1, 4: οἰκονομία θεοῦ), l'intendant de Dieu (Tt 1, 7: θεοῦ οἰκονόμος) ainsi que la grande maison et les vases à disposition du maître (2 Tm 2, 20 s)⁶⁷². D'une manière générale, la dimension domestique joue un rôle important dans les Pastorales. Von Lips en conclut que la communauté était organisée concrètement sur le modèle de la maison. Il n'y a qu'un pas à franchir pour établir que l'image de la maison de Dieu constitue l'interprétation théologique de cette réalité sociale⁶⁷³. La maison de Dieu est le concept fondamental pour définir la communauté des Pastorales. Il s'agit d'une métaphore directrice. Pour vérifier l'hypothèse, il est utile de faire la démarche inverse, et de commencer par prendre en compte les éléments relevant de la métaphore⁶⁷⁴. Pour ma part, j'estime que la métaphore est importante, mais qu'on ne peut lui attribuer une fonction pour l'ensemble des Pastorales.

Une métaphore directrice est une image qui n'éclaire pas seulement un point précis de l'argumentation, mais qui fournit un cadre d'interprétation pour d'autres éléments du texte, en

⁶⁷¹ Sur ces auteurs et ceux qui s'en inspirent, voir ch. 1, p. 36-42. Mon étude critique porte essentiellement sur les thèses de von Lips, parfois sur celles de Verner. Les auteurs ultérieurs les suivent largement sur ces points.

⁶⁷² Cf. LIPS H. V., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 143-150.

⁶⁷³ Cf. *op. cit.*, p. 143.

⁶⁷⁴ La lecture sociologique de la communauté sera reprise plus loin. Voir p. 182.

particulier pour d'autres images relevant du même domaine de référence. Pour établir l'existence d'une métaphore directrice dans les Pastorales, il est nécessaire de procéder de manière ordonnée. Je discerne quatre étapes.

Premièrement, il faut distinguer la métaphore de la réalité sociologique. Si l'image de la maison est parfois appliquée à l'église, la dimension domestique peut aussi être évoquée pour elle-même, parce que l'auteur entend parler d'un sujet qui concerne la vie d'une maison. De même, le rôle d'une personne dans la maison peut servir de métaphore pour une fonction ecclésiale, mais le texte peut aussi renvoyer simplement au statut de la personne dans sa propre maison.

Deuxièmement, il faut distinguer deux types de métaphores de la maison. D'une part, la maison est un bâtiment. A cette dimension architecturale se greffe la métaphore de l'édification. D'autre part, la maison est une entité sociale. A cela se rattachent les liens familiaux et les rôles sociaux au sein de la communauté domestique, qui représentent une source de métaphores variées. Les images ne sont pas les mêmes⁶⁷⁵. L'image d'une construction, de pierres vivantes, d'un bâtiment spirituel, n'a pas un rapport immédiat avec celle d'une maisonnée, d'une famille.

Troisièmement, une métaphore devient vite traditionnelle. Elle perd son pouvoir de référence lorsqu'elle entre dans le langage courant. Dans les Pastorales, ce phénomène de tradition est doublement à l'oeuvre, par la culture hellénistique et par la référence à l'apôtre. D'une part, les images se référant à l'entité sociale de la maison sont courantes dans l'Antiquité⁶⁷⁶. D'autre part, certaines métaphores sont connues dans la littérature paulinienne. Elles font partie du langage traditionnel d'une communauté se réclamant de Paul. Pour pouvoir lire une telle image comme un élément de la métaphore directrice, il faut montrer que son usage n'est pas conventionnel, et que l'auteur fait preuve d'une intention spécifique en la reprenant.

Quatrièmement, une image est en principe destinée à éclairer un aspect particulier d'un texte. Pour admettre l'existence d'une métaphore directrice, il faut démontrer que celle-ci est nécessaire à l'interprétation des images employées, que ces images ne s'expliquent pas plus simplement dans le contexte immédiat où elles apparaissent⁶⁷⁷.

Les étapes que je discerne établissent autant de critères que j'énonce sous forme de questions: 1. S'agit-il d'une métaphore? 2. La métaphore se rapporte-t-elle à l'entité sociale ou au bâtiment? 3. Est-ce une métaphore traditionnelle, et si oui, l'auteur s'écarte-t-il de son usage habituel? 4. La métaphore est-elle explicable dans son contexte?

⁶⁷⁵ La distinction est rappelée par SCHÖLLGEN G., «Hausgemeinde, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat», p. 81.

⁶⁷⁶ Cf. SCHÖLLGEN G., *op. cit.*, p. 81: «Das gehäufte Auftreten von Einzelmetaphern aus dem Bereich des οἶκος ist für sich genommen noch wenig beweiskräftig; die Haus(gemeinschaft)metaphorik ist, wie mehrere Untersuchungen nachgewiesen haben, in der Antike sehr weit verbreitet, was angesichts der grundlegenden Bedeutung des οἶκος für die antike Gesellschaft auch nicht weiter verwunderlich ist.» Voir OHLY F., «Haus III (Metapher)», *RAC* 13, 905-1063.

⁶⁷⁷ SCHÖLLGEN G., *op. cit.*, p. 81, insiste (pour Paul) sur ce critère: «Diese Zusammenstellung [une ekkésiologie de la maison] muß jedoch ein sekundäres interpretatorisches Konstrukt bleiben, wenn es nicht gelingt nachzuweisen, daß es sich bei den aufgeführten Elementen nicht um Metaphern handelt, die lediglich der Verdeutlichung bestimmter Einzelaspekte des Verhältnisses zwischen Gott bzw. Christus und den Gläubigen oder der Gläubigen untereinander dienen, sondern von Paulus selbst als Exemplifikationen der Leitmetapher von der Hausgemeinschaft Gottes gesehen werden.» La conclusion de Schöllgen est qu'une telle métaphore directrice n'existe pas chez Paul, ni dans la deuxième génération chrétiennes (p. 82). Il suit en cela Daniel Von Allmen (cf. ALLMEN D. V., *La famille de Dieu*, p. 259-263), qui montre que la plupart des images de ce type présentes chez Paul sont déjà utilisées dans la tradition juive et dès les débuts du christianisme.

Je commence par l'image principale, celle de la maison de Dieu (1 Tm 3, 15). Il s'agit incontestablement d'une métaphore, puisqu'elle réunit en une expression le monde domestique et celui de Dieu, et qu'elle définit «l'église du Dieu vivant» (*ibid.*). Se réfère-t-elle au bâtiment ou à l'entité sociale? La comparaison porte sur le comportement au sein de cette maison (cf. ἀναστρέφεισθαι). Elle intervient après la mention de l'attitude des responsables dans leur propre maison (1 Tm 3, 4s.12). Dans ce sens, la métaphore porte sur l'entité sociale. L'image suivante est pourtant de type architectural: l'église est définie comme «*pilier et fondement de la vérité*». L'auteur combine donc deux registres. En qualifiant l'église de maison de Dieu, il la définit comme un corps social. Mais en même temps, il ajoute la dimension du bâtiment.

Dans la tradition judéo-chrétienne, l'expression «maison de Dieu» désigne le temple de Jérusalem (cf. Mt 12, 4). La tradition paulinienne a développé l'idée de l'édification d'un temple spirituel. En 1 Co 3, Paul utilise plusieurs images, mais surtout celle de la construction (cf. v. 10). Les croyants forment le temple de Dieu (ναὸς θεοῦ, v. 16) où l'esprit habite (οἰκεῖ). L'image se retrouve en 2 Co 6, 16: «nous sommes le temple du Dieu vivant». Ep 2, 19-22 poursuit dans la même ligne: les croyants sont l'édifice dont le Christ est la pierre maîtresse, et qui forme un temple saint, une «demeure de Dieu» (v. 22: κατοικητέριον τοῦ θεοῦ). Ce passage est intégré dans un développement qui emploie des images à profusion, y compris celle de la famille de Dieu (v. 19: οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ). La plus développée est de loin celle de l'édifice. En 1 P 2, 5, l'auteur compare les croyants à des pierres vivantes, qui forment une maison spirituelle (οἶκος πνευματικός). La dimension de la maison comme entité sociale n'est pas totalement absente de la tradition paulinienne, mais elle est beaucoup plus rare (cf. Ga 6, 10; Ep 2, 19: les croyants comme οἰκεῖοι; voir aussi 1 P 4, 17)⁶⁷⁸. En dehors de ces allusions, 1 Tm 3, 15 est le seul texte du NT qui désigne l'église comme maison (maisonnée) de Dieu. Il s'agit donc d'une originalité des Pastorales. La métaphore ne se retrouve du reste ni chez Ignace ni chez Polycarpe. En ce qui concerne la dimension architecturale présente en 1 Tm 3, 15, il faut aussi noter une différence considérable par rapport à la tradition du temple spirituel. Il n'est plus question d'une construction en cours, mais d'un édifice achevé. On peut lire cela comme un correctif: si les croyants sont membres de la maison de Dieu, l'église est une réalité qui les précède et les dépasse.

L'image de la maison de Dieu intervient dans un passage qui définit le but de la lettre (1 Tm 3, 14-16). Si le texte parle d'une mission temporaire de Timothée (v. 14; cf. 4, 13), il envisage la durée (v. 15: «si je tardais»). Ce que la lettre contient a une validité permanente. L'accent porte d'une part sur le comportement des croyants dans la maison de Dieu (v. 15: πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεισθαι), et d'autre part sur le «mystère de la foi» (v. 16). L'église, fondement de la vérité, est le lieu où la foi se confesse et se vit⁶⁷⁹. La conjonction de ces deux accents, comme des deux images qui caractérisent l'église (voir ci-dessus), a pour but d'insister sur le fait que les règles de vie de la communauté ne sont pas à bien plaire. Elles sont l'expression du mystère de la foi. L'église est régie par des règles strictes, comme l'est une maison bien gouvernée (cf. 1 Tm 3, 5). La métaphore de la maison de Dieu a donc une fonction importante dans le cadre de la première épître à Timothée. Elle contribue à placer les croyants dans un ordre contraignant.

La mention de «l'économie de Dieu» en 1 Tm 1, 4 annonce-t-elle la métaphore de la maison de Dieu? L'économie (οἰκονομία) désigne la manière de diriger une maison, et notamment de gérer les rapports entre les individus. Ici, cela concerne la manière dont Dieu agit. Il s'agit

⁶⁷⁸ He 3, 6 (cf. 10, 21) compare la maison du Christ (de Dieu) à celle de Moïse.

⁶⁷⁹ Cf. ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 198-201.

donc bien d'une métaphore. Elle peut être mise en lien avec la maison comme entité sociale.

La notion d'οἰκονομία est présente dans le paulinisme. Paul utilise le terme en 1 Co 9, 17. Dans le développement où il parle du droit d'entretien auquel il a renoncé, l'apôtre oppose au salaire de celui qui agit de son propre chef la charge (οἰκονομία) confiée à celui qui agit sur ordre. Le terme met en évidence l'obligation qu'il a, devant Dieu, d'annoncer l'évangile. Cette dimension de la charge confiée se retrouve en Col 1, 25: Paul parle de «l'église, dont je suis devenu le serviteur (διάκονος), selon la charge (οἰκονομία) que Dieu m'a confiée, pour accomplir pour vous la parole de Dieu.» Οἰκονομία désigne spécifiquement le ministère de proclamation de l'apôtre.

Ep 3, 2 opère une réécriture de Col 1, 25: alors que Colossiens mettait l'accent sur le mandat confié à l'apôtre (κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι), Ephésiens parle du plan divin que révèle la grâce donnée à l'apôtre (εἶ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι: «si vous avez entendu parler du plan divin de la grâce qui m'a été confiée...»). Le sens d'οἰκονομία se transforme. Le concept prend un poids théologique qui se retrouve en 3, 9: la mission de Paul consiste à «éclairer quel est le plan (οἰκονομία) du mystère caché depuis toujours en Dieu, le créateur de toute chose», et surtout en 1, 10: Dieu a fait connaître un plan, prévu à l'avance, «pour la réalisation de l'accomplissement des temps» (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν). Dans l'épître aux Ephésiens, οἰκονομία désigne l'action divine, qui se déroule selon un plan précis, et dans laquelle s'intègre le ministère de l'apôtre.

