

Laval théologique et philosophique



Les chrétiennes, entre leurs devoirs familiaux et le prestige de l'épiskopè. Un dilemme aux sources de la documentation canonico-liturgique

Cécile Dibout and Alexandre Faivre

Volume 49, Number 1, février 1993

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400735ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400735ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Dibout, C. & Faivre, A. (1993). Les chrétiennes, entre leurs devoirs familiaux et le prestige de l'épiskopè. Un dilemme aux sources de la documentation canonico-liturgique. *Laval théologique et philosophique*, 49(1), 69–92. <https://doi.org/10.7202/400735ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LES CHRÉTIENNES, ENTRE LEURS DEVOIRS FAMILIAUX ET LE PRESTIGE DE L'ÉPISKOPÈ

UN DILEMME AUX SOURCES DE LA DOCUMENTATION CANONICO-LITURGIQUE

Cécile DIBOUT
Alexandre FAIVRE

RÉSUMÉ: Cette étude veut éclairer la question des origines de l'épiscopat. Elle part de la notice sur l'épiskopos en 1 Tm pour y déceler une controverse sur l'institution épiscopale aux premiers siècles de l'Église. Chemin faisant, elle découvre, de façon assez inattendue et paradoxale, que cette première théologie de l'épiscopat prend place dans le contexte d'instructions relatives aux femmes.

Durant la première moitié du III^e siècle, on voit apparaître de façon concomitante dans les documents canonico-liturgiques (*Didascalie*, *Constitution ecclésiastique des Apôtres*, *Tradition apostolique*), l'application explicite de la qualification sacerdotale à l'évêque, la définition de la notion de clergé, le regroupement des principaux ministères au sein de ce statut et une problématique sur le rôle et la place des femmes (tout spécialement des veuves et des femmes diacres) dans les structures sociales chrétiennes.

La *Tradition apostolique* prend alors clairement position en déclarant qu'on ne doit pas ordonner les veuves «car l'ordination est pour les clercs, en vue de la liturgie». Ainsi donc, les femmes sont catégoriquement exclues du clergé, c'est-à-dire par conséquent des principaux ministères liturgiques et *a fortiori* de l'épiscopat. Le terme *leitourgia* a pris, dans cette documentation canonico-liturgique du III^e siècle, le sens restreint et cultuel que nous lui connaissons désormais, de sorte que c'est sur la figure de l'évêque, grand prêtre — et par le lien de l'entrée en fonction par *cheirotonia*

—, ordonnateur du *klèros*, que se trouve centrée toute cette configuration institutionnelle¹.

Si la notion de clergé semble être historiquement secondaire (elle apparaît pour la première fois chez Tertullien et dans les documents du début du III^e siècle), la question des origines de l'épiscopat est donc capitale lorsque l'on cherche un fil conducteur pour retrouver et expliciter les sources de la structuration ecclésiale mise en évidence par la documentation canonico-liturgique. La réponse à cette question incontournable est malheureusement loin d'être aisée, tant les indices laissés par les deux premiers siècles sont fragmentaires. La tentation est grande alors — et nous n'avons point voulu y céder — de remplir les blancs de l'histoire du second siècle avec ce que nous savons du III^e.

Le témoignage du *corpus ignacien* sur le monoépiscopat est, en effet, totalement isolé dans la première partie du second siècle. Le texte de Clément de Rome, à la fin du premier siècle est, lui, très ambigu. Il fait certes allusion à une querelle «au sujet du nom de l'*épiskopè*», mais ne parle d'*épiskopos* qu'à l'occasion d'une citation composite étrange dont on n'a jamais réussi à identifier l'origine. Au milieu du second siècle, ni Justin, ni même la *lettre de Polycarpe aux Philippiens* (qui témoigne pourtant de la constitution du *corpus ignacien*) ne soufflent mot d'un *épiskopos*. Généralement, on postule le passage historique de l'*apôtre* à l'*évêque* en s'appuyant sur les affirmations d'Irénée de Lyon². Mais comment, à partir de quels milieux et de quelles réflexions théologiques est née l'institution d'un monoépiscopat qui ne semble pas être apparue d'emblée à toutes les communautés comme évidente et nécessaire? Voilà une question à laquelle il est très difficile de répondre, dans l'état actuel de la documentation patristique. Tout naturellement, l'historien se tourne vers les témoignages néotestamentaires et surtout vers le plus explicite d'entre eux, celui des *pastorales*. Il constate alors que le corpus néotestamentaire n'est guère plus clair quant à l'origine historique de l'épiscopat. Aussi, renonçant à remonter jusqu'aux origines du référent (le ou les premiers *épiskopoi*), nous avons d'abord cherché à comprendre comment un *mono-épiskopos* en est arrivé à «se dire» en des termes chrétiens ou du moins en des termes qui ont été accueillis comme tels.

Voici quelle fut notre démarche initiale. Elle nous amena très vite à nous poser une autre série de questions — auxquelles nous n'avons pas songé de prime abord — sur le rôle et la place des femmes dans la formation d'une théologie de l'épiscopat, ainsi que sur leur réaction face à une institution qui, dès qu'elle se dit explicitement,

1. Cf. A. FAIVRE, «Les premiers chrétiens interpellent le synode des évêques», *Revue des Sciences Religieuses*, 63 (1989), pp. 17-46, fait état, dans les différentes notes, de nos travaux antérieurs sur les structures ecclésiales (particulièrement sur l'histoire des notions de «clercs» et de «laïcs»). On complètera, pour la documentation canonico-liturgique, par la présentation générale dans *Revue des Sciences Religieuses*, 54 (1980), pp. 204-219 et 273-297, et par l'article sur «Le texte grec de la *Constitution ecclésiastique des apôtres* 16-20 et ses sources», *Revue des Sciences Religieuses*, 55 (1981), pp. 31-42. Ces articles sont repris et complétés par une bibliographie systématique dans *Ordonner la Fraternité, Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne* (Histoire), Paris, Cerf, 1991.

2. Voir la bibliographie et l'état de cette question dans la conférence que nous avons donnée à Bâle (28/8/89) dans le cadre du 10^e colloque du CREDIC: «De l'apôtre à l'évêque: naissance et passation des pouvoirs aux origines de l'Église», dans les actes de ce colloque, *Des Missions aux Églises* (du Credic, 8), Lyon, 1990, pp. 9-35.

se présente comme exclusivement masculine. En nous hasardant ici sur un terrain qui ne semble pas encore avoir été abordé sous cet angle, nous voudrions présenter à la discussion et à la critique, une hypothèse que nous envisageons de présenter de façon plus développée dans un ouvrage plus vaste sur la place des femmes aux trois premiers siècles de l'Église.

Le plan de cet exposé reflète les deux moments de notre démarche. La première partie tente de situer la notice sur l'*épiskopos* de 1 Tm dans le temps, dans le contexte littéraire immédiat de la lettre et par rapport aux principaux parallèles littéraires néotestamentaires. La seconde partie se focalise sur ces parallèles où les instructions relatives aux femmes sont mêlées au thème de l'*épiskopè*. Elle cherche à cerner la logique interne de chacun des textes, à dégager l'enjeu théologique des divergences d'interprétation ainsi que les particularités du point de vue du développement de 1 Tm.

I. L'ÉPISKOPOS EN I TIMOTHÉE

Le terme «*épiskopos*» au singulier (et avec l'article) n'est attesté que dans 1 Tm 3, 2 et Tt 1, 7. Dans les deux cas, il est introduit par le verbe δεῖ et suivi d'une notice qui lui est consacrée.

Dans Tite, le passage relatif à l'*épiskopos* est inséré dans les instructions ayant trait au choix des anciens (Tt 1, 5-9). Cette insertion est brutale et marquée du point de vue littéraire : passage du pluriel (presbytres) au singulier (*épiskopos*), changement de forme de la phrase (v. 6 et 7). Il s'agit d'une compilation d'instructions³. Une digression sur les faux docteurs (v. 10-16) suit ces instructions sur le choix des presbytres, puis on revient aux vieillards, aux femmes âgées, aux jeunes femmes, aux jeunes gens (dont Tite constitue le modèle) et aux esclaves (Tt 2, 1-10).

