

rend indispensable le bon ordre dans l'Église, c'est qu'elle est, de la Vérité reçue en dépôt (2 Tm 1.14), la colonne, le socle, dans le monde païen (1 Tm 3.15) : l'image de la *Règle de la Communauté* à Qumrân, du « fondement (*môsàd*) de vérité » (1QS 5,5) est remarquablement proche¹. Les notes dominantes ne sont pas d'abord « institutionnelles » : « Le remède essentiel [contre les troubles que fomentent certains] réside dans l'attachement à l'Évangile reçu et à transmettre, et non principalement dans une Église-institution et dans l'autorité d'hommes mis à part et revêtus d'autorité² » ; la conduite des chrétiens doit « orner » la doctrine qu'ils professent (Tt 2.10). Mais Paul garde une place non négligeable pour les éléments d'ordre « institué ». Caractéristiques des dernières lettres, ces thèmes ne sont nullement absents des premières.

a) Les ministères. Les épîtres de Paul évoquent assez souvent les ministères mais les marges d'interprétation restent très larges : on en tire des doctrines divergentes, évidemment liées aux traditions rivales.

Il semble que l'apostolat soit un ministère universel, et quelquefois, au moins, du rang le plus haut, pour les Douze et pour Paul lui-même (les titres qu'il fait valoir en Ga 1.12, 1 Co 9.1, l'impliquent). Le rôle de fondation qu'il associe suggère l'une fois pour toutes (Ép 2.20 ; une double incertitude affaiblit l'interprétation de ce verset : d'une part, les « apôtres » en cause pourraient être aussi de second rang ; d'autre part, la règle en grec voudrait que l'emploi de l'article une seule fois indique l'identité de ceux que visent les deux termes, les apôtres-et-prophètes, mais la règle ne s'applique pas strictement ; en Ép 4.11 les prophètes [que j'appelle ecclésiastiques, non canoniques] constituent un groupe distinct). En Éphésiens 4.11, Paul cite, aussitôt après, les « évangélistes ». À cause de cette proximité et de la présence du mot dans l'exhortation à Timothée, « fais l'œuvre d'un évangéliste, remplis ton ministère » (2 Tm 4.5), on a pu imaginer que le terme servait pour le collaborateur d'un apôtre comme Timothée, bénéficiaire d'une ample délégation d'autorité pour le soin de plusieurs Églises « locales », bien que toujours subordonné. Mais deux versets peu explicites ne suffisent pas pour valider pareille conjecture.

1. 1QS 5,6 confirme avec la « maison de la vérité » ; 2,26 parle de la « communauté de sa vérité (de Dieu) » et 8,9 de la « maison d'intégrité et vérité ». Cette vérité certainement la doctrine professée par la « secte », l'interprétation de la Tôrà qu'a enseignée le Maître de justice. Le parallèle avec le christianisme est frappant, et plus encore l'écart : entre l'Interprète, même considéré comme inspiré, et le Messie, Fils et Verbe de Dieu ; entre le salut par l'obéissance plus stricte à la Loi et la grâce procédant de l'expiation une fois pour toutes et de la résurrection arrivée ; entre la simple doctrine et la Parole portée par l'Esprit, puissance de régénération.

2. BÉNÉTREAU, *Les Épîtres pastorales*, p. 180.

Dans la vie des communautés, il y a des « gouvernements » (1 Co 12.28, on pourrait traduire « pilotages »), et des « présidents » ou « présidant » (1 Th 5.12 ; Rm 12.8 ; 1 Tm 5.17 ; 1 Tm 3.4,12 emploie le participe pour le gouvernement de la maisonnée), mais il faut attendre les Pastorales pour retrouver le titre d'ancien (*presbutéros* au sens officiel ou ministériel, distingué du premier sens, celui du comparatif « plus vieux », 1 Tm 5.17, 19 ; Tt 1.5)¹. Il est presque toujours au pluriel, ou sous une forme de singulier générique indubitable : le ministère d'ancien s'exerce collégalement, et c'est précisément le sens de « collège presbytéral » que donnent la plupart au mot *presbutérion* en 1 Timothée 4.14². Tite 1.5 et 7 ne laisse aucun doute sur la référence identique, au moins en Crète au moment de la lettre, entre l'office d'ancien et celui d'évêque. Les mêmes qualifications sont requises (aussi selon 1 Tm 3.1ss), le même ministère est visé. Un détail intrigue, cependant : « évêque » est au singulier, et, en 1 Timothée 3, c'est la différence avec le pluriel des diacres (v. 8) qui *pourrait* être significative, alors qu'en Philippiens 1.1, quelques années plus tôt, les deux étaient au pluriel. Avons-nous là l'indice d'un premier pas vers l'épiscopat monarchique ? Une tendance est-elle en train de naître qui réserverait « évêque » au président du conseil des anciens, ou à une fonction particulière en son sein ?