A quoi se réfère l'οἰκονομία de Dieu dans le contexte de 1 Tm 1, 4? Paul a laissé Timothée à Ephèse pour qu'il «ordonne à certains de ne pas enseigner autre chose, et de ne pas s'attacher à des mythes et à des généalogies sans fin, qui conduisent à des spéculations plutôt qu'au plan de Dieu qui se trouve dans la foi.» Von Lips considère que le texte oppose le désordre (les disputes, ἐκζητήσεις) provoqué par les adversaires à l'ordre (οἰκονομία) voulu par Dieu⁶⁸⁰. Cet ordre de Dieu fait écho à la formule de 3, 15: «comment il faut se comporter dans la maison (οἶκος) de Dieu.» Pourtant, le registre de la maison est totalement absent du contexte de 1 Tm 1, 4. Dans la phrase, οἰκονομία est opposé aux spéculations (ἐκζητήσεις) des déviants, aux mythes et généalogies dans lesquels ils se perdent. L'auteur dénonce un enseignement non conforme (v. 3: ἐπεροδιδασκαλεῖν), qui ne conduit pas à la foi (telle qu'elle est ensuite définie au v. 6). Les voies des déviants ne correspondent pas à celles de Dieu. Le concept d'économie fait allusion à la manière dont Dieu agit. A mon sens, le plan de Dieu désigne la manière dont Dieu dispense le salut⁶⁸¹. L'action de grâces (1 Tm 1, 12-17) illustre sur la personne de Paul cette gestion divine du salut. Je crois qu'en 1 Tm 1, 4 il faut comprendre οἰκονομία dans un sens dérivé de celui d'Ephésiens. Le texte des Pastorales suppose l'existence d'un projet divin, d'un ordre de révélation précis, d'une éducation au salut qui se découvre dans la foi⁶⁸². Cette interprétation est conforme à la ligne théologique des Pastorales: la grâce de Dieu éduque le croyant (Tt 2, 11-14)⁶⁸³.

1 Tm 3, 4-5 prend en compte la manière dont un homme gouverne sa maison comme critère

⁶⁸⁰ LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 146 s, affirme que le concept d'économie a une dimension ecclésiologique, qui met l'accent sur l'ordre dans la communauté. Selon lui, 1 Tm 1, 4 forme une inclusion avec 3, 15.

⁶⁸¹ *IgnEph* 18, 2; 20, 1 atteste que le terme s'impose pour décrire le projet de Dieu.

⁶⁸² OBERLINNER L., *Erster Timotheusbrief*, p. 15, parle d'éducation au salut dans la foi. Il s'oppose en cela à ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus*, p. 65 s, qui rapproche 1 Tm 1, 4 de 1 Co 9, 17.

⁶⁸³ Voir ch. 2, p. 65.

de capacité pour le ministère d'évêque. La même exigence est formulée pour les diacres en 3, 12 et pour les presbytres en Tt 1, 6⁶⁸⁴. Pour prétendre diriger l'église, il faut faire la preuve de ses capacités dans le cadre privé. La mention de la maison n'est pas métaphorique, et ne peut donc être mise au même plan que 1 Tm 3, 15. Il s'agit plutôt d'une comparaison, qui porte sur la manière de diriger deux types de communauté. Cependant, la proximité entre 3, 5 (ἐκκλησία θεοῦ) et 3, 15 fait résonner la métaphore de la maison de Dieu en 3, 5: s'il ne sait diriger sa propre maison, qu'en sera-t-il de la maison de Dieu? Il convient de souligner, toutefois, que la comparaison ne porte pas sur un mode d'organisation. Dans la mesure où la comparaison est aussi valable pour les autres ministères, on ne peut s'appuyer sur 1 Tm 3, 5 pour affirmer que la communauté est gouvernée de manière monarchique, comme une maison.

Une évocation métaphorique des relations familiales se trouve en 1 Tm 5, 1-2. Le destinataire est prié d'exhorter les membres de la communauté comme il convient de le faire avec un père, un frère, une mère ou une soeur. Cette image est courante dans le judaïsme, dans le christianisme et dans le monde hellénistique. Elle porte sur l'attitude de douceur à adopter. Elle est compréhensible tant dans sa forme que dans le contexte où elle apparaît⁶⁸⁵.

L'épître à Tite utilise l'image de l'intendant de Dieu (Tt 1, 7: θεοῦ οἰκονόμος). Cette métaphore établit une relation entre le rôle de l'intendant au sein de la structure domestique et celui de l'évêque devant Dieu. L'intendant est chargé par le maître de la gestion concrète des affaires de la maison.

L'image de l'οἰκονόμος apparaît en 1 Co 4, 1s et en 1 P 4, 10. Paul (et Apollos) sont intendants des «mystères» de Dieu, et à ce titre répondent de leur travail devant Dieu. En 1 Pierre, les croyants sont intendants de la grâce reçue dans le baptême, qu'ils ont à «gérer» en paroles et en actes⁶⁸⁶. Dans les deux cas, l'accent porte sur la responsabilité de ceux qu'on compare à des intendants. Dans toutes les paraboles évangéliques qui mettent en scène un intendant, la comparaison porte sur le fait que celui-ci a des comptes à rendre à son maître. Il en va de même en Tt 1, 7. L'auteur reprend un thème traditionnel qui met en évidence le fait que l'évêque a une certaine responsabilité devant Dieu.

Il est difficile de lier la métaphore de l'intendant à celle de la maison de Dieu. Celle de l'économiste est isolée au sein de l'épître à Tite. Le rôle d'un intendant est connu de tous. Parler d'un intendant de Dieu se comprend sans référence à un cadre d'interprétation plus large. La métaphore a une évidence en elle-même. Le statut qu'elle revêt dans la phrase le montre aussi: elle sert de fondement pour les exigences énumérées dans la liste. La comparaison ne définit pas le rôle de l'évêque par rapport aux autres membres de la communauté. Elle ne vise pas à l'investir d'une autorité d'origine divine. Au contraire, elle rappelle que le ministre a à répondre devant Dieu de son comportement et de ses actes⁶⁸⁷. Par ailleurs, elle ne saurait être un argument en faveur du monépiscopat: elle ne dit rien de la place de l'évêque par rapport

⁶⁸⁴ La comparaison est classique, pour la cité, dans l'Antiquité. Elle est implicite pour les diacres et les presbytres. Voir ch. 5, p. 130 s.

⁶⁸⁵ Voir p. 178, n. 677. Voir aussi ch. 5, p. 144, n. 531 (Meier).

⁶⁸⁶ Le terme οἰκονόμος se retrouve en *IgnPol* 6, 1, à côté de deux autres, dans une exhortation adressée aux croyants: Συγκοπιᾶτε ἀλλήλους, συναθλείτε... ὡς θεοῦ οἰκονόμοι καὶ πάρεδροι καὶ ὑπηρεταί. Ignace associe ainsi la solidarité entre les croyants et la soumission à Dieu.

⁶⁸⁷ Contre LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 148 s, qui considère que l'autorité du ministre repose ainsi sur un mandat divin: l'économiste est celui à qui le maître fait confiance pour diriger la maison.

aux autres ministres⁶⁸⁸.

L'image de la maison de Dieu n'est pas reprise dans l'épître à Tite. Tt 2, 14 utilise une autre image, celle du peuple élu, pour fonder la parénèse adressée aux diverses catégories de croyants. De ce point de vue, il est difficile de parler d'un lien évident entre la métaphore de la maison de Dieu et celle de l'intendant.

J'observe la même difficulté pour 2 Timothée. 2 Tm 2, 20 s parle des différents types de vases que l'on trouve dans une grande maison. La comparaison ne porte pas sur la maison, mais sur les vases. La mention de la grande maison vise seulement à introduire l'image. Il est certes fait mention du maître (δεσπότης, v. 21), mais pour souligner l'utilité du vase noble, image du croyant fidèle. Il n'est pas question de la maison comme entité sociale. Ce passage ne se réfère pas à la métaphore de la maison de Dieu, qui ne trouve aucun écho en 2 Tm.

En conclusion de ce parcours, je considère que la thèse selon laquelle l'image de la maison de Dieu (1 Tm 3, 15) est une métaphore directrice pour l'ensemble des Pastorales ne résiste pas à l'étude critique. Dans les Pastorales, les véritables métaphores qui utilisent la terminologie de la maison sont rares. Elles ne relèvent pas toutes du même registre. Elles s'inscrivent dans des traditions connues dans le paulinisme et dans le monde hellénistique. Elles sont compréhensibles dans leur contexte sans que la référence à une image directrice soit nécessaire et indiquée.

Je propose de renoncer au concept de métaphore directrice. Par son emplacement dans un passage central (1 Tm 3, 14-16), l'image de la maison de Dieu a un statut particulier en 1 Timothée. Elle permet de situer aussi bien le ministre que le croyant dans un cadre qui les précède et les englobe. Dans cette maison de Dieu, dans cette église, ils sont en contact avec la vérité, le mystère de la foi. Dans ce cadre, il est légitime d'établir un lien avec le début de la lettre et l'image de «l'économie de Dieu» (1 Tm 1, 4). L'église est le lieu où Dieu éduque le croyant, le lieu de l'apprentissage de la foi. Le même rapport existe en Tite pour l'image du peuple élu (Tt 2, 14). Le croyant est incorporé dans ce peuple, dans une communauté où la grâce l'éduque à vivre selon certaines valeurs (Tt 2, 11-12). Ainsi, je crois que la réalité centrale que l'auteur des Pastorales cherche à valoriser, ce n'est pas que l'église est la maison de Dieu ou le peuple élu, mais qu'elle est essentiellement une communauté où chacun est appelé, à la place qui lui revient, à progresser dans l'ordre de la foi (cf. 1 Tm 4, 6-16)⁶⁸⁹. L'église est une communauté d'apprentissage.

2. Ordre domestique et ordre ecclésial

Selon von Lips, l'image de la maison de Dieu montre que la communauté des Pastorales se comprend comme une grande famille. La structure sociale de la maison constitue le modèle selon lequel les relations s'établissent au sein de la communauté⁶⁹⁰. Celle-ci reproduit en

⁶⁸⁸ Le terme οἰκονόμος est au pluriel dans les trois textes cités (1 Co 4, 1s; 1 P 4, 10; *IgnPol* 6, 1). En 1 P et en *IgnPol*, il ne définit pas les ministres, mais les croyants en général. Il est difficile d'en faire une comparaison propre à la direction de l'église par un seul!

⁶⁸⁹ Voir ch. 4, p. 98 s.

⁶⁹⁰ La thématique de la maison est interprétée à deux niveaux: du point de vue de l'organisation, von Lips soutient que la communauté s'organise sur le modèle du corps social de la maison. Du point de vue théologique, la communauté se comprend comme maison de Dieu, famille de Dieu. Cf. *op. cit.*, p. 150: «Die Gemeinde (bzw Kirche) ist οἶκος θεοῦ als die Gemeinschaft der zu Gott Gehörenden, zugleich im Sinne weltlicher Hausgemeinschaft geordnete Institution, in der damit die weltlichen Ordnungen ihre (auch soteriologische) Relevanz behalten.»

particulier la conception hiérarchique de l'autorité propre à la structure domestique⁶⁹¹. Verner et M. McDonald affirment également que la maison gréco-romaine a fourni le modèle de direction pour l'organisation de la communauté, tandis qu'Oberlinner soutient l'opinion inverse: l'image de la maison vise à restaurer un sentiment familial qui tend à disparaître avec la croissance des communautés⁶⁹².