La notice sur l'évêque s'insère beaucoup plus naturellement (du moins en apparence) dans le cours de la 1 Tm. Précédée des instructions relatives à la prière et à la tenue des femmes dans les assemblées, elle est suivie d'un passage consacré aux «*diákonoi*» (hommes et femmes) et d'un fragment d'hymne. Il est impossible d'affirmer que l'*épiskopos* de 1 Tm est déjà un monoépiscope, semblable à celui qui, dans les lettres d'Ignace d'Antioche, se trouve à la tête de la triade «évêque — presbytres — diacres» et centralise toute la vie communautaire. Du moins peut-on constater que 1 Tm le présente comme un ministre spécifique, distinct des diacres, et que plus rien

3. Le rapprochement du genre des Pastorales avec celui des «*Kirchenordnung*» est maintenant classique. C. SPICQ, *Les épîtres pastorales*, Paris, 1969, pp. 33-46 avait déjà fourni quelques parallèles profanes de ces «instructions» ou «mandements». Nous avons proposé quelques pistes pour définir les «frontières du genre canonico-liturgique», *Revue des Sciences Religieuses*, 54 (1980), pp. 287-296. On trouvera une analyse plus développée de ce genre institutionnel chez A. SAND, «Anfänge einer Koordinierung verschiedener Gemeindeordnungen nach Pastoralbriefen» dans *Kirche im Werden. Zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, J. HAINZ, éd., München, Paderborn, Wien, 1976, pp. 215-237. Récemment, G. SCHÖLLGEN, «Die literarische Gattung der Syrischen Didaskalie», *Literary Genres in Syriac Literature. IV symposium Syriacum, Orientalia Christiana Analecta*, H.J.W. Drijvers, éd., 229 (1987), pp. 149-159 a qualifié le genre littéraire de la *Didascalie* de pastoral et non de «code canonique». Sur ces «genres littéraires» et les différents parallèles, voir en dernier lieu M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 146), Göttingen, 1988, pp. 156-177.

n'indique qu'il s'agit d'un ministère collégial semblable à celui des presbytres. Quelle que soit la réalité historique qu'elle recouvre, la notice de 1 Tm constitue à notre avis le premier et le seul texte scripturairement susceptible d'être interprété, sans ambiguïté, comme la justification de l'existence d'un monoépiscopat⁴. On perçoit dès lors l'importance que peut avoir l'origine et le mode de formation de cette notice pour une théologie de l'épiscopat.

1. *Datation de la notice sur l'épiskopos.*

De quand date-t-elle? Notre propos n'est pas de reprendre la question exégétique fort délicate de la datation des *Pastorales* en général, et de 1 Tm en particulier, mais

4. Si l'on excepte la 1^{re} Épître de Pierre qui donne au Christ le titre d'évêque des âmes (1 P 2, 25), on trouve seulement quatre occurrences du terme «*épiskopos*» dans le Nouveau Testament: l'adresse de Philippiens (1, 1) mentionne des «*épiskopoi kai diakonoi*», au pluriel et sans article. Cette expression est reprise telle quelle dans la *Didaché* (15, 1). Dans les Actes, lors de l'adieu aux anciens d'Éphèse, le terme «*épiskopos*» est employé au pluriel, pour qualifier les anciens, invités à prendre garde à eux-mêmes et à tout le troupeau dont l'Esprit-Saint les a constitué «*épiskopoi*» (Ac 20, 28).

Par contre, la bibliographie sur la naissance d'un épiscopat monarchique ou monoépiscopat est immense et d'inégale valeur. En dehors des travaux de A. VON HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten 2 Jahrhunderten*, Leipzig, 1910, on pourra se faire une idée des débats au début de notre siècle, en consultant Ch. DE SMIEDT, «L'organisation des Églises Chrétiennes jusqu'au milieu du III^e siècle», *Revue des questions historiques*, 44 (1888), pp. 329-384; REVILLE, *Les origines de l'épiscopat*, Paris, 1894; A. MICHIELS, *Étude sur la fondation de l'Église, l'œuvre des Apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux premiers siècles* (thèse), Louvain, 1900 avec la recension qui en est faite dans la *Revue Biblique*, X (1900), pp. 128-133 et le débat entre l'auteur et M^{re} Batiffol. J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives* (Unam Sanctam, 21), Paris, 1951. Les années 60 (avec le Concile Vatican II), ont vu renaître une importante recherche sur la théologie de l'épiscopat et ses origines apostoliques. Un bon état de cette recherche est présenté par B.-D. DUPUY dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 49 (1965), pp. 288-342.

Le travail linguistique de base demeure celui de M. GUERRA Y GOMEZ, *Episcopos y Presbyteros. Evolucion semantica de los terminos episkopos-presbyteros desde Homero hasta et siglo segundo despues de Jesucristo*, Burgos, 1962; une mine d'information se trouve dans l'ouvrage collectif *L'Épiscopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam, 39), Paris, 1961.

Plus récemment, il faut mentionner surtout, en dehors des principaux commentaires des *Pastorales*: ZIZOULAS, «*Episkopè et episkopos dans l'Église primitive. Bref inventaire de la documentation*», *Irenikon*, 56 (1983), pp. 484-501 (permet de bien distinguer l'époque d'Ignace et celle de Cyprien); H. Crouzel, «Les origines de l'épiscopat: fin du I^{er} siècle, début du II^e», dans *L'évêque dans l'histoire de l'Église* (publication du centre de recherche d'histoire religieuse et d'histoire des idées, 7), Angers, 1984 (limité et incomplet); et des travaux plus conséquents: M. MACCARRONE, «L'episcopato nel II sec. e la cattedra episcopale», dans *Problema di Storia della Chiesa*, Milan, 1970, pp. 85-206; P. BURKE, «The monarchical Episcopate at the End of the First Century», *Journal of Ecumenical Studies*, 7 (1970), pp. 499-518; E. DASSMANN, «Zur Entstehung des Monoepiskopats», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 17 (1974), pp. 74-90; E. LOHSE, «Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit», *ZNW*, 71 (1980), pp. 58-73; J. HAINZ, «Die Anfänge des Bischofs- und Diakonamtes», dans *Kirche im Werden. Zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, München, Paderborn, Wien, 1976, pp. 91-107; H.J. VOGT, «Zum Bischofsamt in der frühen Kirche», *Theol. Quart. Schrift*, 162 (1982), pp. 221-236; A. FEUILLET, «L'évêque intendant et pasteur et le Christ pasteur et grand prêtre de la nouvelle Alliance», dans *Episcopale Munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offert à M^{re} J. Gijzen*, Assen, 1982, pp. 1-31; A. JILEK, «Bischof und Presbyterium. Zur Beziehung zwischen Episkopat und Presbyterat im Lichte der Traditio Apostolica Hippolyts», *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 106 (1984), pp. 376-401; G. SCHÖLLGEN, «Hausgemeinden, oikos-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat, Überlegungen zu einer neuen Forschungsrichtung», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 31 (1988), pp. 74-90.

de situer les notices consacrées à l'*épiskopos* et aux diacres dans une fourchette plausible⁵.

1 Pierre réserve au Christ le terme d'*épiskopos*. Elle parle de ministère pastoral en terme collectif et presbytéral (1 P 5). De même pour les Actes, en ce qui concerne les presbytres que l'Esprit Saint a constitué évêques. Ceci nous inciterait à placer la rédaction de la notice de 1 Tm plus tard, après les années 80. D'autre part, la lettre de *Clément de Rome aux Corinthiens*, destinée à résoudre les querelles qui se sont élevées à Corinthe à propos de certains ministres et «du nom de l'*épiskopè*» (1 Clém 44, 1), présente parfois des similitudes de vocabulaire avec 1 Tm, mais ne cite jamais explicitement les notices de 1 Tm sur les ministères, qui lui auraient pourtant été d'un grand secours dans son argumentation⁶. Ceci laisse penser que même si Clément a pu avoir connaissance de certains éléments de la 1 Tm, il ne l'a pas lu, en l'état final où nous la possédons maintenant, avec les notices consacrées à l'évêque et aux diacres. La rédaction de ces notices est donc très probablement postérieure (sans que l'on puisse dire si c'est de très peu ou de beaucoup) à la lettre de *Clément de Rome aux Corinthiens*, c'est-à-dire aux années 96.