L'ancien-évêque doit être capable d'enseigner (ce qui n'est pas requis des diacres). Quel est le rapport avec le ministère des docteurs et prophètes ? Les textes ne précisent pas, et ne requièrent pas que, dans les Pastorales, le ministère de la Parole soit réservé aux anciens. Si ceux-ci doivent en avoir la compétence (minimale ?), des ministères spécialisés de la Parole, selon les deux pôles de la prophétie et de l'enseignement, ont probablement été reconnus, sans participation au gouvernement – bien que³... Des ministères de docteurs au service des

1. Très précieux, l'exkursus « Les ministères », *ibid.*, p. 158-170.

2. Günther BORNKAMM, « *Presbus, ktl.* », *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 6, fasc. 11, p. 666, n. 92, signale l'opposition de quelques-uns (Daube, Jeremias) qui choisissent le sens plus abstrait de « presbytérat », la dignité et l'office d'ancien – ce serait le sens de l'expression hébraïque *sm'ikat z'qénim*. BÉNÉTREAU, *Les Épîtres pastorales*, p. 216, n. 1, attire l'attention sur une « variation » de Calvin : dans l'*Institution*, IV, 3, 16, il entend le mot, en explicitant son choix, « de l'estat et office » (qu'il dénomme « prestrise » selon l'étymologie), alors qu'il donne « compagnie des anciens » dans la traduction de son commentaire, ce qui correspond à une « bonne opinion », dit-il, tout en confessant que l'autre option « ne conviendrait pas mal » (*Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris, Meyrueis, 1854, t. 4, p. 232 pour la traduction et p. 234 le commentaire).

3. Ép 4.11 oblige à la nuance. La règle de l'article commun à deux noms invite à voir ensemble les *bergers-et-docteurs*. Or la tâche pastorale n'est pas dissociable du gouvernement : le berger conduit (dans l'Ancien Testament, les bergers, ce sont les rois). Les anciens de la

diverses Églises ont dû les compléter, comme celui d'Apollos auquel Tite 3.13 donne pour compagnon Zénas, « spécialiste de la loi » (*nomikos*) – s'il s'agit de la loi mosaïque ou juive, c'était un théologien comme Apollos. Une autre incertitude affecte l'interprétation de 1 Timothée 5.17 : ces anciens qui « travaillent dur » dans la Parole et l'enseignement sont-ils une classe déterminée au sein du collège presbytéral, de telle sorte que d'autres anciens soient exemptés de cette tâche, ou simplement ceux des anciens qui montrent plus de zèle et d'assiduité dans l'accomplissement des devoirs communs à tous¹ ? Le texte permet les deux lectures.

Il n'est pas non plus possible de délimiter exactement ce qui revenait aux « diacres » (*diakonoï*, on pourrait aussi traduire « ministres » !). La « barre » des qualifications exigées est un peu moins haute : ils assistent l'évêque sans avoir la même responsabilité de gouvernement et d'enseignement. À titre ordinaire et régulier, ce ministère est ouvert aux femmes comme aux hommes (1 Tm 3.11 ; Rm 16.1).

Théologiquement, la question la plus « intéressante » que posent les épîtres de Paul, à propos des ministères, est celle de leur rapport aux *charismes*. L'énoncé remarquablement trinitaire de 1 Corinthiens 12.4-6 a bien l'air d'identifier : de même que l'Esprit, le Fils-Seigneur et Dieu le Père sont un seul Être divin en trois « modes d'être », on reconnaît une seule réalité sous trois aspects : ce qui est concrétisation de la grâce accordée par l'Esprit est un service assigné par le Seigneur (auquel il faudra en rendre compte), et réalisation du Plan de Dieu. Le point de vue paraît d'abord fonctionnel (avec la métaphore des fonctions complémentaires des membres du corps), aussi éloigné que possible de tout cléricisme – et du statut à part des lévites et des prêtres dans l'Ancien Testament. Des indices obligent, cependant, à distinguer certains services, qu'on pourrait dire plus officiels ou structurels. En 1 Corinthiens 12.28, l'ordre numéroté et des titres portés par des personnes distinguent les apôtres, les prophètes et les docteurs. La comparaison avec Éphésiens 4.11 va dans le même sens (le texte ne mentionne pas les autres charismes), et, bien sûr, l'existence des titres d'évêque, diacre, ancien. On peut nommer cette disposition élément « institutionnel » de l'Église.

Sur l'imposition des mains comme « rite » ou geste symbolique d'introduction dans le ministère, Paul n'ajoute rien qui précise nettement les données déjà

synagogue n'avaient pas (forcément) la charge d'enseigner ; l'Église, par contraste, vit tellement de la Parole et se trouve tellement régie par elle que son gouvernement ne s'en détache pas.