Les éléments principaux plaidant en faveur d'une organisation sur le modèle de la maison sont les suivants: 1. L'utilisation du genre des codes domestiques suggère que la communauté est organisée selon une structure analogue à celle de la maison. 2. Les Pastorales privilégient, pour décrire les rapports entre les dirigeants et la communauté, le langage de l'autorité et de la soumission. C'est celui qui régit les rapports dans la maison antique. 3. Les Pastorales insistent sur la dimension de l'enseignement, qui est également un rôle du chef de famille. Les autres membres de la communauté doivent écouter et apprendre, comme dans la maison.

1. La parénèse s'inspire de la forme des codes domestiques. Elle témoigne cependant d'une évolution par rapport aux textes comparables antérieurs: elle ne se concentre plus sur les rôles dans la maison, mais s'intéresse à la situation des personnes au sein de la communauté, au point que pour Verner l'ensemble de 1 Tm est un code domestique élargi⁶⁹³. Cette opinion doit être reconsidérée. Le genre de la lettre administrative adopté pour 1 Tm explique que la lettre se présente en bonne partie comme une suite d'instructions concernant divers groupes de personnes de la communauté⁶⁹⁴. Dans ce cadre, l'auteur utilise diverses formes. Certains éléments sont proches des codes domestiques (cf. 1 Tm 6, 1-2: les esclaves; 6, 17-19: l'usage de la richesse), mais ils ne constituent pas la structure dominante. C'est surtout dans l'épître à Tite que l'exhortation est formulée sur le mode du code domestique (Tt 2, 1-10). Or le fondement de cette exhortation, 2, 11-14, ne fait aucune allusion au thème de la maison. La métaphore conclusive est différente, puisqu'il s'agit de celle du peuple élu⁶⁹⁵. La présence de codes domestiques ne signale pas que la communauté se comprend comme une maison.

2. Le langage de l'autorité doit être différencié. Le genre littéraire de la lettre administrative impose une relation de type hiérarchique. L'autorité de «Paul» est soulignée par des verbes de volonté à la 1^e p. du sg.: βούλομαι (1 Tm 2, 8; 5, 14; Tt 3, 8); οὐκ ἐπιτρέπω (1 Tm 2, 12); παραγγέλλω (1 Tm 6, 13); διατάσσομαι (Tt 1, 5). Ces verbes doivent être lus comme une expression du genre littéraire, qui attribue une autorité souveraine à l'émetteur. De même, Paul transmet son autorité au destinataire, qui le représente dans le lieu de compétence qu'il lui a attribué. Cette double relation est indiquée par des verbes à l'impératif (2^e p.), en particulier παράγγελλε (1 Tm 4, 11; 6, 17; cf. 1, 3; cf. Tt 2, 15: ἐπιταγή). Cette relation hiérarchique est également typique du genre. On ne peut pas s'appuyer sur l'autorité attribuée à Timothée et à Tite dans le cadre de la lettre administrative pour affirmer que les ministres sont investis de l'autorité du maître de maison.

⁶⁹¹ Pour Klauck, la genèse de ce modèle est à chercher dans le fait que la maison constitue le lieu concret d'apparition et de développement du christianisme. De manière naturelle, l'organisation et la répartition des rôles au sein de la maison ont servi de modèle à la communauté ecclésiale. Cf. KLAUCK H.-J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, p. 67: «Die Hausgemeinschaft mit ihren Ordnungen und festen Regeln dient als verkleinertes Modell für die ganze Gemeinde oder die ganze Kirche.»

⁶⁹² Voir ch. 1, p. 41.

⁶⁹³ Cf. ch. 1, p. 38, n. 130.

⁶⁹⁴ Voir ch. 2, p. 44 s.

⁶⁹⁵ Cf. ch. 2, p. 63 s. Même si les éléments de ce passage sont traditionnels, l'analyse montre que la phrase est de la main de l'auteur. C'est lui qui a choisi la métaphore.

La relation hiérarchique entre Paul, Timothée et la communauté n'apparaît pas en 2 Timothée. La charge que Paul transmet à Timothée (cf. 2 Tm 4, 1-5) ne comprend pas cette autorité apostolique souveraine. Elle s'exerce dans le respect d'un dépôt intangible (2 Tm 1, 14; cf. 1 Tm 6, 20). L'intention générale des Pastorales n'est pas tant d'établir l'autorité des divers ministres que de soumettre toute prédication et tout enseignement à une autorité extérieure, celle du message normatif de l'apôtre. La thématique centrale de 2 Timothée, la fidélité, l'indique clairement. L'injonction solennelle adressée à Timothée (2 Tm 4, 1-5) contient certes une exhortation à l'exercice de l'autorité liée au ministère, mais cette autorité est celle de l'évangile⁶⁹⁶. Pour les ministres des Pastorales, l'autorité est liée à des fonctions spécifiques: la prédication et l'enseignement, d'une part, l'exercice de la discipline d'autre part. Cela n'indique pas une autorité monarchique étendue du type de celle du maître de maison. De plus, dans le passage qui fait explicitement de Timothée la figure du ministre (1 Tm 4, 14), le langage de l'autorité cède le pas à la notion de modèle⁶⁹⁷.

La comparaison entre l'autorité domestique et l'exercice d'une fonction publique (1 Tm 3, 5) est répandue dans le monde antique. Elle ne véhicule pas en elle-même une représentation de la communauté comme maison⁶⁹⁸. Elle indique le fait de la responsabilité, mais pas le mode d'organisation de l'église. Mais surtout, il n'est pas possible de l'utiliser comme argument en faveur d'une direction monarchique de l'église: la comparaison vaut implicitement pour tous les ministères⁶⁹⁹.

Le langage de la soumission est utilisé en particulier pour deux catégories sociales, les esclaves et les femmes. Les esclaves doivent servir fidèlement leur maître, même s'il est chrétien (1 Tm 6, 2; Tt 2, 9). Les femmes doivent être soumises à leur mari (Tt 2, 5; cf. 1 Tm 2, 11s). Les listes de qualités pour les ministres mentionnent en outre la soumission des enfants⁷⁰⁰. Toutes ces exigences concernent la situation des personnes dans le cadre domestique privé. Les Pastorales ne remettent pas en cause l'organisation hiérarchique de la maison antique. On ne sait rien, par ailleurs, de la situation des enfants ou des esclaves au sein de la communauté ecclésiale. Au vu de leur statut de subordination, on peut supposer qu'ils n'avaient pas accès aux fonctions ministérielles⁷⁰¹.

L'auteur emploie explicitement l'argument de la subordination pour interdire aux femmes d'enseigner (1 Tm 2, 12). Il semble admettre un ordre «naturel», une hiérarchie des personnes qui est celle de la maison, et qui imprègne toute la société antique. Au sein de la communauté, l'autorité revient à ceux que la société considère comme les candidats traditionnels aux responsabilités collectives. Il faut cependant noter que les femmes assument probablement aussi certains ministères. Il y a peut-être des femmes diaques, et des femmes sont actives dans la catégorie des veuves. On peut dire que l'auteur souhaite établir dans la communauté les relations qui régissent la vie de la maison comme de la société antique en

⁶⁹⁶ Cf. ch. 2, p. 57 s.

⁶⁹⁷ Voir ch. 4, p. 95 s.

⁶⁹⁸ Contre LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 131.138. Sur 1 Tm 3, 5, voir ch. 5, p. 130-131.

⁶⁹⁹ Voir p. 131.

⁷⁰⁰ Par enfants, il faut comprendre les jeunes adultes de la maison, qui demeurent soumis à l'autorité du maître de maison.

⁷⁰¹ Cf. LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 142: «Über die Stellung von Sklaven und Kinder in der Gemeinde ist den Past nichts zu entnehmen. Doch kommen sie zumindest für irgendwelche amtlichen Funktionen wegen ihren untergeordneten Stellung nicht in Frage.»

général, mais que la situation réelle de la communauté est plus contrastée⁷⁰².

La soumission des croyants à l'évêque et aux presbytres a une valeur symbolique capitale pour Ignace⁷⁰³. Dans les Pastorales, cette idée n'est pas formulée. Le langage de la soumission concerne des catégories spécifiques. Il ne s'applique pas à la communauté en tant que telle. En Tt 1, 10, les opposants sont qualifiés d'insoumis (ἀνυπότακτοι). Ce qualificatif s'inscrit dans un contexte polémique (Tt 1, 10-16). D'autres indices suggèrent que la contestation revêt un aspect social⁷⁰⁴. Mais l'attitude inverse n'est pas de se soumettre aux ministres. Elle est d'être fidèle au message normatif de l'apôtre.

3. L'enseignement prend une place prépondérante dans les Pastorales. Ce phénomène est dû à la situation conflictuelle que traverse la communauté⁷⁰⁵. La fonction pédagogique est capitale parce que les adversaires déploient précisément une intense activité d'enseignement. Il s'agit, pour l'auteur, de reconquérir le terrain occupé par les opposants. Dans l'Antiquité, l'enseignement est une tâche du père de famille (et de la femme dans le cadre de la maison; cf. Tt 2, 3s). Mais la maison n'est pas le seul lieu d'éducation. Pour les milieux aisés, l'école, le cercle philosophique, constitue aussi un lieu pédagogique important. La place publique constitue un autre lieu de débat. Le fait que les Pastorales accordent un rôle central à la dimension de l'enseignement n'indique pas nécessairement que c'est la structure d'éducation domestique qui s'impose⁷⁰⁶. La réalité est plus complexe. L'enseignement qui se déroule dans les maisons n'est pas nécessairement confié au chef de famille. Au contraire, il semble donné par des personnes extérieures à la maison⁷⁰⁷. Tt 1, 11 laisse entendre que des maisons entières ont passé à l'opposition. Cela n'inclut-il pas le maître de maison? Si c'est le cas, cela montre que la dignité de père de famille ne suffit pas à faire le ministre. D'ailleurs, Tt 1, 6 (cf. 1 Tm 3, 5.12) ne souligne pas le fait de l'autorité, mais la manière dont elle est assumée. Les Pastorales ne se focalisent pas sur la personne de celui qui enseigne, mais sur sa fidélité à la saine doctrine. Car les enseignements sont en concurrence dans la communauté. L'effet pragmatique des Pastorales est de soumettre l'enseignant à la tradition apostolique qu'elles défendent.

L'auteur des Pastorales considère que la femme «doit apprendre en toute soumission» (1 Tm 2, 11). Il est cependant contraint d'admettre l'existence du statut de veuve (1 Tm 5, 3-16), et la part d'enseignement que cette fonction comporte⁷⁰⁸. On constate ici encore un décalage entre la réalité de la communauté et ce que l'auteur veut instituer. A mon sens, le recours à l'image de la maison de Dieu en 1 Tm doit être interprété dans cette perspective. Cette image ne reflète pas l'organisation concrète de la communauté. Elle est au contraire en décalage par rapport à l'expérience des croyants. Pour Schöllgen, l'image de la maison de Dieu apparaît dans la troisième génération chrétienne, au moment où la croissance menace les communautés de désintégration⁷⁰⁹. La métaphore au pour but de recréer un sentiment

⁷⁰² Voir l'analyse de Verner (cf. ch. 1, p. 38).

⁷⁰³ Cf. ch. 5, p. 166-168.

⁷⁰⁴ Cf. ch. 3, p. 89 s.

⁷⁰⁵ Cf. ch. 3, p. 71 s.

⁷⁰⁶ Cf. LIPS H. V., *Glaube, Gemeinde, Amt*, p. 141: «Die Rolle des Hausvaters/Erziehers ist in die Gemeinde übernommen, da sie als adäquat für die Lehr- und Leitungsaufgabe angesehen wird.»

⁷⁰⁷ Voir ci-dessous, p. 188.

⁷⁰⁸ Voir ch. 5, p. 174.

⁷⁰⁹ Cf. SCHÖLLGEN G., «Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat», p. 85: «Zutreffend ist sicher die Beobachtung, daß die Ekklesiologie der Pastoralbriefe wesentlich vom οἶκος-Konzept

d'intimité, de relations familiales entre les croyants. Je crois qu'il faut ajouter que l'auteur souhaite que dans la communauté les rôles soient distribués en fonction de la situation sociale et domestique de chacun, plus que ce n'est le cas au moment où il écrit.