Il semble par ailleurs évident que la notice de 1 Tm sur l'*épiskopos* soit antérieure aux lettres d'Ignace qui présentent une triade hiérarchique bien déterminée, où l'évêque, entouré des presbytres et aidé des diacres, assure l'unité de la communauté. Mais la datation du *corpus ignacien* fait actuellement l'objet de nombreuses discussions qu'il est difficile de trancher définitivement⁷. Si nous laissons de côté l'hypothèse de Riuscamps qui repousserait la rédaction finale du *corpus ignacien* jusqu'en 230, et qui nous paraît difficilement démontrable, la rédaction du *corpus ignacien* peut, à

5. Les débats sur la chronologie des «Pastorales» sont bien résumés dans B. REICKE, «Chronologie der Pastoralbriefe», *Theologische Literaturzeitung*, 101 (1976), pp. 80-94. Il y aura toujours des auteurs, comme S. LESTAPIS, *L'énigme des pastorales de saint Paul*, Paris, 1976, pour attribuer l'ensemble à Paul. Nous préférons, pour notre part, les arguments de N. BROX, *Die Pastoralbriefe*, Regensburg, 1969, pp. 9-77, et situons l'ensemble au tournant des premier/deuxième siècles, tout en réservant la possibilité de situer la rédaction finale plus avant dans le second siècle. On trouvera l'essentiel du débat dans: A. LEMAIRE, «Épîtres pastorales: rédaction et théologie», *Bulletin de théologie biblique*, 2 (1972), pp. 24-41; W. STENGER, «Thimotheus und Titus als literarische Gestalten: Beobachtungen zur Form und Funktion der Pastoralbriefe», *Kairos*, 16 (1974), pp. 252-257; P. TRUMMER, «Corpus Paulinum — Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen», dans K. KERTELGE, *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1981, pp. 122-145. En dernier lieu, voir M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 146), Göttingen, 1988.

6. Nous ne croyons pas fondées les remarques de LESTAPIS, *op. cit.*, pp. 388-389 (contre Lemaire).

7. Il est impossible ici de présenter en détail le débat actuel sur la datation et l'interprétation du *corpus ignacien*. Notons simplement ce débat, relancé par R. WEIJENBORG, *Les lettres d'Ignace d'Antioche, étude de critique littéraire et de théologie*, trad. française, Leyde, 1969. La datation habituelle (110/117), a été remise en cause par deux ouvrages principaux, ceux de R. JOLY, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979 et J. RIUSCAMP, *The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr* (Pont. Inst. Stud., 213), Rome, 1980. Bon état des questions dans Ch. MUNIER, «À propos d'Ignace d'Antioche», *Rev. SR*, 203 (1980), pp. 55-73 et 208, pp. 126-131, et dans C.P. HAMMOND Bammel, «Ignatian Problems», *JTS*, 33 (1982), pp. 62-97. Les avis sur la datation sont toujours partagés. Pour notre part, nous situons volontiers ce corpus vers le milieu du I^{er} siècle, mais en accordant une attention spéciale à sa rédaction (qui nous semble présenter des strates, surtout pour ce qui concerne le diacre) et à l'exégèse de chaque affirmation particulière. On trouvera un bon commentaire de ce corpus dans W.-R. SCHOEDEL, *A Commentary of the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphie, 1985.

notre avis, prendre place entre 110/117 et les années 163/167. Nous pouvons donc situer la rédaction de la notice de 1 Tm sur l'*épiskopos* dans deux fourchettes: la plus étroite irait de 96 à 117, et la plus large, de 96 à 167.

2. Structure des textes.

2.1. Particularités de la notice sur l'*épiskopos* (1 Tm 3, 1-7).

Alors que dans Tite, les versets consacrés à l'*épiskopos* s'insèrent maladroitement dans la séquence consacrée aux presbytres, en 1 Tm 3, la notice sur l'*épiskopos* est immédiatement suivie de celle des diacres et bien distincte des quelques versets consacrés par l'épître aux presbytres du chapitre 5. Mais tandis que le passage consacré aux diacres entremêle des instructions consacrées aux diacres masculins et à des femmes qui sont sans doute, elles aussi, des femmes-diacres (et non des femmes des diacres⁸), il apparaît clairement que la notice consacrée à l'*épiskopos* concerne uniquement les hommes. Ceci ressort non seulement de la forme grammaticale (emploi de l'article masculin, à la différence de Rm 16, 1 qui concerne Phoebe, *diakonos* de Cenchrée), mais de l'indication que l'*épiskopos* doit être l'homme d'une seule femme⁹. La notice consacrée à l'*épiskopos* n'aurait donc pas de parallèle féminin. Cette constatation nous conduit à examiner plus attentivement la structure générale du texte et à élargir notre champ de recherche à la structure non seulement du chapitre 3 consacré aux *épiskopoi*, aux *diakonoi*, et à un fragment d'hymne liturgique, mais aussi à celle du chapitre 2 consacrée à la prière liturgique et à la tenue des femmes¹⁰.

2.2. Le problème soulevé par les transitions.

La notice relative à l'*épiskopos* s'insère dans la large section liturgique des chapitres 2 et 3. Cette section débute par un appel à la prière dans un esprit très universaliste:

-
8. Cf. R. GRAYSON, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, Duculot, 1970, pp. 11-13 et A.-G. MARTIMORT, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma, 1982, pp. 16-19; S. HEINE, «Diakoninnen. Frauen und Ämter in den ersten christlichen Jahrhunderten», *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 78 (1986), pp. 213-227.
 9. Remarques intéressantes dans M.-L. LAMAU, *Des chrétiens dans le Monde. Communautés pétriniennes au I^{er} siècle* (Lectio Divina, 134), Paris, 1988, p. 211, sur le lien entre «doctrines hétérodoxes» et «protestation sociale» des femmes.
 10. La question des ministères dans les épîtres pastorales sont particulièrement étudiées par P. DORNIER, «Les épîtres pastorales», dans *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974, pp. 93-117 et les différents commentaires: J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles: I Timothy, II Timothy, Titus* (Black's New Testament Commentaries), London, 1963; A.T. HANSON, *The Pastoral Letters*, Cambridge, 1966; C. SPICQ, *Saint Paul, les épîtres pastorales*, Paris, 1969; N. BROX, *Die Pastoralbriefe*, Regensburg, 1969; J. JEREMIAS, *Die Briefe an Timotheus und Titus* (NTD, 9), Göttingen, 1981. Aucun des commentaires que nous avons consultés, pas plus que les articles traitant spécifiquement d'un élément des versets particuliers (ainsi, U. HOLZMEISTER, «Si quis episcopatum desiderat, bonum opus desiderat», 1 Tm 3, 1, *Bibl.*, 12 (1931), pp. 41-69; C. SPICQ, «Si quis episcopatum desiderat», *RSPT*, 29 (1940), pp. 316-325; J.G. DUNCAN, «pistos ho logos», *Expository Times*, 35 (1923-24), p. 141; A.T. HANSON, «Eve's Transgression: 1 Tm 2, 13-15», dans *Studies in the Pastoral Epistles*, London, 1968, pp. 65-77; voire E. LOHSE, «Episkopos in den Pastoralbriefen», dans *Kirche und Bibel. Festgabe für E. Schick*, Paderborn-Munich, 1979, pp. 225-231) ne nous semble avoir proposé l'hypothèse que nous formulons dans cet article. Aussi serions-nous heureux d'avoir la réaction d'exégètes plus habitués que nous à ces textes.

prière pour tous les hommes (et notamment les dépositaires de l'autorité), affirmation que Dieu veut que tous les hommes (*anthropoi*) soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, confession de la médiation humaine unique de Jésus. Elle se termine par un brusque rétrécissement de la problématique: «Ainsi donc je veux que tous les hommes [par opposition aux femmes: ἄνδρας] prient en tout lieu, élevant vers le ciel des mains pieuses, sans colère ni dispute» (1 Tm 2, 8). Outre le fait que le caractère universaliste du début du texte ne préparait pas à cette brusque partition de l'humanité en hommes/femmes, le «βούλομαι» surprend dans la bouche de Paul. Certes, l'expression est utilisée une fois en Philippiens, mais elle exprime alors un *desiderata* plus qu'un ordre, tandis qu'elle exprime un ordre catégorique en 1 Tm 2, 8 et 1 Tm 5, 14. Cette manière de faire est peu paulinienne.