1. Signalons la vigueur avec laquelle BORNKAMM, p. 667, rejette la première option.

recensées¹ (1 Tm 4.14 et 2 Tm 1.6, se référant ou non au même événement ; 1 Tm 5.22, que certains interprètent de la réintégration de pécheurs mis sous discipline).

b) Les « rites » ecclésiaux. Le corpus paulinien est sans doute la part de l'Écriture d'où se tirent les arguments principaux des diverses théologies sacramentaires. Nombreux sont les auteurs qui reconnaissent la simplicité comme transparente du baptême et de la Cène de la communauté primitive, proche du judaïsme : le discours est trop pauvre pour le théologien. L'opposition du tout au tout sur l'interprétation de Jean, entre interprètes, décourage de trop fonder sur sa lecture. De la pensée de Paul on peut plus facilement discuter – ce qui ne veut pas dire qu'il y ait consensus : loin de là !

La présence thématique des deux rites ou signes symboliques est marquée par une forte dissymétrie. Du baptême, il est question assez souvent. De la Cène, *seulement* en 1 Corinthiens². La plupart des auteurs, cependant, estiment les deux assez étroitement liés pour pouvoir construire une théologie du « sacrement ».

L'opinion majoritaire, dans l'univers académique, attribue à Paul ce qu'elle appelle volontiers le « réalisme sacramental », c'est-à-dire l'affirmation d'un rôle *causatif* du rite célébré (*l'opus operatum* de la théologie ultérieure) quant à la grâce signifiée. Pour Paul, le baptême conférerait l'Esprit, réaliserait l'union au Christ et la régénération ; la manducation des éléments eucharistiques procurerait une communion unique avec le « vrai » corps et le « vrai » sang du Christ. Outre l'influence, plus ou moins légitimée comme telle, de la tradition ecclésiale de l'interprète, deux considérations semblent décisives. La première est simplement, selon la perception des exégètes concernés, que tel est le sens « obvie » d'un certain nombre de passages. La seconde met en jeu l'érudition extra-biblique : on estime que Paul s'est approprié une conception des « mystères » du culte allant dans ce sens, très présente dans son environnement (et qui fait droit à un vœu très humain répandu dans beaucoup de religions). Comme exemple de verset qui paraît donner au rite une fonction causative, on peut citer Galates 3.27 : « Vous tous qui avez été baptisés (en, pour le) Christ, vous avez revêtu le Christ ». Comme modèle religieux inculquant le « réalisme sacramental », c'est des religions à *mystères*, justement, certaines autochtones en Grèce (Éleusis) et

1. Cf. de nouveau un excursus, « Imposition des mains et "ordination" », de BÉNÉTREAU, *Les Épîtres pastorales*, p. 212-221.

2. *Ibid.*, p. 185, n. 1 ; Bénétreau rapporte qu'A.T. Hanson voit une référence « directe » à l'eucharistie en 1 Tm 4.1-5 et « moins directe » en 2 Tm 1.10. Il ajoute : « La démonstration nous paraît peu convaincante » : à mes yeux, une litote d'extrême indulgence !

d'autres récemment importées d'Orient, qu'il est surtout question. L'École de l'histoire de la religion, avec des théologiens comme Wilhelm Bousset, Richard Reitzenstein, Wilhelm Heitmüller, a opéré le rapprochement avec Paul, rendant une interprétation non causative trop improbable. Albert Schweitzer, en exécution de son programme d'« eschatologie conséquente », a reconstruit autrement le mysticisme de l'apôtre Paul, radicalement original, mais pour aboutir à une fonction semblablement causative.

Nous reviendrons plus loin sur la fonction sacramentelle et la part de la catégorie « causative ». Nous nous bornons ici à quelques remarques succinctes pour suggérer les raisons de la forte minorité adepte d'une autre lecture.

L'argument des textes d'apparence causativiste se trouve gravement fragilisé par des questions de méthode. Il y a celle de la composition de la liste. Il est commun de voir citer des passages qui n'utilisent ni le mot baptême, ni le verbe baptiser. La pétition de principe menace. Des exégètes compétents, par exemple, ne suivront pas leurs collègues en comprenant du baptême d'eau Tite 3.5, Éphésiens 5.26, ou 1 Corinthiens 12.13 (dans la mesure où les Actes montrent que « baptiser d'Esprit » ne se confond pas avec « baptiser d'eau »). Il y a la question du respect d'un fait de langage déjà relevé, pour les sacrements, par Augustin, et que rappelaient les Réformateurs : le signe « usurpe » le nom de la chose, on dit de lui ce qu'on veut dire de la chose signifiée. Il y a celle du contexte large : l'effet qui a l'air attribué au baptême l'est aussi, et bien plus souvent, à la foi sans mention aucune du baptême, et dans un discours qui insiste sur la foi *seule*. Faut-il comprendre que la foi est dite unir au Christ *parce qu'elle* conduit au baptême (dans et par lequel l'union se produit vraiment), ou que le baptême est dit unir au Christ parce qu'il exprime la *foi*, qui réalise l'union ? On peut lire Galates 3.27 : vous *savez* que vous avez revêtu le Christ car votre baptême a signifié la foi qui reçoit cette grâce. L'interprétation causative s'accorde mal avec d'autres déclarations de Paul, comme celles de 1 Corinthiens 1.17 et 8.8a ; on ne la concilie pas facilement avec les lignes de force de sa théologie. Traitant de Romains 6, le fameux théologien réformé John Gresham Machen conclut avec force : « Tout le caractère des épîtres pauliniennes exclut une telle interprétation. Et une autre interprétation rend parfaitement justice aux termes que nous trouvons : cette interprétation évidente qui fait de l'acte du baptême le signe extérieur d'une expérience intérieure¹. »