3. L'église et les maisons

Les chrétiens se réunissaient dans des maisons. Cette réalité a conduit des chercheurs à émettre une hypothèse qui touche la problématique des ministères: l'évêque était à l'origine le responsable d'une église de maison. Il s'agissait peut-être du maître de la maison où avaient lieu les réunions.

L'idée a été relancée par Ernst Dassmann⁷¹⁰. Celui-ci considère que dans les villes, les églises ont dû, faute de lieu de réunion adéquat, se subdiviser en plusieurs sous-groupes, qui constituaient autant d'églises de maison. Une expression de Paul (ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία) désigne cette réalité⁷¹¹. Les sources ne sont pas claires, mais il semble que l'église de maison devait avoir un leader naturel, le maître de maison, et qu'ensemble, ces responsables formaient un collège qui dirigeait l'église locale⁷¹². Les Pastorales connaissent encore une telle situation, mais voient émerger une figure unificatrice, celle de l'évêque. Cela explique l'équivalence des titres et l'émergence du monépiscopat⁷¹³. La promotion du monépiscopat chez Ignace vise à contrer les tendances émancipatrices des églises de maison (p. 92). Cette visée unificatrice prend corps dans l'ecclésiologie de la maison qui traverse, selon Dassmann, les écrits de l'ère post-apostolique (p. 95). Avec une telle représentation, la voie est tracée pour l'évêque monarchique, maître-intendant de la maison de Dieu (p. 96).

Roloff reprend à son compte l'hypothèse de Dassmann. Pour lui, l'objectif des Pastorales est de redéfinir le ministère de l'évêque. L'auteur souhaite doter la communauté d'un responsable, l'évêque, pour diriger l'ensemble de l'église locale, et non plus seulement une communauté de maison⁷¹⁴. L'épiscopat a toujours été une direction individuelle. Les sources

geprägt ist. Daß dies jedoch eine Folge der konkreten Organisationsform der Gemeinden als Hausgemeinden darstellt, läßt sich auch nicht annähernd verifizieren. Mir scheint, daß geradezu das Gegenteil nahelegt.» Schöllgen souligne que les petites communautés des deux premières générations n'ont pas développé une image de la maison de Dieu, et poursuit: «Erst in der dritten Generation, in der wir gerade auch in Kleinasien, der mutmaßlichen Entstehungsregion der Pastoralbriefe, schon mit größeren und damit der Gefahr der Desintegration stärker ausgesetzten Gemeinden rechnen müssen, findet das οἶκος-Modell Eingang in die Ekklesiologie und Amtstheologie.»

⁷¹⁰ Cf. DASSMANN E., «Hausgemeinde und Bischofsamt». Dassmann renvoie à LINTON O, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, p. 110, qui fait remonter à F. C. Baur l'idée selon laquelle les évêques seraient des responsables d'églises de maison.

⁷¹¹ Cf. DASSMANN E., «Hausgemeinde und Bischofsamt», p. 84, qui s'appuie en l'occurrence sur l'étude de KLAUCK H.-J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, p. 21. Klauck traduit l'expression par la formule «die sich hausweise konstituierende Kirche»: l'église qui se constitue par maison.

⁷¹² Cf. DASSMANN E., *op. cit.*, p. 90: «Trotz aller Unsicherheiten, die in diesen Fragen durch das Fehlen präziser Angaben in den Quellen verursacht sind, dürfte aber feststehen, daß schon die Hausgemeinden Mitglieder besaßen, die in besonderer Weise Verantwortung für das Leben der Gemeinschaft trugen; ebenso steht zu vermuten, daß der Hausvater und Gastgeber aufgrund natürlicher Autorität, die ihm Unabhängigkeit und Einfluß verschaffte, am ehesten für die Leitung der Gemeinde in seinem Haus in Frage kam. Dann aber liegt es nahe, einen Schritt weiter zu gehen und in den Leitern der Hausgemeinden auch das Gremium zu sehen, das für die Querverbindungen zwischen den Hausgemeinden und den Zusammenhalt der Ortsgemeinde zu sorgen hatte.»

⁷¹³ Cf. *ibid.*, p. 92: «Ganz ungezwungen erklärt sich die Gleichordnung der Presbyter mit dem Bischof, der sich gleichwohl von ihnen abzuheben beginnt, wenn man sie eingebunden sieht mit in der Hausgemeinden, die sie zugleich in der Ortsgemeinde vertreten.»

⁷¹⁴ Voir ch. 1, p. 30, n. 103.

antérieures mentionnent plusieurs évêques parce que les communautés étaient composées de plusieurs églises de maison. La nouveauté des Pastorales n'est donc pas de promouvoir une direction monarchique, mais d'appliquer le principe de direction de l'église de maison à la communauté dans son ensemble.

Les prémisses de cette hypothèse ont été critiquées par Georg Schöllgen, à mon avis à juste titre. Les sources ne permettent pas de vérifier l'existence de plusieurs églises de maison dans une même ville. L'interprétation de la formule paulinienne ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία est contestable. Celle-ci n'apparaît qu'une fois dans chaque lettre, dans les salutations. Comme elle est attachée à un nom, la préposition κατὰ peut difficilement avoir un sens distributif. Paul n'oppose jamais l'église de maison à l'église locale⁷¹⁵. La traduction habituelle (nom de personne et «l'église qui se réunit chez elle») est donc correcte, et l'expression désigne l'église locale. Paul s'adresse toujours à la communauté entière, et ne donne aucun indice de subdivisions régulières.

Pour Schöllgen (p. 80), rien n'interdit de penser qu'en s'agrandissant, les communautés ont trouvé des locaux adéquats pour se réunir (cf. Ac 19, 9, qui indique que la possibilité est envisageable pour un auteur de la fin du premier siècle).

Le lieu de réunion des premiers chrétiens a-t-il eu une influence sur la compréhension que la communauté avait d'elle-même et sur son organisation? Cela ne va pas de soi. Il convient de souligner que l'hypothèse d'une influence repose sur le fait que le terme grec οἶκος a le double sens de bâtiment et de communauté domestique. Pour les images correspondantes, le passage d'un sens à l'autre ne va pas de soi⁷¹⁶.

Je considère avec Schöllgen que les indices manquent pour affirmer que la communauté des Pastorales était organisée en plusieurs églises de maison⁷¹⁷. L'hypothèse semble sans fondement. Werner Thiessen considère pourtant nécessaire de la maintenir. Pour lui, elle est une contribution indispensable à la recherche sur l'histoire du christianisme primitif. Elle permet de reconstituer la genèse des communautés chrétiennes, et surtout d'éviter les simplifications (*un missionnaire qui fonde une église locale*)⁷¹⁸. La position de Thiessen me semble problématique. Il ne répond pas à Schöllgen, mais se contente d'affirmer que

⁷¹⁵ Cf. SCHÖLLGEN G., «Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat», p. 78. Une critique détaillée se trouve chez GIELEN M., «Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία», *ZNW* 77, 1986, p. 109-125.

⁷¹⁶ Cf. SCHÖLLGEN G., «Hausgemeinden, οἶκος-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat», p. 80: «Man muß sich darüber im klaren sein, daß der Schluß von Versammlungslokal auf die Organisationsform der frühen Gemeinden nur aufgrund eines metaphorischen Sprungs zustandekommen kann, der sich lediglich auf die Doppeldeutigkeit des griechischen Begriffs οἶκος stützen kann (...). Die schlichte Tatsache, daß sich die frühen Gemeinden in Ermangelung eigener Kultgebäude in Privathäusern trafen, hat für sich genommen nicht zur notwendigen Konsequenz, daß sie sich als religiöse Hausgemeinschaften verstanden.» Sur l'évaluation des images liées à la maison, voir ci-dessus, p. 177 s.

⁷¹⁷ Cf. *op. cit.*, p. 84, à propos des Pastorales: «Für Hausgemeinden als Substruktur von Lokalgemeinden gibt es nicht den geringsten Hinweis.» De même (p. 85), la métaphore de la maison ne provient pas de l'organisation concrète de la communauté en communauté domestique (voir ci-dessus, p. 185 s, n. 709).

⁷¹⁸ Cf. THIESSEN W., *Christen in Ephesus*, p. 274, n. 122: «Schöllgen (...) äußert sich recht vorsichtig gegenüber der Annahme, daß Hausgemeinden die "Substruktur von Lokalgemeinden" bildeten. Auch ist es richtig, daß sich an den Pastoralbriefen letztlich schwer nachweisen läßt, "in welcher Beziehung die οἶκος-Metaphorik zur konkreten Organisationsform der Gemeinde steht." Aber diese Überlegungen sind m. E. (trotz ihres hypothetischen Charakter) als Beitrag zu Erforschung der Geschichte des frühen Christentums (...) unumgänglich, um die Entstehung der christlichen Gemeinden zu rekonstruieren.» Il ajoute: «Auf jeden Fall sind sie realistischer als die schnellen und einfachen Lösungen, die von *der Ortsgemeinde* sprechen und dabei eine einlinige und naive Entwicklung (*ein Missionar gründet eine Ortsgemeinde*) voraussetzen, ohne für die Gemeinde-Entwicklung wesentliche Fragen (z. B. das erfolgreiche Wirken verschiedener Wandermissionare an *einem Ort*) zu berücksichtigen.»

l'hypothèse est «incontournable». Il pose une alternative abusive. Renoncer à l'hypothèse d'une substructure permanente formée d'églises de maison ne revient pas à admettre un «développement linéaire et naïf». La naissance des communautés chrétiennes a été l'occasion de conflits, dont les lettres de Paul témoignent abondamment. Diverses tendances sont en concurrence dans l'activité missionnaire. Toutefois, les conflits surgissent au sein des communautés locales. On peut supposer que chaque tendance avait son lieu de réunion. Mais on n'en a pas la preuve.

Je considère que la communauté des Pastorales n'est pas organisée comme Dassmann et Roloff l'imaginent. J'observe cependant que la maison est un lieu important, et parfois un lieu controversé de la vie communautaire. De nombreuses allusions ont trait à la dimension privée de la maison, mais quelques textes font d'elle un lieu d'enseignement, ou un lieu de propagation des idées adverses. 1 Tm 5, 13 parle des veuves qui vont de maison en maison, enseignant ce qu'il ne faut pas. 2 Tm 3, 6, évoque les adversaires qui s'insinuent dans les maisons pour séduire les croyantes. Tt 1, 11 dénonce les opposants qui détournent des maisons entières en enseignant ce qu'il ne faut pas. S'agit-il de maisons qui se constituent en communautés alternatives?

On ignore tout des lieux de rassemblement concrets de la communauté. L'activité ne se limitait pas aux réunions cultuelles. Les maisons étaient le cadre d'une intense activité d'enseignement. C'est probablement dans ce cadre qu'il faut situer le rôle concédé aux femmes par l'auteur des Pastorales. L'enseignement des adversaires se déroule également dans le cadre domestique. Il n'est pas exclu que certaines personnes aisées aient accueilli dans leur maison des partisans de cet enseignement. 1 Tm 5, 16 signale l'existence de maisons qui accueillait des veuves. De telles maisons devenaient de ce fait des lieux de vie pour celles qui adoptaient le style de vie ascétique des veuves. L'auteur opère la distinction entre une situation personnelle (τις πιστή) et l'église (ἡ ἐκκλησία)⁷¹⁹.