En fait, on a l'impression que cette phrase a été rédigée pour offrir un répondant à la section consacrée aux femmes, qui débute par ces termes: «De même les femmes [...]». Ce «de même» se retrouvera deux fois par la suite dans la section consacrée aux diacres (les diacres *de même*: 3, 8; et les femmes *de même*: 3, 11). De sorte que dans les chapitres 2-3, nous avons en apparence un couple homme/femme (2, 8-15) et un couple diacre/femme (3, 8-13), l'*épiskopos* seul étant isolé. La section consacrée à la tenue des femmes comporte plusieurs particularités sur lesquelles nous reviendrons. Notons seulement pour l'instant qu'elle se conclut par une affirmation insolite: «Néanmoins elle [la femme] sera sauvée en devenant mère». La plupart des auteurs, et Spicq lui-même (généralement ferme tenant de l'authenticité paulinienne de 1 Tm), y voient une glose¹¹. Pour notre part, remarquant que la deuxième occurrence de βούλομαι en 1 Tm concerne également le rôle gestatif des femmes («je veux donc que les jeunes veuves se remarient, qu'elles aient des enfants [...]»)¹², nous pensons que les versets 2, 8 et 2, 15a procèdent de la même main et sans doute de la même intention.

La phrase qui introduit la notice sur l'*épiskopos* a aussi quelque chose de surprenant. «Elle est sûre (πιστός) cette parole, celui qui aspire à l'*épiskopè* aspire à une belle œuvre (καλὸν ἔργον)» (1 Tm 3, 1). Quel est l'intérêt d'une affirmation aussi vague et surtout pourquoi l'introduire de façon aussi solennelle? Peut-être est-ce parce que certains manuscrits ont perçu l'incongruité de cette annonce qu'ils portent ἀνθρώπινος au lieu de πιστός? Kelly pense que cette phrase est une glose. Ainsi, bien qu'il n'y ait en apparence aucun lien logique entre le dernier verset du chapitre

11. Cf. A.T. HANSON, *The Pastoral Letters*, Cambridge, 1982, p. 73.

12. Ce «βούλομαι» est surprenant. Il semble ne pas être paulinien. Certes, βούλομαι est employé une fois en Philippiens, mais ce n'est pas à proprement parler pour exprimer un ordre, mais plutôt un désir: «je veux que vous sachiez». Par contre, il est employé 4 fois dans les pastorales dont trois fois dans 1 Tm: la première dans le verset dont nous venons de parler; la seconde pour conclure le passage consacré aux jeunes veuves (1 Tm 5, 14): «je veux donc que les jeunes veuves se remarient, qu'elles aient des enfants, gouvernent leur maison et ne donnent à l'adversaire aucune occasion d'insulte». La troisième (incertaine?) pour introduire les exhortations aux riches (1 Tm 6, 17 et en 1 Tt 3, 8). Cf. M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, Göttingen, 1988, pp. 159 et 173 (n. 60) -174 montre que ce terme spécifique appartient justement au genre de vocabulaire «hiérarchique» que l'on trouve dans les Édits ou les textes à prétention normative.

2 et le premier verset du chapitre trois, tous les deux font problème¹³. Nous reviendrons plus loin sur cette question particulière.

Les versets 2 à 6 du chapitre 3 déroulent ensuite la liste des qualités que l'on doit exiger de l'*épiskopos* pour qu'il puisse prendre soin de l'Église de Dieu. Le verset 7 introduit (avec un nouveau δεῑ) un nouveau point de vue, celui de l'honorabilité de l'*épiskopos* aux jeux de «ceux du dehors». Les versets 6b et 7b font quelque peu doublet en mentionnant la menace d'une condamnation du diable.

2.3. *Micro-structure du passage consacré aux femmes (1 Tm 2, 9-15).*

L'exhortation consacrée à la tenue des femmes (1 Tm 2, 9-15) peut être décomposée en plusieurs parties.

— La première concerne la toilette proprement dite. Il y est question des femmes au pluriel (v. 9-10).

— Dans la seconde, il est question de ce qu'on nomme souvent le «silence des femmes» et leur soumission. En fait, d'après le texte grec, il ne s'agit pas exactement du silence (συνῆ), mais du caractère paisible, de la tranquillité des femmes.

— La troisième (v. 13-14) introduit la figure d'Ève, créée après l'homme, séduite par le démon et coupable de transgression. L'auteur utilise sans doute ici les matériaux d'une *haggada* également connue de Paul (2 Co 11, 2-3), mais les conclusions théologiques et anthropologiques qu'il en tire ne semblent pas correspondre à la pensée paulinienne¹⁴.

La conclusion est justement cette phrase insolite que nous avons soulignée plus haut: «elle sera sauvée en devenant mère», mais la suite de la phrase présente une anomalie: alors que le verbe de la première partie du verset est au singulier, celui de la seconde est au pluriel: «si elle[s] demeurent avec modestie dans la foi, la charité et la sainteté». On a tenté d'expliquer diversement ce passage au pluriel. L'hypothèse la plus probable nous semble être celle de l'utilisation de matériaux antérieurs¹⁵. Ceci nous conduit à rechercher les parallèles littéraires de 1 Tm 2-3.

3. *Parallèles littéraires.*

L'absence d'unité de la notice sur les femmes, les doublets, le caractère insolite voire surprenant de certaines phrases qui cadrent mal avec le contexte: tout indique

13. Cf. J.N.D. KELLY, *A Commentary on the Pastoral Epistles: I Timothy, II Timothy, Titus* (Black's New Testament Commentaries), London, 1963.

14. Cf. A.T. HANSON, *The Pastoral Letters*, Cambridge, 1982; C. SPICQ, *Saint Paul, les épîtres pastorales*, Paris, 1969⁴, pp. 72-73.

15. Cf. A.T. HANSON, *op. cit.*, pense que l'auteur utilise le pluriel en 15b parce qu'il se sert d'un document source, qu'il qualifie de «Church Order». Nous pouvons compléter cette indication en notant que la manière dont 1 Tm 2, 15 redouble les conditions de salut de la ou des femmes («elle sera sauvée en devenant mère si elles persévèrent avec modestie dans la foi, la charité, la sainteté») se rapproche du redoublement contenu dans la finale de la notice d'Hermas sur les «*épiskopoi kai philoxénoi*» (ceux-là seront à leur tour protégés par le Seigneur pour l'éternité. Ceux qui ont agi ainsi, sont glorieux auprès de Dieu et déjà maintenant leur place est avec les anges, s'ils continuent jusqu'à la fin à servir le Seigneur).

la réutilisation de matériaux antérieurs provenant d'une ou plusieurs sources. La présence d'un certain nombre de phrases insolites laisse à penser que certains de ces matériaux ont été sortis de leur contexte et déviés de leur utilisation initiale. Ceci nous incite à prendre l'expression «parallèles littéraires» en un sens plus large, formel, même lorsque l'identité de la visée théologique est loin d'être évidente. Nous nous sommes également attachés tout particulièrement aux parallèles susceptibles d'être rapportés aux deux aspects (contre la parure, pour la soumission) de la notice féminine. C'est ainsi que nous avons décelé trois parallèles importants, tous trois présents dans la 1 P 2-3. Ils concernent :

- l'association des notions d'*épiskopè* et d'œuvres bonnes, présentes en 1 Tm 3, 1 (et introduit par la formule solennelle «πιστὸς ὁ λόγος»),
- la diatribe contre la parure des femmes reprise en 1 Tm 2, 9-10,
- la notion de *soumission dans la tranquillité* (1 Tm 2, 11-12).

3.1. *L'épiskopè et les œuvres bonnes.*

1 Tm 3 présente l'*épiskopè* comme une œuvre bonne (καλὸν ἔργον). 1 P opère également un rapprochement entre les œuvres bonnes et l'*épiskopè*. Mais alors que dans 1 Tm, ce rapprochement est opéré dans un contexte institutionnel, dans 1 P, il est fait dans un contexte de persécution et d'attente eschatologique, l'auteur exhortant les destinataires de l'épître en ces termes : «Ayez parmi les nations une belle conduite, afin que sur le point même où ils vous calomnient comme malfaiteurs, la vue de vos bonnes œuvres (ἐκ τῶν καλῶν ἔργων) les amènent à glorifier Dieu au jour de sa visite (ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς)» (1 P 2, 12).