1. J. Gresham MACHEN, *The Origin of Paul's Religion*, Grand Rapids, Eerdmans, 1965^{réimp} (1925¹), p. 286. Le chapitre en cause est une fort bonne introduction à l'étude du problème soulevé. Machen occupait une chaire de Nouveau Testament au Princeton Theological Seminary ; quand cette institution s'est « élargie » doctrinalement, il l'a quittée avec un petit groupe de collègues pour fonder le Westminster Theological Seminary.

La reconstruction d'Albert Schweitzer, humainement géniale si l'on considère sa cohérence et son originalité, a plutôt mal vieilli. Qu'il soit conduit à faire de l'interprétation du « baptême pour les morts » (1 Co 15.29) « la pierre de touche d'une exacte compréhension des sacrements pauliniens¹ » est vraiment trop énorme : un texte d'interprétation tellement disputée² !

La thèse d'une influence déterminante des cultes à mystères sur l'apôtre Paul a perdu beaucoup de son crédit. Trois ouvrages venus de trois secteurs différents de la chrétienté en ont mené admirablement la réfutation. Le premier est celui de Machen, qui vient d'être cité. Le second est l'étude fouillée sur les « mystères » de Karl Prümm, professeur à l'Institut Biblique Pontifical ; entre autres il défait, avec irénisme et rigueur, le discours de dom Odo Casel, de l'abbaye de Maria-Laach, fondateur de l'école « mystérique », très en vogue un temps chez les catholiques, avec répercussions œcuméniques³. Le troisième est la thèse du baptiste Günther Wagner sur Romains 6⁴. Ces travaux nous alertent : des représentations peuvent dominer la scène, plus ou moins longtemps qui sont très loin de preuve ! Même l'opinion partagée presque par tous selon laquelle le Seigneur est l'hôte qui nous accueille à sa table, opinion qui ne paraît pas soulever d'objection dogmatique, n'est pas si solidement établie ! L'expression « table du Seigneur » (1 Co 10.21) ne l'implique pas nécessairement : la « table de YHWH » dans l'Ancien Testament est celle où l'on dispose les offrandes dont on lui fait l'hommage, et nullement une table où il partagerait le repas avec les convives, ni même où il inviterait comme le ferait un hôte : c'est seulement en sa présence que se réjouissent de viande succulente ceux qui partagent un repas post-sacrificiel (Dt 12.12, 18 ; Ex 24.11 parle de vision) ; quand Dieu est dépeint comme pourvoyeur de repas, c'est métaphoriquement, comme dispensateur de bénédictions, sans lien avec le sacrifice⁵ ; *une fois*, Dieu invite à un

1. *La Mystique de l'apôtre Paul*, trad. Marcelle Guéritot, Paris, Albin Michel, 1962 (original 1930), p. 240.

2. On peut voir notre « Le baptême "pour les morts" (1 Corinthiens 15.29) », *Fac-Réflexion*, n° 53, 2000, p. 58-62.

3. « Mystères », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, vol. VI, sous dir. Henri CAZELLES, Paris, Letouzey & Ané, 1960, cols.1-225 (la section sur « les Religions de l'Asie occidentale ancienne », 2-10, est de R. FOLLET), surtout sur la phénoménologie des mystères et les mystères et la Bible, col. 151-225. Une citation illustrera sa liberté de jugement : notant une certaine proximité des mystères et de la magie, il ose : « plus d'un catholique naïf, fervent d'usages ecclésiastiques, glisse dans une sphère voisine de la magie » (col. 169).

4. *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1-11*, Zurich, Zwingli Verlag, 1962. L'ouvrage a été traduit en anglais (1967).

5. Je pense essentiellement au Ps 23.5 ; cf. Ps 81.17. És 55.1-2 est de la même veine, et 25.6, le banquet de YHWH est l'image du salut eschatologique.