Cette distinction montre que l'auteur souhaite clarifier la relation entre communauté ecclésiale et structure domestique. Il est question d'une croyante qui «a des veuves». Il faut penser à une femme aisée qui dirige sa propre maison et qui a la capacité d'accueillir et d'entretenir elle-même des veuves. Le texte indique que cette femme est croyante, c'est-à-dire membre de la communauté ecclésiale. Mais il signale aussi que cette croyante peut prendre dans sa maison des décisions sur lesquelles l'église n'a pas prise. Si elle accueille des veuves, elle le fait de son propre chef, et non sur un mandat ecclésial. On constate que l'auteur n'intervient pas dans la gestion domestique. Il n'en n'a pas la compétence. La souveraineté du maître ou de la maîtresse de maison demeure intacte. «Paul» lui-même n'a aucun pouvoir de décision sur la manière dont une personne dirige sa maison. Ceux qui auront concrètement la charge d'appliquer les directives de l'apôtre contenues dans les Pastorales ont autorité sur l'église. Ils n'ont pas autorité sur les maisons. La directive du v. 16 ne concerne pas la structure domestique, mais la reconnaissance ecclésiale de l'accueil des veuves par une croyante⁷²⁰. L'auteur refuse d'accorder un statut officiel aux personnes concernées et à la structure d'accueil. On peut se demander, au vu de ce refus, si l'autonomie des maisons n'est pas un facteur d'instabilité pour la communauté, et si elle ne fait pas obstacle à la lutte contre les déviants.

Le membre de l'église reste membre d'une maison. L'état de veuve représente un choix de vie inspiré par la foi, mais il ne supprime pas, pour la femme, la nécessité d'être rattachée à une

⁷¹⁹ Voir aussi ch. 5, p. 174.

⁷²⁰ Cf. *ibid.*

maison. Certaines croyantes fortunées offrent la possibilité à des femmes de vivre selon leur conviction religieuse ascétique dans le cadre d'une maison d'adoption (1 Tm 5, 16). Cela suggère que la notion d'église de maison est peut-être connue dans la communauté des Pastorales, mais qu'elle est problématique aux yeux de l'auteur. Dans ce cadre, la métaphore de la maison de Dieu peut avoir une dimension polémique. En tant que maison de Dieu, l'église prend une dimension qui dépasse les groupes particuliers. Elle ne saurait se confondre avec les lieux de vie concrets des croyants.

Conclusion

1. Synthèse

Les épîtres pastorales ont pour but principal de défendre ce que leur auteur considère comme le message authentique de Paul. Elles attribuent à l'apôtre une autorité absolue. Son apostolat est inscrit dans la révélation elle-même. En conséquence, le destin de Paul constitue le prototype de celui du croyant. Mais surtout, son message devient un dépôt intangible. Le salut passe par la fidélité à ce dépôt.

Le genre de la lettre testamentaire fictive (2 Timothée) indique que l'auteur prend position dans un conflit entre héritiers. La communauté des Pastorales voit s'affronter deux tendances, qui se réclament l'une et l'autre de Paul. La question à laquelle le lecteur de 2 Tm est confronté est la suivante: qui est véritablement fidèle à l'apôtre? Dans cette lettre, le modèle offert en exemple est le destinataire fictif, Timothée. Celui-ci est d'emblée présenté comme l'héritier unique de Paul. L'exhortation qui lui est adressée le montre à la fois en croyant fidèle et en ministre accompli.

Le genre de la lettre administrative fictive (1 Timothée et Tite) permet à l'auteur de donner des directives qui concernent diverses catégories de croyants de la communauté des Pastorales. 1 Tm et Tt ne sont pas adressées spécifiquement aux ministres. Ces derniers sont concernés par certaines directives, mais les lettres précisent également pour d'autres personnes en quoi consiste la fidélité à l'apôtre. Les épîtres cherchent à enraciner tous les croyants dans la saine doctrine.

Il n'est pas possible d'affirmer que le destinataire fictif représente un ministère précis. L'autorité n'est pas conférée à une catégorie particulière de croyants. Les Pastorales établissent une norme, le dépôt intangible laissé par l'apôtre. Sur cette base, le lecteur est invité à porter un regard critique sur la réalité ecclésiale dans laquelle il se trouve. Cela inclut les ministres: leur fidélité au dépôt apostolique est mise à l'épreuve. Le lecteur est amené à juger du message qu'on lui transmet à l'aune de la tradition défendue par les épîtres.

Cette visée critique est à comprendre dans le contexte conflictuel des Pastorales. L'auteur dénonce constamment l'enseignement des adversaires en faisant appel à l'arsenal polémique de son temps. La communauté connaît une période de crise marquée par un débat interne au paulinisme. Le conflit met aux prises des docteurs, des didascales des deux bords. Il porte sur la manière d'interpréter les écrits de Paul, sur la manière d'être fidèle à l'apôtre. Le danger de déviance existe dans l'ensemble de la communauté, y compris parmi les ministres. Cette perspective donne tout son sens à l'exhortation à la fidélité qui traverse les Pastorales.

L'hypothèse d'un débat interne au paulinisme est renforcée par une comparaison avec les *Actes de Paul*. Les béatitudes placées dans la bouche de l'apôtre en *AcPl* 3, 5-6 contiennent une tradition ancienne, qui représente une interprétation encratite de certains passages des épîtres de Paul aux Corinthiens. Cette tradition doit être rapprochée de la position des adversaires des Pastorales. Les opposants prônent une morale de la rupture par rapport au monde. Cette exigence prend forme dans une discipline ascétique stricte. L'aspect le plus marquant, aussi bien dans les béatitudes apocryphes que dans la polémique des Pastorales, est l'abstinence sexuelle.

L'auteur des épîtres défend une conception différente. Il interprète le concept paulinien de la grâce dans des catégories d'inspiration stoïcienne. La grâce s'inscrit en l'homme comme une potentialité, qu'il appartient au croyant de développer par la pratique des belles oeuvres. L'ordre éthique que l'auteur défend est proche de l'idéal antique de l'homme accompli, idéal de modération et non d'abstinence, à la différence que ce ne sont pas des vertus latentes, que tout homme possède, que le croyant doit développer. C'est une intervention extérieure, un acte divin médiatisé par le baptême, qui rend possible une vie de progrès dans l'ordre éthique.

Je propose de comprendre *χάρισμα* dans ce contexte. L'interprétation traditionnelle en fait une catégorie typiquement ministérielle, et lit les deux versets qui emploient ce mot (1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6) comme des allusions à l'ordination. L'analyse détaillée de ces versets et de leur contexte me fait penser au contraire que la notion de charisme ne définit pas le ministre exclusivement, mais le croyant. Le «don de grâce» désigne le résultat, en l'homme, de la grâce divine. 1 Tm 4, 14 et 2 Tm 1, 6 peuvent être lus comme des allusions au baptême. L'exercice du ministère, la fidélité dans la prédication et dans l'enseignement s'enracinent dans l'existence croyante. Le ministre est un modèle de foi. Il ne se distingue pas des croyants par une grâce particulière.

Mon interprétation trouve une confirmation dans le fait que l'étude du concept en dehors des Pastorales ne permet pas d'observer une évolution vers un charisme réservé aux ministres.

Placée sous le signe d'une grâce éducatrice, la communauté des Pastorales est une communauté d'apprentissage. Elle est la maison de Dieu (1 Tm 3, 15), le lieu de vie où chaque croyant apprend les règles de la vie chrétienne. Elle est le peuple de Dieu (Tt 2, 14), mis à part pour progresser dans l'ordre de la piété. Mais la communauté ne se coupe pas du monde. L'appartenance à la maison de Dieu ne supprime pas le fait que chacun est membre d'une maisonnée. L'entrée dans le peuple de Dieu ne soustrait pas le croyant à la structure sociale ambiante. L'apprentissage de la foi, le progrès dans la piété se déroule pour chacun dans la position sociale qui lui revient.

L'auteur insiste particulièrement sur ce point pour les femmes. La communauté ne saurait devenir le refuge de celles qui ne veulent pas assumer leur rôle domestique. L'église reconnaît un statut de type ministériel réservé aux femmes, celui de veuve. L'auteur se trouve cependant confronté à une situation qu'il juge inacceptable. Le statut est revendiqué par des femmes qui ont encore charge de famille. Ce sont probablement des femmes aisées, qui peuvent déléguer leur responsabilité domestique à d'autres membres de la maison, et se consacrer à un service au sein de la communauté. Pour l'auteur, le devoir religieux d'une femme est d'abord de prendre soin personnellement des siens.

En outre, des jeunes femmes aspirent au statut de veuve. Pour l'auteur, ce groupe de personnes constitue un foyer d'hérésie. La veuve s'engage à demeurer seule. Ce vœu est légitime pour des femmes âgées. En revanche, pour les jeunes femmes, il prend la forme d'un idéal ascétique proche de ce que défendent les opposants. «Paul» leur ordonne d'assumer la responsabilité domestique propre à la femme.

L'auteur veut donc limiter sévèrement l'influence des veuves dans la communauté. Dans les assemblées, la prise de parole est refusée aux femmes: elles n'ont pas le droit d'enseigner aux hommes. L'auteur ne s'oppose toutefois pas totalement à un ministère assumé par des femmes dans un cadre plus restreint. Les veuves conservent une responsabilité spirituelle, et les diacres comptent aussi des femmes. Mais elles doivent incarner le modèle d'une piété qui s'inscrit dans l'ordre social traditionnel.

Il en va de même des autres ministres. Modèles de la foi pour les croyants, ils doivent aussi

être respectés par «ceux du dehors».

L'évêque a une responsabilité d'enseignement. Sa charge inclut l'exercice de la discipline. Cela signifie que le passage de 1 Tm 5, 19-25, qui aborde la problématique disciplinaire, décrit un aspect de son ministère. Dans les Pastorales, la procédure à l'égard des pécheurs débouche apparemment sur un rite pénitentiel (1 Tm 5, 22). On ne sait pas quelle était la fonction des évêques avant les Pastorales. Le titre est d'origine hellénistique, mais d'un usage trop varié pour qu'une charge spécifique lui soit attachée.

Les diacres exercent un ministère de prédication et d'enseignement. Le texte des Pastorales ne permet pas de faire de leur fonction une charge subalterne, au service de l'évêque. Au contraire, l'usage que les épîtres font des termes *διάκονος* - *διακονία* - *διακονέω* montre que le diacre est le prédicateur-enseignant des Pastorales. Du reste, une analyse critique de l'apparition du titre remet en cause la thèse traditionnelle d'un ministère qui trouve son origine dans le service des tables. Le titre apparaît chez Paul, qui l'utilise pour décrire son activité de proclamation de l'évangile.

Les presbytres n'exercent pas un ministère spécifique. Les Pastorales emploient ce terme pour désigner plusieurs responsabilités: l'administration d'un sacrement, la prédication, et d'autres activités qui ne sont pas nommées. Le titre de presbytre décrit de manière large une personne qui assume une charge au sein de la communauté, et qui, de ce fait, est intégrée au collège presbytéral. Le titre de presbytre est englobant. Il désigne les ministres sous l'angle de l'autorité exercée au sein de la communauté. Les fonctions spécifiques sont décrites par les titres d'évêque et de diacre. Le collège des presbytres comprend donc les évêques. A mon avis, il comprend aussi les diacres.

Dans le judaïsme comme dans le monde hellénistique, «presbytre» est un titre honorifique, qui met l'accent sur le rang, sur l'autorité. Les données ne sont pas suffisantes pour qu'on puisse parler d'un véritable mode d'organisation presbytéral. De même, l'opinion selon laquelle les Pastorales opèrent la fusion de deux modes d'organisation ne se vérifie pas.

Les Pastorales ne connaissent pas un triple ministère (évêque, presbytres, diacres). Le triple ministère apparaît dans les lettres d'Ignace d'Antioche. Contrairement aux Pastorales, le titre de presbytre y désigne un statut spécifique, au côté de ceux d'évêque et de diacre. Le monévêque d'Ignace n'est pas le successeur de l'évêque des Pastorales. Les charges ne se recouvrent pas. Le ministère d'unité cher à Ignace n'existe pas dans les Pastorales, tandis qu'Ignace ne dit mot de la fonction disciplinaire.

D'après la lettre de Polycarpe, l'exercice de la discipline est du ressort des presbytres, et demeure collective. Dans la mesure où les titres d'évêque et de presbytre ont été un temps équivalents et que les charges se recourent, l'indication de Polycarpe suggère que les Pastorales connaissaient un épiscopat collectif. L'évêque est nommé au singulier, mais il ne s'agit pas d'un monévêque.