3.2. *La parure des femmes.*

Cette différence de contexte est valable également en ce qui concerne les instructions relatives à la toilette des femmes et à leur soumission. En effet, les v. 9-10 de 1 Tm trouvent un parallèle en 1 P 3, 3 (qui s'inspire d'Is 3, 18-24). Mais, tandis que 1 Tm 2, 8-9 et 11 les insèrent dans un cadre liturgique, celles de la 1 P ont certainement été rédigées dans l'optique de maisonnées où des femmes chrétiennes auraient un mari non croyant. Sur ce point précis, M.L. Lamau a fort bien montré en quoi les instructions morales de la 1 Tm diffèrent des codes moraux classiques ayant pour référence la maisonnée chrétienne (tel Col 3, 18-4, 1 et Ep 5, 21-6, 9), ainsi que l'absence de symétrie dans les monitions hommes/femmes¹⁶. La notice de 1 P sur les femmes est beaucoup plus travaillée que celle sur les hommes.

Malgré la différence de contexte, on peut faire la même constatation pour 1 Tm. Dans 1 Tm, comme dans 1 P, les instructions consacrées aux hommes (ἄνδρας) sont réduites à un verset, alors que celles qui sont relatives aux femmes en occupent respectivement six dans 1 Tm et sept dans 1 P. Tout laisse à penser que l'attention originelle se portait sur les femmes et que, dans l'un et l'autre cas, la symétrie homme/

16. Cf. M.L. LAMAU, *Des chrétiens dans le Monde. Communautés pétriniennes au I^{er} siècle* (Lectio Divina, 134), Paris, 1988, pp. 198-199.

femme est artificielle ou du moins secondaire, commandée par le genre. La section contre la parure des femmes, dans les deux cas, est introduite par un «de même» (1 P 3, 1: ὁμοίως; 1 Tm 2, 9: ὡσαύτως). Mas là s'arrête la similitude. En effet, dans 1 Tm la notice concernant les hommes est placée devant celle des femmes (dont ils sont donc sensés être le modèle). Dans la 1 P, la notice des hommes est placée après celle des femmes et introduite par un nouvel «ὁμοίως». La section précédant immédiatement la parénèse féminine est consacrée dans 1 P aux serviteurs et à leur modèle, le Christ, serviteur souffrant, pasteur et *épiskopos* des âmes. Ce n'est donc pas le chef de famille qui est donné en modèle aux femmes, mais la catégorie la plus humble, celle dont le Serviteur souffrant constitue le modèle.

Peut-on, néanmoins, malgré les différences appréciables de contexte et de point de vue, pousser plus loin la comparaison entre 1 P et 1 Tm? Il semble bien que le thème de l'ἡσυχία féminine constitue encore un point commun entre les deux épîtres.

3.3. *La soumission et la tranquillité.*

On met généralement les versets 11-12 relatifs à la soumission et à la tranquillité de la femme en rapport avec 1 Co 14, 33b-35. Mais ce rapprochement est peu fructueux. D'une part, en effet, les versets 33b et 34 semblent bien être une glose insérée dans 1 Co¹⁷ et s'accordent mal avec 1 Co 11, 5, de sorte qu'il est difficile de définir le rapport qu'ils entretiennent avec 1 Tm¹⁸. D'autre part, la comparaison est décevante au niveau formel du vocabulaire. Certes, 1 Co comme 1 Tm interdisent tous deux à la femme, l'un de parler, l'autre d'enseigner, mais si 1 Co (14, 34) prescrit le silence aux femmes (συνάτωσαν), 1 Tm parle d'ἡσυχία, de tranquillité.

Cette notion d'ἡσυχία se retrouve dans la 1 P où elle est présentée en une formule curieuse, comme la véritable parure de la femme: «Que votre parure ne soit pas extérieure [...]. Mais [qu'elle soit] l'homme caché au fond du cœur dans l'incorruptibilité d'un esprit doux et tranquille (τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος). Voilà ce qui est précieux devant Dieu» (1 P 3, 4).

En 1 P 3, 4, la tranquillité est une qualité spirituelle intérieure, différente du silence extérieur réclamé dans les assemblées en 1 Co 14. En 1 Tm 2, 2, le sens d'ἡσυχίος associé à ἡρεμος est encore proche du sens général de la 1 P. Par contre, dans l'optique de l'interdiction d'enseigner faite aux femmes, l'ἡσυχία en 1 Tm 2, 12 semble effectivement plus proche de 1 Co 14 que de 1 P 3. Malgré la similitude de signifiants subsistant entre 1 P et 1 Tm, on assiste à une transformation du sens.

17. A.T. HANSON, *The Pastoral Letters*, p. 72, montre qu'il y a quelques raisons de croire que ce passage peut être une interpolation, particulièrement le fait qu'il soit déplacé dans certains manuscrits, et qu'il s'accorde difficilement avec 1 Co 11, 5.

18. SPICQ (*op. cit.*, I, p. 379) affirme, en se basant sur 1 Co 14, 34-35, que 1 Tm 2, 11-12 «porte manifestement la griffe de Paul». À l'inverse, on a suggéré que 1 Co 14, 34-35 était une interpolation réalisée par l'auteur des Pastorales dans le but d'apporter un fondement à sa prise de position. A. Lemaire considère ce passage, à juste titre pensons-nous, comme probablement non paulinien. C'est pourquoi on ne peut raisonnablement prétendre que l'auteur des pastorales a été purement et simplement fidèle à son maître Paul dans les v. 11-12. Pour le débat sur 1 Co 11, 3-16, voir W.O.Jr. WALKER, «The vocabulary of 1 Corinthians 11. 3-16: Pauline or non-Pauline», *Journal for the Study of New Testament*, 35 (1989), pp. 75-88, qui penche, en utilisant des critères de vocabulaire et d'autorité, pour une interpolation non-paulinienne.

On constate une fois de plus que des contextes différents arrivent à donner des sens très divers à des matériaux de base identiques.

Pourtant, l'existence d'au moins trois thèmes communs nous invite à pousser plus loin la comparaison entre les deux épîtres; lorsque l'on récapitule les similitudes de vocabulaire entre la 1 P et 1 Tm, il semble bien qu'elles ne puissent être le fruit du hasard.

Ce tableau met en évidence les parallélismes, mais aussi les divergences: inversion dans l'ordre d'utilisation des matériaux (notamment en ce qui concerne la notion d'*épiskope* associée à celle de «belle œuvre» et la place de la notice consacrée aux hommes), divergence dans la connotation donnée à ἡσυχία, divergence dans les modèles proposés (Sara — et Abraham — pour la 1 P, Ève — et Adam — dans 1 Tm), différence dans la figure (positive et négative) de la femme donnée en modèle et dans la conclusion tirée (1 P: c'est d'elle que vous êtes devenu les enfants // 1 Tm: néanmoins elle sera sauvée en devenant mère). On constate que toutes ces divergences sont présentées en 1 Tm 2, 11-15a, dans la section traitant de la femme au singulier et énonçant une interdiction à la première personne du singulier (ce verbe à la première personne du singulier est un cas unique dans le Nouveau Testament!). Ceci laisse à penser que ces passages sont de la main même de celui qui a introduit la notice sur les hommes par «je veux» (βούλομαι) et qui, au chapitre 5, écrira: «les jeunes veuves, je veux qu'elles se remarient, qu'elles aient des enfants [...]». C'est délibérément que cet auteur, aux chapitres 2-3 agence et retouche les matériaux dont il dispose pour étayer une certaine image de la femme, orientée vers la maternité. Mais quels sont les attendus théologiques et le pourquoi de cette orientation qui constitue assurément pour notre auteur une préoccupation centrale? Y a-t-il un rapport logique entre les retouches opérées sur les matériaux relatifs aux portraits de la femme et la transformation que semble avoir subi le thème de l'*épiskopè* et des belles œuvres (maintenant présentées au singulier)? S'agit-il simplement d'une réaction épidermique à l'égard des femmes ou bien y a-t-il une raison théologique profonde à cet agencement particulier des matériaux sources?

II. I TIMOTHÉE ET I PIERRE:

LOGIQUES INTERNES ET DIVERGENCES D'INTERPRÉTATION

Quels sont les textes scripturaires qui guident le déroulement de la pensée de nos auteurs? Ceux qui guident les grandes lignes de la structuration des chapitres 2-3 de 1 P sont relativement faciles à découvrir.

1. *Les fondements scripturaires dans la 1 Pierre.*

1.1. *Le serviteur souffrant.*

Le problème posé est celui de l'identité et de la conduite du chrétien dans un monde hostile, voire persécuteur, en attendant le jour de l'*épiskopè*. La réponse apportée est la soumission aux autorités humaines, notamment la soumission des esclaves à

I Pierre		I Timothée	
2, 11-12	belles œuvres au jour de l' <i>épiskopè</i>	2, 1	prière pour tous les hommes
13	soumission à toute créature humaine au roi	2	tous les dépositaires de l'autorité Vie tranquille (ἡσύχων) et paisible
18-20	soumission des domestiques	3	Voilà ce qui plaît à Dieu
21-25	Christ serviteur souffrant Pasteur et <i>épiskope</i> des âmes	8	Je veux que les hommes (ἄνδρας)
3, 1	Pareillement, vous les femmes soumission au mari (en vue de leur conversion)	9	De même les femmes
3	Que votre parure ne soit pas extérieure faite de cheveux tressés		Que leur parure ne soit pas
4	mais l'homme (ἄνθρωπος) caché dans votre cœur		faites de cheveux tressés de toilette <u>précieuse</u> (πολυτελεῖ)
	dans l'incorruptibilité d'un esprit tranquille et doux		mais
			de bonnes œuvres piété pendant l'instruction la femme doit demeurer dans la tranquillité en toute soumission
	<u>voilà ce qui est précieux</u> (πολυτελεῖς) <u>devant Dieu</u>	12	Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de faire la loi à l'homme (ἄνδρός)
5	parure des saintes femmes autrefois		qu'elle se tienne tranquille
6	soumission aux maris (ἄνδράσιν) Telle Sara obéissant à Abraham	13	Adam formé le premier — Ève
	C'est d'elle que vous êtes devenus enfants en faisant le bien sans terreur et sans trouble	14	La femme séduite, coupable de transgression
7	Vous pareillement les maris	15	Néanmoins elle sera sauvée en devenant mère si elles demeurent avec modestie dans la foi, la charité, la sainteté
		3, 1	Elle est sûre (var. ἀνθρώπινος) cette parole
		3, 2	Épiskopè = belle œuvre Il faut donc que l'épiskopè soit d'une seule femme
		8	de même les diacres
		11	De même les femmes

leurs maîtres (même païens) et des femmes à leurs maris (même incroyants). Le modèle de cette attitude et sa justification sont fournis par le modèle du Serviteur souffrant identifié au Christ. 1 P 2, 22. 24. 25 cite explicitement à plusieurs reprises le 4^e chant du Serviteur de YHWH.

Au terme de son exposé sur la christologie des versets 22-25, J. Schlosser note la manière particulière dont 1 P se sert de l'Ancien Testament: «L'analyse de 2, 22-25 a montré que le morceau est basé sur l'Ancien Testament dans la presque totalité de ses éléments. Mais, à la différence de ce qu'il faisait en 2, 6-8, d'un point de vue formel tout au moins, l'auteur n'utilise pas l'Ancien Testament comme argument ou preuve. Il ne présente pas le texte du prophète (Is 53) comme tel, il ne le dégage même pas de son propre message par un $\delta\tau\iota$ ou un $\gamma\acute{\alpha}\rho$. Le texte d'Isaïe est en quelque sorte assimilé par l'Évangile, il devient lui-même Évangile¹⁹.» Nous pensons que cette utilisation «naturellement chrétienne» de l'Ancien Testament se poursuit dans la notice consacrée aux femmes, et que la rédaction de 1 P 3, 1-6 est, de la même manière, guidée dans sa quasi totalité, par les images vétéro-testamentaires.

1.2. *Sara, type de la femme stérile rendue féconde par la foi.*

L'idée de soumission incluse dans le type du Serviteur souffrant constitue le lien justifiant le «de même» de la notice consacrée aux femmes. Mais il ne constitue pas le seul point d'attache de la notice sur les femmes avec le texte d'Isaïe. Ni l'utilisation de l'image de Sara, ni la charge contre la toilette des femmes ne sont ici fortuites.

En Is 52-53, le thème du Serviteur souffrant est immédiatement suivi du thème de la fécondité de Jérusalem: «Cri de joie stérile, qui n'enfantait pas. Éclate en cris de joie et d'allégresse, toi qui n'a pas eu de douleurs! Car plus nombreux sont les fils de l'abandonnée que les fils de l'épouse» (Is 54, 1).

En Ga 4, 21-31, cette citation d'Isaïe permet d'identifier Sara à la Jérusalem d'en haut. Sara est alors présentée comme le type de la femme libérée par la foi, par opposition à Agar, qui représente l'esclavage de la loi. Mais Sara est aussi, dans Galates et dans l'Ancien Testament, le type de la femme stérile (Gn 11, 30), enfantant par la volonté de Dieu.

1.3. *Apostrophe aux filles de Sion.*

C'est donc le thème de la stérilité de Jérusalem qui sert de lien entre le passage consacré au Serviteur souffrant et celui qui est consacré à Sara et à ses enfants. C'est également à ce thème que peut être rattaché l'apostrophe aux filles de Sion contre la parure qui sert de base à 1 P 3, 3 (cf. Is 3, 18—4, 3). En effet, dans le texte d'Is 3-4, l'apostrophe aux filles de Sion devient ensuite prédiction aux veuves de Jérusalem, à ces femmes qui s'accrocheront à l'homme survivant pour qu'il leur enlève la honte

19. J. SCHLOSSER, «Ancien Testament et christologie dans la Prima Petri», dans *Études sur la première lettre de Pierre* (Lectio Divina, 102), Paris, 1980, pp. 92-93.

du célibat et de la stérilité, puis apparaît le thème du *Germe de YHWH*, le fruit de la terre, parure et ornement des rescapés d'Israël, de ceux qui survivront de Jérusalem.

On retrouve en Isaïe le double mouvement qui anime les notices consacrées à la parure. Il ne sied pas que les femmes portent une parure extérieure (1 P 3, 3; 1 Tm 2, 9; Is 3, 18-22), mais une autre parure doit lui être substituée (1 P 3, 4-5; 1 Tm 2, 10; Is 4, 2).

Is 3, 18: «Ce jour là, le Seigneur enlèvera *parure* de cheville [...].»

4, 1 : «Et sept femmes s'arracheront un homme (ἄνθρωπος) ce jour là [...].»

2 : «Ce jour là, le germe de Yahvé deviendra parure et gloire et le fruit de la terre deviendra l'honneur et l'ornement des rescapés d'Israël. Ceux qui resteront de Sion et survivront de Jérusalem seront tous appelés saints et inscrits pour survivre à Jérusalem.»

La nouvelle parure, c'est le Germe de YHWH (Isaïe), «l'homme caché dans l'incorruptibilité de l'esprit doux et tranquille» (1 P), c'est le fruit de Jérusalem, c'est la fécondité spirituelle de Sara, la stérile, dont nous sommes les enfants lorsque nous agissons bien, dans l'assurance de la foi «sans terreur et sans aucun trouble».

Le thème de la Jérusalem stérile en Isaïe se trouve donc bien à la jonction de la soumission du serviteur souffrant, de l'apostrophe contre la parure et du modèle de Sara. Il reste à expliquer le lien de tous ces éléments avec la notion d'*épiskopè*.

1.4. *La béatitude de la femme stérile au jour de l'épiskopè des âmes.*

Cette explication, nous la trouvons dans la version sapientielle du Serviteur souffrant.

— Sg 2, 12-24 trace le portrait du juste souffrant et fustige les impies qui ne veulent pas croire à la récompense des âmes pieuses (cf. Is 53, 11). Ce passage sera interprété dans un sens christologique.

— Sg 3, 1-10 reprend le thème des tribulations des justes et de leur récompense, en y introduisant la notion d'*épiskopè*.

— Sg 3, 6-7: «Comme l'or au creuset, il les a éprouvés, comme un holocauste, il les a agréés. Au jour de leur *épiskopè* ils resplendiront.»

— Sg 3, 10-12 oppose à la rétribution du juste le châtement des impies, puis vient, par contraste, cette affirmation: «Heureuse la femme stérile, mais sans tache, celle dont la couche ne connaît pas le péché, sa fécondité paraîtra lors de l'*épiskopè* des âmes» (Sg 3, 13).