Je pense donc que les Pastorales ne cherchent pas à instaurer un nouveau type de ministère. Elles insistent sur le fait que chacun, dans sa fonction, est chargé de transmettre un enseignement authentique. Les ministres sont par là soumis à une instance extérieure, le dépôt apostolique. L'enjeu des Pastorales n'est pas l'autorité des ministres, mais leur fidélité.

2. Les Pastorales dans les débats actuels

Quel peut être l'apport d'une recherche sur les Pastorales dans les discussions actuelles sur les

ministères? Je souhaite offrir quelques pistes, mais sans me cacher derrière le paravent de la neutralité. Dans un débat où la dimension confessionnelle est centrale, l'interprète doit assumer son enracinement ecclésial⁷²¹. Je revendique une lecture protestante réformée à deux points de vue. D'une part, les résultats de l'analyse tendent à contester une lecture mettant l'accent sur l'apostolicité du ministère et sur la succession. D'autre part, la démarche d'interprétation ne vise pas tant à conforter qu'à questionner le statut ministériel.

L'interprétation ne peut faire fi de l'histoire: les Pastorales n'offrent pas un modèle normatif intemporel. Ce sont des textes de circonstance, qui prennent position dans un débat. Leur but n'est pas d'établir une ordonnance ecclésiastique, mais de résoudre une situation de crise dans une communauté précise. L'auteur ne s'attache pas à défendre un mode d'organisation, mais à soumettre les ministères existants à la tradition qu'il défend. Il n'est donc pas légitime de faire de l'organisation ecclésiale le message spécifique des Pastorales.

La conséquence en est que les épîtres sont à intégrer dans la diversité des modèles d'organisation que les textes néotestamentaires laissent percevoir. Une approche biblique de la question des ministères doit prendre acte d'une diversité qui résiste à toute tentative d'harmonisation. Ce point a une portée considérable pour le dialogue oecuménique. S'il est un domaine dans lequel le protestantisme ne doit pas transiger, c'est celui de la reconnaissance des ministères. L'ecclésialité ne dépend pas d'un mode d'organisation.

La véritable question herméneutique est de savoir comment restituer et transposer l'intention centrale des Pastorales. L'auteur établit comme norme ce qu'il considère comme le dépôt laissé par l'apôtre. L'apostolicité se joue donc au plan de la prédication et de l'enseignement, de la fidélité à un message. Pour le ministre, l'apostolicité ne se présente pas comme un héritage reçu par succession, mais comme une exigence de fidélité constamment renouvelée, jamais acquise.

L'interpellation des Pastorales recèle cependant un aspect problématique. Elle intervient dans une situation conflictuelle en recourant à l'autorité de l'apôtre lui-même. La solution choisie contient sa propre limite: elle ne fonctionne que si l'autorité est reconnue et l'artifice masqué.

Le protestantisme actuel est marqué par une diversité qui tend au pluralisme. On ne résoudra pas les tensions par le recours à une autorité instituée. Dans la mesure où les églises réformées se privent principalement d'une autorité magistérielle, une solution analogue à celle choisie par l'auteur des épîtres ne peut déboucher que sur des luttes d'influence et des conflits de pouvoir sans fin.

Si les Pastorales n'offrent pas une solution appropriée, elles tracent un chemin balisé par l'interpellation centrale que j'ai soulignée. A mon sens, une interprétation ouverte des Pastorales dans la situation actuelle s'efforcera d'interroger chacun à la fois sur sa fidélité et sur sa prétention à l'autorité. Le pasteur réformé prend un peu facilement la parole au nom de l'apôtre, voire du Christ. La position adéquate n'est-elle pas plutôt de se reconnaître interprète, et d'admettre que l'on se situe dans un champ d'interprétations divergentes? Je crois que cela faciliterait grandement le dialogue et permettrait un véritable débat. Une interprétation non discutable peut-elle être qualifiée de fidèle? Pour entamer la recherche d'une fidélité commune, il est indispensable d'accorder au statut d'interprète sa juste valeur.

En quoi consiste la fidélité dans le ministère? S'agit-il de traditionnalisme, de conservatisme? La dimension polémique des Pastorales constitue ici un lieu de réflexion important. A la suite

⁷²¹ Cf. introduction, p. 6.

de l'auteur, je pense judicieux de porter le regard sur les conséquences concrètes de nos choix théologiques et ecclésiologiques, sur le rapport au monde qu'ils engendrent. A la volonté de rupture affichée par ses adversaires, l'auteur des Pastorales oppose une foi qui ouvre au monde. A mon sens, la manière dont le ministère se vit aujourd'hui est révélateur de choix qui ne sont pas toujours clairement formulés. Le pasteur, en particulier, est traditionnellement le ministre du culte, de la parole et des sacrements. Mais pour qui l'est-il? Pour les croyants engagés uniquement? On vit souvent mal les moments où le monde fait irruption dans nos temples, lors de mariages, de baptêmes, de confirmations. Est-ce là le signe d'une foi, d'une communauté, d'un ministère qui s'ouvrent au monde?

La fidélité n'est pas affaire de conservation, mais d'interprétation, d'adéquation entre la confession d'un Dieu qui se manifeste pour le monde et la pratique quotidienne du ministère.

Bibliographie

1. Sources

- ACHELIS H. / FLEMMING J., *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts 2. Die syrische Didaskalia* (TU 10/2), Leipzig, Hinrichs, 1904.
- BOVON F. / GEOLTRAIN P. (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens I* (bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1997.
- CLEMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, dans: HEMMER H. (éd.), *Les pères apostoliques II: Clément de Rome, épître aux Corinthiens. Homélie du IIe siècle*, Paris, Picard, 1926².
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates. Stromate 2* (SC 38), éd. P. T. CAMELOT / C. MONDESERT, Paris, Cerf, 1954.
- Doctrine des apôtres*, dans: HEMMER H. / OGER G. / LAURENT A. (éd.), *Les pères apostoliques I-II: Doctrine des apôtres. Épître de Barnabé*, Paris, Picard, 1926².
- DUPONT-SOMMER A. / PHILONENKO M. (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1987.
- EUSEBE DE CESAREE, *Histoire Ecclésiastique. Livres 1-4* (SC 31), éd. G. BARDY, Paris, Cerf, 1952.
- HARL M. / DORIVAL G. (éd.), *La chaîne palestinienne sur le psaume 118* (ORIGENE, EUSEBE, DIDYME, APOLLINAIRE, ATHANASE, THEODORET), t. 1 (SC 189), Paris, Cerf, 1972.
- HIPPOLYTE DE ROME, *Commentaire sur Daniel* (SC 11, 2), éd. M. LEFEVRE, Paris, Cerf, 1947.
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Épîtres*, dans: LELONG A. (éd.), *Les pères apostoliques III: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Épîtres. Martyre de Polycarpe*, Paris, Picard, 1927².
- JENKINS C., «Origen on I Corinthians», dans: *JThS* 9, 1908, p. 231-247.
- LIPSIUS R. A., *Acta apostolorum apocrypha I*, Hildesheim, Olms, 1959 (= 1891)
- METZGER M., *Constitutions apostoliques*, t. 3 (SC 336), Paris, Cerf, 1987.
- NESTLE / ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993²⁷.
- ORIGENE, *Traité des principes*, t. 1 (SC 252), éd. H. CROUZY / M. SIMONETTI, Paris, Cerf, 1978.
- ORIGENE, *Commentarium in epistolam b. Pauli ad Romanos*, dans: PG14, 838-1292.
- ORIGENE, *Commentaire sur Jean*, t. 4 (SC 290), éd. C. BLANC, Paris, Cerf, 1982.
- PHILON, *De ebrietate; de sobrietate* (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 11-12), éd. GOREZ J., Paris, Cerf, 1962.
- PHILON, *De praemiis et poeniis; de execrationibus* (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 27), éd. BECKAERT A., Paris, Cerf, 1961.
- PHILON, *De virtutibus* (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 26), éd. R. ARNALDEZ / P. DELORME / M.-R. SERVEL / A.-M. VERILHAC, Paris, Cerf, 1962.
- PHILON, *Quod deterius potiori insidiari solet* (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 5), éd. FEUER I., Paris, Cerf, 1965.
- PLINE LE JEUNE, *Lettres*, t. 4, éd. DURRY M., Paris, Les Belles Lettres, 1947.
- POLYCARPE DE SMYRNE, *Épître aux Philippiens*, dans: LELONG A. (éd.), *Les pères apostoliques III: Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Épîtres. Martyre de Polycarpe*, Paris, Picard, 1927².
- PSEUDO-PHILON, *Prédications synagogales* (SC 435), éd. SIEGERT F. / DE ROULET J. avec la collaboration de AUBERT J.-J. / COCHAND N., Paris, Cerf, 1999.
- SCHMIDT C. / SCHUBART W., *ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ. Nach dem Papyrus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek*, Glückstadt / Hamburg, Augustin, 1936.
- SCHNEEMELCHER W., *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1989⁵.
- SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, t. 2 (livres V-VII), éd. PRECHAC F. / NOBLOT H., Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- SIEGERT F., *Drei hellenistisch-jüdische Predigten. Ps. Philon, «Über Jona», «Über Simson» und «Über die Gottesbezeichnung «wohlätzig verzehrendes Feuer»*», t. 1: *Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen* (WUNT 20), Tübingen, Mohr, 1980; t. 2: *Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik* (WUNT 61), Tübingen, Mohr, 1992
- TATIEN, *Fragm. 11*, dans: OTTO J. C. T., *Corpus apologetarum christianorum 6: Tatianus assyrius*, Iena, 1851, p. 174.
- TERTULLIEN, *Traité du baptême* (SC 35), éd. R. F. REFOULE / M. DROUZY, Paris, Cerf, 1952.
- THEODORE DE MOPSUESTE, *In epistolas b. Pauli commentarii*, vol. 2, éd. B. SWETE, Cambridge, University Press, 1882.
- VOUAUX L., *Les actes de Paul et ses lettres apocryphes. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, Letouzey, 1913.

2. Commentaires

- BROX N., *Die Pastoralbriefe* (RNT 7,2), Regensburg, Pustet, 1969⁴.
- DIBELIUS M., *Die Pastoralbriefe* (HNT 13), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1931² (1913).
- DIBELIUS M. / CONZELMANN H., *Die Pastoralbriefe* (HNT 13), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1966⁴ (=1955³)
- DORNIER P., *Les épîtres pastorales* (SBi), Paris, Gabalda, 1969.
- EASTON B. S., *The Pastoral Epistles*, New York, Scribner's sons, 1947.

- FEE G. D., *1 and 2 Timothy, Titus* (New international Biblical Commentary), Peabody, Hendrickson, 1988² (1984).
- GUTHRIE D., *The Pastoral Epistles* (TNTC), Grand Rapids, Eerdmans / Leicester, Intervarsity, 1990² (1957).
- HANSON A. T., *The Pastoral Epistles* (NCBC), Grand Rapids, Eerdmans / Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1987 (=1982).
- HASLER V., *Die Briefe an Timotheus und Titus (Pastoralbriefe)* (ZBK.NT 12), Zurich, Theol. V., 1978.
- HOLTZ G., *Die Pastoralbriefe* (ThHK 13), Berlin, Evang. V., 1972² (1964).
- HOLTZMANN H. J., *Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch bearbeitet*, Leipzig, 1880.
- JEREMIAS J. / STROBEL A., *Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer* (NTD 9), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975¹¹ (1936).
- KELLY J. N. D., *The Pastoral Epistles* (BNTC), Londres, Black, 1963.
- KNIGHT G. W., *The Pastoral Epistles* (NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans / Carlisle, Paternoster, 1992.
- LOCK W., *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles* (ICC) Edinburgh, Clarke, 1978 (=1924).
- MERKEL H., *Die Pastoralbriefe* (NTD 9/1), Göttingen / Zurich, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- OBERLINNER L., *Die Pastoralbriefe. Erster Timotheusbrief* (HThK 11/2,1), Fribourg en B. / Bâle / Vienne, Herder, 1994.
- OBERLINNER L., *Die Pastoralbriefe. Zweiter Timotheusbrief* (HThK 11/2,2), Fribourg en B. / Bâle / Vienne, Herder, 1995.
- OBERLINNER L., *Die Pastoralbriefe. Titusbrief* (HThK 11/2,3), Fribourg en B. / Bâle / Vienne, Herder, 1996.
- QUINN J. D., *The Letter to Titus* (AncB 35), New York, Doubleday, 1990.
- ROLOFF J., *Der erste Brief an Timotheus* (EKK 15), Zurich, Benziger V. / Neukirchen-Vluyn, Neukirchener V., 1988.
- SCHLATTER A., *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus*, Stuttgart, Calwer, 1983³ (1936).
- SCOTT E. F., *The Pastoral Epistles* (MNTC), Londres, Hodder & Stoughton, 1948 (=1936).
- SPICQ C., *Les épîtres pastorales* (EtB), Paris, Gabalda, 1969⁴ (1947).

3. Ouvrages généraux, introductions

- BAUER W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schrift des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. 6., völlig neu bearbeitete Auflage von ALAND K. UND B.*, Berlin / New York, de Gruyter, 1988⁶.
- BERGER K., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1984.
- CENTRE D'ANALYSE ET DE DOCUMENTATION PATRISTIQUES, *Biblia Patristica*, t. 3 (Origène), Paris, CNRS, 1980.
- CONZELMANN H. / LINDEMANN A., *Arbeitsbuch zum Neuen Testament* (UTB 52), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1975.
- DIBELIUS M., *Geschichte der urchristlichen Literatur* (TB – NT 58), Munich, Kaiser, 1975 (= 1926).
- FULLER R. H., *A Critical Introduction to the New Testament*, Londres, Duckworth, 1971² (1966).
- GRANT R. M., *A Historical Introduction to the New Testament*, New York / Evanston, Harper & Row, 1963.
- GRUNDMANN W., *Die frühe Christenheit und ihre Schriften. Umwelt, Entstehung und Eigenart der neutestamentlichen Bücher*, Stuttgart, Calwer, 1983.
- GUTHRIE D., *New Testament Introduction*, Downers Grove (Ill.), Intervarsity, 1970³.
- GEORGE A. / GRELOT P. (dir.), *Introduction critique au Nouveau Testament (Introduction à la Bible, édition nouvelle, t. 3)*. Vol. 3: *Les épîtres apostoliques*, Paris, Desclée, 1977.
- KLIJN A. F. J., *An Introduction to the New Testament*, Leiden, Brill, 1967.
- KOESTER H., *History and Literature of Early Christianity*. Vol. 2: *Introduction to the New Testament*, Berlin / New York, de Gruyter / Philadelphie, Fortress, 1982 (all.: 1980).
- KÜMMEL W. G., *Einleitung in das Neue Testament* (FEINE P. / BEHM J., *id.*, 12e éd. entièrement revue), Heidelberg, Quelle & Meyer, 1963.
- MARXSEN W., *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme*, Gütersloh, Mohn, 1963.
- MICHAELIS W., *Einleitung in das Neue Testament. Die Entstehung, Sammlung und Überlieferung der Schriften des Neuen Testaments*, Bern, Haller, 1954².
- PERRIN N. / DULING D. C., *The New Testament. An Introduction*, New York (NY), Harcourt Brace Jovanovitch, 1982² (1974).
- ROBINSON J. A., *Redating the New Testament*, Londres, SCM, 1976.
- ROLOFF J., *Neues Testament* (Neukirchener Arbeitsbücher), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener V., 1977.
- SCHENKE H.-M. / FISCHER K. M., *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*. Vol. 1: *Die Briefe des Paulus und Schriften des Paulinismus*, Gütersloh, Mohn, 1978.
- SCHIERSE F. J., *Einleitung in das Neue Testament*, Düsseldorf, Patmos, 1978.
- SCHNIDER F. / STENGER W., *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11), Leiden, etc., Brill, 1987.
- SCHWEIZER E., *Theologische Einleitung in das Neue Testament* (GNT 2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- STRECKER G., *Literaturgeschichte des Neuen Testaments* (UTB 1682), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- VIELHAUER P., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die ApoKryphen und die Apostolischen Väter*, Berlin / New York, de Gruyter, 1975.

WICKENHAUSER A. / SCHMID J., *Einleitung in das Neue Testament*, Fribourg en B. / Bâle / Vienne, Herder, 1972⁶.

4. Monographies et articles

- ALLMEN D. V., *La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme* (OBO 41), Fribourg, éd. univ. / Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.
- BALCH D. L., *Let Wives be Submissive. The Domestic Code in 1 Peter* (SBL.MS 26), Chico (CA), Scholars Press, 1981.
- BARRETT C. K., «Pauline Controversies in the Post-Pauline Period», dans: *NTS* 20, 3, 1974, p. 229-245.
- BARTON S. C., «The Communal Dimension of Earliest Christianity. A Critical Survey of the Field», dans: *JThS* 43, 1992, p. 399-427.
- BARTSCH H. W., *Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen* (ThF 26), Hambourg, Reich / Bergstedt, evangelischer V., 1965.
- BAUCKHAM R., «The Acts of Paul as a Sequel to Acts», dans: WINTER B. W. / CLARKE A. D. (éd.), *The Book of Acts in its Ancient Literary Setting (The Book of Acts in its First Century Setting, vol. 1)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 105-152.
- BAUER W., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (BHTh 10), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1964² (1934; 2e éd. revue par STRECKER G.).
- BOVON F., «Une nouvelle citation des Actes de Paul chez Origène», dans: *Apocrypha* 5, 1994, p.113-117.
- BRENT A., «Pseudonymity and Charisma in the Ministry of the Early Church», dans: *Aug.* 27, 1987, p. 347-376.
- BROWN L. A., «Asceticism and Ideology. The Language of Power in the Pastoral Epistles», dans: *Semeia* 57, 1992, p. 77-94.
- BROWN R. E., «*Episkopè* and *Episkopos*. The New Testament Evidence», dans: *TS* 41, 1980, p. 322-338.
- BROWN R. E., *L'église héritée des apôtres*, Paris, Cerf, 1987 = *The Churches the Apostles Left Behind*, New York (NY), Paulist, 1984.
- BROX N., «Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments. Zur Dokumentation der frühchristlichen Amtsgeschichte», dans: *Kairos* 11, 1969, p. 81-94.
- BROX N., «Προφητεία im ersten Timotheusbrief», dans: *BZ* 20, 1976, p. 229-232.
- BURRUS V., «Chastity as Autonomy. Women in the Apocryphal Acts», dans: *Semeia* 38, 1986, p. 101-117.
- BURTCHAELL J. T., *From Synagogue to Church. Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge, University Press, 1992.
- BUSH P. G., «A Note on the Structure of 1 Timothy», dans: *NTS* 36, 1990, p. 152-156.
- CAMPBELL R. A., *The Elders. Seniority Within Early Christianity*, Edinburgh, Clark, 1994.
- CAMPBELL R. A., «καὶ μάλιστα οἰκεῖων. A New Look at 1 Timothy 5. 8», dans: *NTS* 41, 1995, 157-160.
- CAMPENHAUSEN H. F. V., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (BHTh 14), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1963² (1953).
- CAMPENHAUSEN H. F. V., «Polycarp von Smyrna und die Pastoralbriefe», dans: *Aus der Frühzeit des Christentums. Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1963, p. 197-252 (1951).
- COLLINS J. N., *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1990.
- DASSMANN E., «Zur Entstehung des Monepiskopats», dans: *JAC* 17, 1974, 74-90.
- DASSMANN E., «Hausgemeinde und Bischofsamt», dans: ID. / THRAEDE K., *Vivarium. FS Th. Klauser* (JAC.E 11), 1984, Münster, Aschendorff p. 82-97.
- DASSMANN E., «Witwen und Diakonissen», dans: *Ämter und Dienste in der frühchristlichen Gemeinden*, Bonn, Borengässer, 1994, p. 142-156.
- DAVIES S. L., *The Revolt of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Carbondale / Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1980.
- DAVIES S. L., «Women, Tertullian and the Acts of Paul», dans: *Semeia* 38, 1986, p. 139-143.
- DEKKERS E., «Προφητεία-praefatio», dans: *Mélanges offerts à Mlle C. Mohrmann*, Utrecht, etc., Spectrum, 1963, p. 190-195.
- DELORME J. (éd.), *Le ministère et les ministères dans le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, Seuil, 1974.
- DIX G., *Le ministère dans l'Eglise ancienne*, Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1955; = «The Ministry in the Early Church: c. AD 90-410», dans: KIRK K. (éd.), *The Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, Londres, Hodder & Stoughton, 1946.
- DONELSON L. R., *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (HUTH 22), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1986.
- DSCHULNIGG P., «Warnung vor Reichtum und Ermahnung der Reichen. 1 Tim 6, 6-10.17-19 im Rahmen des Schlußteils 6, 3-21», dans: *BZ* 37, 1993, p. 60-77.
- DUNN P. W., «Women's Liberation, the Acts of Paul, and Other Apocryphal Acts of the Apostles. A Review of Some Recent Interpreters», dans: *Apocrypha* 4, 1993, p. 245-261.
- DU TOIT A., «Vilification as a Pragmatic Device in Early Christian Epistolography», dans: *Bib.* 75, 1994, p. 403-412.
- FIORE B., *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105), Rome, Biblical Institute, 1986.