Voici que nous retrouvons le thème de l'*épiskopè* des âmes alors que dans le verset qui, dans la 1 P, précède immédiatement la notice consacrée aux femmes, le Christ, Serviteur souffrant, est présenté comme pasteur et *épiskopos* des âmes (1 P 2, 25). Les quatre thèmes théologiques en 1 P (à savoir: l'*épiskopè* des âmes; la soumission suivant l'image du serviteur souffrant; la véritable parure des femmes; et le modèle de Sara), sont donc liés logiquement autour de l'image de la rétribution de

la femme stérile. D'ailleurs en Gn 21, 1, Sara enfante après avoir été «visitée» (ἐπεσκέψατο) par YHWH²⁰.

Dans ces conditions, le thème de l'ἡσυχία lié à celui de la douceur dans la 1 P apparaît comme une relecture de la béatitude de la femme stérile, rapprochant le thème de Sara et la béatitude de Mt 5, 4: «Bienheureux les doux car ils recevront la terre en héritage» (héritage promis aux descendants d'Abraham)²¹. Ce thème est mis en relation avec la crainte, qui doit être crainte de Dieu et non des hommes. C'est pourquoi 1 P (citant Pr 3, 25) précise que les femmes qui sont parées en esprit de douceur et de tranquillité seront les enfants de Sara si elles agissent sans terreur et sans aucun trouble. Autrement dit, comme Sara, elles doivent se soumettre à leur mari en l'appelant «κύριος», mais il s'agit là d'une image imparfaite, car la soumission totale n'est due qu'au véritable Seigneur qui a autorité sur tout, connaît les secrets des cœurs et protégera ceux qui lui sont fidèles²². Cette idée est d'ailleurs développée en 1 P 3, 14-16, sous l'affirmation: «Heureux d'ailleurs quand vous souffrirez pour la justice. N'ayez d'eux aucune crainte et ne soyez pas troublés. Au contraire, traitez saintement dans vos cœurs le Seigneur Jésus-Christ». Ainsi, au macarisme de la femme stérile énoncé en Sg 3, 13, la 1 P fait correspondre deux béatitudes de Matthieu (5, 4 et 5, 10) en les reliant par l'idée d'ἡσυχία.

2. La théologie de 1 Timothée.

2.1. Une visée anti-enkratique ?

La rédaction finale de 1 Tm ne laisse plus rien transparaître de cet enchaînement logique des divers thèmes autour de l'idée de Serviteur souffrant et d'épiskopè de la femme stérile. La notion de serviteur souffrant est remplacée en 1 Tm par celle de médiateur entre Dieu et les hommes, la notice consacrée aux hommes est placée non plus après mais avant celle des femmes, de sorte que le Christ serviteur ne constitue plus le modèle et la raison directe de la soumission féminine. L'image du Christ épiskopos disparaît en même temps que celle de Sara, type de la femme stérile. Alors que la fécondité dans la foi était le signe du salut de la femme stérile, la maternité réelle devient moyen de salut. L'insistance sur ce dernier point laisserait à penser que l'auteur lutte contre un courant enkratique prônant le célibat (veuvage ou virginité) et la continence féminine.

En fait, le but de l'auteur de 1 Tm est de refuser fermement toute interprétation du texte de Sg 3, 14 qui pourrait conduire des femmes stériles ou vierges à se réclamer

20. De même Anne la stérile (1 S 1, 6), après qu'elle eut consacré à Dieu Samuel, le premier fils qu'il lui avait donné, fut «visitée» (ἐπεσκέψατο) par YHWH et mit au monde trois fils et deux filles (1 S 2, 21).

21. L'association douceur-tranquillité (1 Clém 57, 7) vient peut-être d'Is 66, 2 cité par une version attestée par Clément de Rome: «Vers qui tournerais-je mes regards sinon vers l'homme doux et tranquille qui tremble à mes paroles» (1 Clém 13, 4). Notons que le terme «ἡσυχως» est employé par ailleurs en 1 Clém 44, 3 pour qualifier la λειτουργία de ceux qu'il serait injuste de démettre de leur fonction et de rejeter de l'épiskopè.

22. Dans le même ordre d'idée, Clément de Rome cite Pr 1, 33: «Mais celui qui m'écoute habitera sous sa tente avec confiance, il sera dans la tranquillité sans crainte d'aucun mal».

du prestige de l'*épiskopè*. C'est probablement pour cette raison qu'il enjoint à la femme de ne pas enseigner ni faire la loi à l'homme, lui conseille à plusieurs reprises de se marier et d'enfanter (1 Tm 2, 15 et 5, 14) et trace en contrepartie le portrait d'un *épiskope* masculin dont la première caractéristique, pour être irréprochable, sera d'être «l'homme d'une femme» (μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα), ce qui signifie certes, comme on le traduit généralement, que l'*épiskopos* ne doit être marié qu'une fois, mais ce qui veut dire également, dans une perspective anti-encratique, qu'il est marié une fois, c'est-à-dire qu'il n'est pas célibataire.

Cette interprétation anti-encratique trouve sans doute une confirmation au chapitre 4, dans la description des doctrines diaboliques, aux versets 7 et 8, celles de ces gens qui «interdisent l'usage du mariage». Il est probable que dans l'exhortation à rejeter les fables profanes, l'expression «racontars de vieilles femmes» ne doit pas être prise au sens métaphorique. Elle désigne à notre avis, réellement les adversaires visées par le rédacteur final de 1 Tm, des femmes qui, prônant le célibat et/ou la continence (cf. la suite du verset 7: «Exerce-toi à la piété. Les exercices corporels, eux, ne servent pas à grand chose [...]») se réclamaient, peut-être à partir des matériaux théologiques qui se trouvent réunis dans 1 P, de l'*épiskopè* des âmes promises en Sg 3, 14.

Mais l'intention théologique de l'auteur ne réside pas uniquement dans sa visée anti-encratique. Il s'écarte profondément de la 1 P dans trois domaines: 1) la conception anthropologique; 2) la soumission aux autorités et la conformité à des modèles sociaux assignant à la femme une place subordonnée; 3) l'utilisation du thème de l'*épiskopè*.

2.2. Conceptions anthropologiques.

1 Tm évoque l'image d'Adam et d'Ève à partir d'une *haggada* déjà utilisée par Paul en 1 Co 11, 3. Mais les conclusions anthropologiques qu'il tire de ce récit vont beaucoup plus loin que celles de 1 Co et prennent tout leur relief si on les compare aux affirmations de la 1 P.

1 Tm rappelle que c'est Adam, et non Ève, qui a été créé en premier, et que c'est Ève qui a été séduite. L'image d'Ève vient remplacer celle de Sara, mais surtout elle répond à l'affirmation qui, dans la 1 P introduit le portrait de Sara: la parure des femmes ne doit pas être une parure extérieure, mais il faut: «qu'elle soit l'homme (ἄνθρωπος) secret de votre cœur, dans l'incorruptibilité d'un esprit doux et tranquille» (1 P 3, 4). Cette parure nouvelle, c'est sans doute le germe de la résurrection apportée par le Christ. Ce secret du cœur (cf. 1 Co 14, 25), le nouvel Adam, esprit qui donne la vie (1 Co 15, 44-45; cf. 1 P 3, 18) et par lequel ces femmes qui sont douces et tranquilles sont cohéritières, avec les hommes, non point de la terre, mais de la grâce de vie (cf. Mt 5, 4).

On ne saurait affirmer plus clairement l'égalité anthropologique et spirituelle des hommes et des femmes. La 1 P semble accorder aux femmes, sans hésiter, la participation au nouvel Adam, homme caché au fond du cœur, germe de vie. La 1 Tm, au contraire, fait passer une ligne de démarcation entre la création d'Adam et celle d'Ève, entre le péché d'Ève et celui d'Adam, et marque la manière très particulière

dont la femme sera sauvée non point par elle-même mais à travers ceux qu'elle enfantera dans la soumission à l'homme.

2.3. *La soumission.*

Dans 1 Tm 2, il n'est question directement que de la soumission des femmes aux hommes. Dans la 1 P 2-3, la soumission des femmes à leur mari s'inscrit, tout comme la soumission des esclaves à leur maître, à la suite de la soumission du serviteur souffrant, dans le cadre plus général de la soumission à toute créature humaine, au βασιλεύς et aux gouverneurs.