- GIELEN M., «Zur Interpretation der paulinischen Formel ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία», *ZNW* 77, 1986, p. 109-125.
- GIESEN H., «Im Dienst der Einheit. Die Funktion der Dienstämter im Zeugnis neutestamentlicher Schriften», dans: *SNTU* 15, 1990, p. 5-40.
- GOULDER M., «The Pastor's Wolves», dans: *NT* 38, 1996, p. 242-256.
- HANSON R. P. C., «Office and the Concept of Office in the Early Church», dans: *Studies in Christian Antiquity*, Edinburgh, Clark, 1985, 117-143 = original anglais de *TRE* II, «Amt / Ämter / Ämterverständnis, V. Alte Kirche», p. 533-552.
- HARRIS M. J., «Titus 2:13 and the Deity of Christ», dans: HAGNER D. A. / HARRIS M. J. (éd.), *Pauline Studies*, Exeter, Paternoster / Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 262-277.
- HAUFE G., «Gnostische Irrlehre und ihre Abwehr in den Pastoralbriefen», dans: TRÖGER K.-W. (éd.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Gütersloh, Gütersloher V. Mohn, 1973, p. 325-339.
- HOFFMANN P., «Priestertum und Amt im Neuen Testament», dans: *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung* (SBAB 17), Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1994, p. 274-325 (première parution 1987).
- HORRELL D., «Converging Ideologies. Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles», dans: *JSNT* 50, 1993, p. 85-103.
- JAY E. G., «From Presbyterian-Bishops to Bishops and Presbyters. Christian Ministry in the Second Century: a Survey», dans: *SecCen* 1, 1981, p. 125-162.
- KÄSEMANN E., «La formule néotestamentaire d'une parénèse d'ordination», dans: *Essais exégétiques* (MoBi 3), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé / Genève, Labor & Fides, 1972, p. 111-119; = «Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese», dans: *Exegetische Versuche und Besinnungen* t. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁴ (1960), p. 101-108 (1954).
- KÄSEMANN E., «Paul et le précatholicisme», dans: *Essais exégétiques* (MoBi 3), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé / Genève, Labor & Fides, 1972, p. 256-270; = «Paulus und der Frühkatholizismus», dans: *Exegetische Versuche und Besinnungen* t. 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965² (1964), p. 239-252 (1963).
- KÄSEMANN E., «Amt und Gemeinde im Neuen Testament», dans: *Exegetische Versuche und Besinnungen* t. 1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965⁴ (1960), p. 109-134.
- KAESTLI J.-D., «Les principales orientations de la recherche sur les Actes apocryphes des apôtres», dans: BOVON F. (éd.), *Les Actes apocryphes des apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 49-67.
- KAESTLI J.-D., «Les Actes apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien», dans: *FV* 88 / 5 (CBFV 28), 1989, p. 71-79.
- KAESTLI J.-D., «Fiction littéraire et réalité sociale: que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des apôtres?», dans: *Apocrypha. Le champ des apocryphes* 1, 1990, p. 279-302.
- KAESTLI J. D., «Mémoire et pseudépigraphie dans le christianisme de l'âge post-apostolique», dans: *RThPh* 125, 1993, p. 41-63.
- KAESTLI J. D., «Luke-Acts and the Pastoral Epistles. The Thesis of a Common Authorship», dans: TUCKETT C. M. (éd.), *Luke's Literary Achievement* (JSNT.S 116), Sheffield, Academic Press, 1995, p. 110-126.
- KARRER M., «Das urchristliche Ältestenamt», dans: *NT* 32, 1990, p. 152-188.
- KARRIS R. J., «The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles», dans: *JBL* 92, 1973, p. 549-564.
- KASSER R., «Acta Pauli 1959», dans: *RHPPhR* 40, 1960, p. 45-57.
- KERTELGE K., *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (BiH 10), Munich, Kösel, 1972.
- KERTELGE K. (éd.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- KIRK K. (éd.), *The Apostolic Ministry. Essays on the History and the Doctrine of Episcopacy*, Londres, Hodder & Stoughton, 1946.
- KLAUCK H.-J., *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1981.
- KNOCH O., *Die «Testamente» des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätneutestamentlichen Zeit* (SBS 62), Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1973.
- LEMAIRE A., *Les ministres aux origines de l'église*, Paris, Cerf, 1971.
- LIETZMANN H., «Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte», dans: *Kleine Schriften 1. Studien zur Spätantikenreligionsgeschichte* (TU 67), p. 141-185 (1914).
- LINTON O., *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung. Eine kritische Darstellung*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1932.
- LIPS H. v., *Glaube, Gemeinde, Amt. Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen* (FRLANT 122), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- LIPS H. v., «Die Haustafel als 'topos' im Rahmen der urchristlichen Paränese. Beobachtungen anhand des 1. Petrusbriefes und des Titusbriefes», dans: *NTS* 40, 1994, p. 261-280.
- LOHFINK G., «Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen», dans: *ThQ* 157, 1977, p. 93-106.
- LOHFINK G., «Die Vermittlung des Paulinismus zu den Pastoralbriefen», dans: *BZ* 32, 1988, p. 169-188.
- LOHSE E., *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen, 1951.
- LOHSE E., «Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit», dans: *ZNW* 71, 1980, p. 58-73.
- LOHSE E., «Das apostolische Vermächtnis. Zum paulinischen Charakter der Pastoralbriefe», dans: SCHRAGE W. (éd.), *Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS Greeven*, Berlin / New York, de Gruyter, 1986, p. 266-281.
- LÜZ U., «Charisma und Institution in neutestamentlicher Sicht», dans: *EvTh* 49, 1989, p. 76-94.

- MACDONALD D. R., *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphie, Westminster, 1983.
- MACDONALD M. Y., *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (MSSNTS 60), Cambridge, University Press, 1988.
- MALHERBE A. J., *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphie, Fortress, 1983².
- MALHERBE A. J., «Medical Imagery in the Pastoral Epistles», dans: *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, Fortress, 1989, p. 121-136 (1980).
- MALHERBE A. J., «"In Season and out of Season". 2 Timothy 4, 2», dans: *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis, Fortress, 1989, p. 137-145; = *JBL* 103, 1984, p. 235-243.
- MARGUERAT D. / REBELL W., «Les Actes de Paul. Un portrait inhabituel de l'apôtre», dans: KAESTLI J.-D. / MARGUERAT D. (éd.), *Le mystère apocryphe. Introduction à une littérature méconnue*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 107-124.
- MEIER J. P., «Presbyteros in the Pastoral Epistles», dans: *CBQ* 35, 1973, p. 323-345.
- MENOUD P.-H., *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament* (CTh 22), Neuchâtel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1949.
- MERK O., «Glaube und Tat in den Pastoralbriefen», dans: *ZNW* 66, 1975, p. 91-102.
- MOTT S. C., «Greek Ethics and Christian Conversion. The Philonic Background of Titus 2, 10-14 and 3, 3-7», dans: *NT* 20, 1978, p. 22-48.
- MÜLLER U. B., *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr.*, Gütersloh, Mohn, 1976.
- MURPHY-O'CONNOR J., «2 Timothy contrasted with 1 Timothy and Titus», dans: *RB* 98, 1991, p. 403-418.
- NORTH J. L., «'Human Speech' in Paul and the Paulines. The Investigation and Meaning of ἀνθρώπινος ὁ λόγος (1 Tim. 3:1)», dans: *NT* 37, 1995, p. 50-67.
- OHLY F., «Haus III (Metapher)», *RAC* 13, 905-1063.
- PAGE S., «Marital Expectations of Church Leaders in the Pastoral Epistles», dans: *JSNT* 50, 1993, p. 105-120.
- PAGELS E. H., *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphie, Fortress, 1975.
- PRATSCHER W., «Die Stabilisierung der Kirche als Anliegen der Pastoralbriefe», dans: *SNTU* 18, 1993, p. 133-150.
- QUINN J. D., «Paraenesis and the Pastoral Epistles. Lexical Observations Bearing on the Nature of the Sub-genre and Soundings on its Role in Socialization and Liturgies», dans: *Semeia* 50, 1990, p. 189-210.
- REDALIE Y., *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite* (MoBi 31), Genève, Labor & Fides, 1994.
- REISER M., «Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen?», dans: *Bib.* 74, 1993, p. 27-44.
- ROHDE J., «Pastoralbriefe und Acta Pauli», dans: CROSS F. L. (éd.), *Studia Evangelica* V (TU 103), 1968, p. 303-310.
- ROHDE J., «Charismen und Dienste in der Gemeinde. Von Paulus zu den Pastoralbriefen», dans: SCHÄFER G. / STROHM T. (éd.), *Diakonie. Biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg, Heidelbergerver V., 1990, p. 202-221.
- ROLOFF J., *Apostolat, Verkündigung, Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloh, Mohn, 1965.
- ROLOFF J., «Themen und Traditionen urchristlicher Amtsträgerparänese», dans: MERKLEIN H. (éd.), *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*, Fribourg en B. / Bâle / Vienne, Herder, 1989, p. 507-526.
- ROLOFF J., «Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottendienst und Herrenmahl», dans: SCHÄFER G. / STROHM T. (éd.), *Diakonie*, p. 186-201.
- ROLOFF J., *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- RORDORF W., «Tradition et composition dans les Actes de Thècle», dans: *ThZ* 41 (Festschrift M. Barth), 1985, p. 272-283; = «Tradition and Composition in the Acts of Thecla», dans: *Semeia* 38, 1986, p. 43-52.
- RORDORF W., «In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?», dans: BAARDA T., etc. (éd.), *Text and Testimony. Essays on New Testament and Apokryphal Literature in Honour of A. F. J. Klijn*, Kampen, Kok, 1988, p. 225-241.
- RORDORF W., «Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe», dans: HAWTHORNE G. F. / BETZ O. (éd.), *Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honor of E. Earle Ellis*, Grand Rapids, Eerdmans / Tübingen, Mohr (Siebeck), 1987, p. 319-327.
- SAND A., «Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach den Pastoralbriefen», dans: HAINZ J. (éd.), *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, Munich / Paderborn / Vienne, Schöningh, 1976, p. 215-237.
- SCHÄFER G. / STROHM T. (éd.), *Diakonie. Biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg, Heidelbergerver V., 1990.
- SCHENKE H.-M., «Das Weiterwirken des Paulus und die Pflege seines Erbes durch die Paulus-Schule», dans: *NTS* 21, 1975, p. 505-518.
- SCHLIER H., «Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen», dans: KERTELGE K. (éd.), *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 475-500; = SCHLIER H., *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Fribourg en B., Herder, 1972⁵, p. 129-147 (1948).
- SCHNEEMELCHER W., «Die Apostelgeschichte des Lukas und die Acta Pauli», dans: ELTESTER W. / KETTLER F. H. (éd.), *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen* (BZNV 30), Berlin, de Gruyter, 1964, p. 236-250.
- SCHÖLLGEN G., «Monepiskopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie», dans: *ZNW* 77, 1986, p. 146-151.

- SCHÖLLGEN G., «Hausgemeinden, Οἶκος Ekklesiologie und Monarchischer Episkopat. Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung», dans: *JAC* 31, 1988, p. 74-90.
- SCHÖLLGEN G., «Die διπλή τιμή von 1Tim 5, 17», dans: *ZNW* 80, 1989, p. 232-239.
- SCHOTTROFF L., «DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament», dans: SCHÄFER G. / STROHM T. (éd.), *Diakonie. Biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg, Heidelberg V., 1990, p. 222-242.
- SCHÜSSLER FIORENZA E., *En mémoire d'elle*, Paris, Cerf, 1986; = *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of the Christian Origins*, New York, Crossroad, 1985.
- SCHÜRMMANN H., «... und Lehrer. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter», dans: *Orientierung am Neuen Testament. Exegetische Aufsätze III* (KBANT), Düsseldorf, Patmos, 1978, p. 116-156 (1ère parution 1977).
- SCHWEIZER E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (AThANT 35), Zurich, Zwingli, 1959.
- SELL J., *The Knowledge of the Truth - Two Doctrines. The Book of Thomas the Contender (CG 11, 7) and the False Teachers in the Pastoral Epistles* (EHS.T 194), Francfort s. M. / Berne, Lang, 1982.
- STALDER K., «ἐπίσκοπος», dans: *IKZ* 61, 1971, p. 200-232.
- STENGER W., «Timotheus und Titus als literarische Gestalten. Beobachtungen zur Form und Funktion der Pastoralbriefe», dans: *Kairos* 16, 1974, p. 252-267.
- STIEFEL J. H., «Women Deacons in 1 Timothy. A Linguistic and Literary Look at 'Women Likewise' (1 Tim. 3.11)», dans: *NTS* 41, 1995, p. 442-457.
- THIESSEN W., *Christen in Ephesus. Die historische und Theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe* (TANZ 12), Tübingen / Bâle, Francke, 1995.
- TOWNER P. H., *The Goal of our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNT.S 34), Sheffield, Academic Press, 1989.
- TRUMMER P., *Die Paulustradition der Pastoralbriefen* (BET 8), Francfort s. M. / Berne, Lang, 1978.
- TRUMMER P., «Corpus paulinum – corpus pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen», dans: K. KERTELGE (éd.), *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (QD 89), Fribourg en B., Bâle, Vienne, Herder, 1981, p. 122-145.
- VERNER D., *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*, Chico (CA), Scholars Press, 1983.
- VÖGTLE A., «Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession», dans: *Offenbarung und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge*, Fribourg en B. / Bâle / Vienne, Herder, 1985, p. 221-279.
- WAGENER U., *Die Ordnung des «Houses Gottes». Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe* (WUNT 2, 65), Tübingen, Mohr (Siebeck), 1994.
- WEISER A., «Titus 2 als Gemeindepäranese», dans: MERKLEIN H. (éd.), *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*, Fribourg en B. / Bâle / Vienne, Herder, 1989, p. 397-414.
- WEISER A., «Evangelisierung im antiken Haus», dans: *Studien zu Christsein und Kirche* (SBAB 9), Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1990, p. 119-148 (1989).
- WOLTER M., *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- YOUNG F., «The Pastoral Epistles and the Ethics of Reading», in: *JSNT* 45, 1992, p. 105-120.
- YOUNG F. M., «On ἐπίσκοπος and πρεσβύτερος», dans: *JThS* 45, 1994, p. 142-148.
- YOUNG F., *The Theology of the Pastoral Letters* (New Testament Theology), Cambridge, University Press, 1994.