Mais Spicq souligne, à juste titre, que l'expression «créature humaine» relativise au contraire cette soumission. Même le βασιλεύς n'est qu'une créature humaine, la soumission qu'on lui doit n'est pas la même que celle qu'on doit à Dieu²³. 1 P 2, 17 marque bien cette différence. C'est très probablement de façon intentionnelle que 1 P modifie la citation implicite qu'il fait de Pr 24, 21. Alors que, dans le texte des septantes, Dieu et le roi sont l'un et l'autre objet de crainte, dans la 1 P on se contente d'honorer le βασιλεύς, seul Dieu est craint. Dans cette perspective, la notion de créature ne sert nullement à absolutiser ce qui serait l'ordre naturellement bon de la création et le διὰ τὸν κύριον (soyez soumis à toute créature διὰ τὸν κύριον) (1 P 2, 13) signifie non point à cause du Seigneur, comme si le Seigneur justifiait l'ordre de ses créatures, mais à travers le Seigneur — le Seigneur étant la mesure à travers laquelle on juge le bien fondé de l'ordre de ces autorités qui ne sont que des créatures —, et grâce au Seigneur — le Seigneur donnant aux hommes d'être confiants et tranquilles parce qu'assurés de relever en dernier lieu, non d'un jugement humain (ἀνθρώπινος), mais du jugement du Seigneur (cf. 1 Co 4, 1-5) et confiants dans la fidélité du Seigneur²⁴.

C'est pour cette raison que, dans sa parénèse générale, la 1 P peut proclamer heureux ceux qui souffrent pour la justice et les exhorter en ces termes: «N'ayez aucune crainte et ne soyez pas troublés. Au contraire, traitez saintement dans vos cœurs le Seigneur» (1 P 3, 14-15). C'est pour cette même raison que les femmes qui se parent de l'homme caché au fond du cœur dans l'incorruptibilité d'un esprit doux et tranquille (3, 4) doivent tout en restant soumises à leur mari (3, 5) (que Sara appelle par analogie son «κύριος») agir sans terreur et sans aucun trouble (3, 6).

2.4. *Actualisation du thème de l'épiskopè: Épiskopos et épiskopè.*

Dans la 1 P, le seul épiskopos dont il est question, c'est Dieu; l'épiskopè, c'est la Visite, le Jour du jugement et de la rétribution.

Dans 1 Tm, l'épiskopos est un homme dont on détaille longuement les qualités et qu'on rapproche des diacres. Dans ce contexte, il semble à première vue légitime de comprendre l'épiskopè comme la fonction, attribut de l'épiskopos humain. Mais

23. Cf. SPICQ, repris par LAMAU, *op. cit.*, p. 240.

24. Cf. 1 Co 10, 13: «Aucune tentation ne vous est survenue qui passe la mesure humaine. Dieu est fidèle, il ne permettra pas que vous soyez tentés au-delà de vos forces.»

la distance entre ces deux façons d'appréhender les deux notions d'*épiskopos* et d'*épiskopè* est telle qu'on peut se demander s'il existe entre elles un rapport. Le souci de 1 P était de faire durer le christianisme «étranger et voyageur» (1 P 2, 11) dans un monde hostile, et ce, jusqu'au jour de l'*épiskopè*. Avec 1 Tm, on perçoit une installation beaucoup plus définitive de l'Église dans la durée humaine qui, outre le fait qu'il n'est nullement question de l'attente d'une parousie proche, se traduit de plusieurs façons :

- d'abord, par le rejet d'un encratisme absolu qui, dans la mesure où il refuse le mariage et la procréation, ne permettrait pas aux communautés chrétiennes de perdurer ;
- puis, par la recherche d'une bienséance à travers une morale familiale compatible avec la morale sociale environnante (morale qui traditionnellement assigne à la femme au sein de la maisonnée une place subordonnée) ;
- enfin, par une relecture actualisatrice puis institutionnelle du thème eschatologique de l'*épiskopè*.

En 1 Tm le passage entre le thème des «belles œuvres» qui doivent être rendues manifestes au jour de l'*épiskopè* et celui des «bonnes œuvres» est effectué. De ces bonnes œuvres qui codifient les rapports sociaux et tout particulièrement les rapports de la maisonnée et la morale familiale, 1 Tm passe aux normes institutionnelles (cf. 1 Tm 3, 5: «Car celui qui ne sait gouverner sa propre maison, comment pourrait-il prendre soin de l'Église de Dieu?»).

Faire durer est le souci de 1 Tm comme il l'était de 1 P. Mais 1 P voulait faire durer le christianisme à l'intérieur du monde, 1 Tm se préoccupe de promouvoir la durée à l'intérieur de la communauté. Les codes de conduite qui, dans la 1 P, étaient des codes de conduite provisoires, ayant à l'égard du monde extérieur valeur relative et circonstancielle, deviennent en 1 Tm des codes régissant les rapports entre chrétiens. Dès lors le christianisme devient, par rapport à ces codes, facteur de justification et ils sont en passe d'être absolutisés (*πιστὸς ὁ λόγος*), alors que, dans la 1 P, le christianisme constituait par rapport à ces codes un facteur de relativisation et pouvait jouer un rôle critique. C'est ainsi que la soumission et la discrétion féminines qui, dans la 1 P, étaient un moyen au service de la conversion des maris païens, «afin que même si quelques-uns refusent de croire à la Parole, ils soient, sans parole, gagnés par la conduite de leur femme» (1 P 3, 1), deviennent tout simplement un idéal de conduite chrétienne au sein de l'assemblée. C'est ainsi que l'appel à la discrétion de 1 P qui était en fait un appel à l'apostolat se mue, dans 1 Tm, en l'interdiction faite aux femmes d'élever la voix dans leur propre assemblée et d'enseigner des hommes chrétiens !

La transformation du thème de la soumission tranquille et discrète des femmes opérée entre la 1 P et 1 Tm ne constitue pas en fait un retournement moins important que la transformation des notions d'*épiskopos* et d'*épiskopè*.

Mais une mutation aussi considérable aurait-elle pu s'accomplir sans susciter des réactions et des discussions ?

III. LES DIVERGENCES D'INTERPRÉTATION

On trouve aux passages délicats de nos deux textes des variantes qui sont très probablement l'indice de discussion ou d'objections. En 1 P 2, 13, l'expression «créature humaine» est parfois remplacée par «nature» (φύσει) humaine, tandis que certains manuscrits parlent en 1 Tm 3, 1 de parole humaine au lieu de parole fiable. Que signifie ces deux variantes?

1. *Soumission, autorité et loi naturelle.*

L'expression «nature humaine» n'est employée qu'une fois dans le Nouveau Testament. C'est en Jc 3, 7, où elle rappelle que les espèces de bêtes ont été domptées ou sont domptées par la nature humaine. Il y a là une allusion à l'ordre donné à Noé, après le déluge, de dominer sur toutes les bêtes. Dans ce contexte, la domination par la nature humaine est présente comme issue de la volonté divine et la soumission à toute nature humaine en 1 P 2, 13 pourrait avoir le même caractère. Dans ce cas, le verset 13 devrait se traduire: «Soyez soumis à toute nature humaine à cause du Seigneur», et non point «à travers» ou «grâce» au Seigneur. L'ordre naturel serait alors présenté comme moralement bon²⁵. Cette interprétation est d'ailleurs fort proche de celle que Goppelt établit à partir du κτίσει, mais ceux qui ont corrigé les manuscrits ont dû estimer que l'expression (ἀνθρωπίνῃ φύσει) était plus explicite. Peut-être cadrait-elle mieux avec leur propos dans la mesure où celui-ci était d'établir et de fonder les différences sociales existantes entre hommes/femmes, maître/esclaves.

Pourtant, que l'on choisisse d'écrire κτίσει ou φύσει, nous avons vu que le contexte général de la 1 P, à la différence de la 1 Tm, laisse transparaître le désir de ne pas absolutiser la soumission aux autorités et de laisser une place — en esprit de douceur et de calme, mais également sans terreur et sans trouble — à l'objection de conscience chrétienne. Celui qui a choisi d'écrire en 1 Tm 3, 1 ἀνθρώπινος ὁ λόγος au lieu de πιστὸς ὁ λόγος voulait sans doute aussi se réserver le droit de pratiquer l'objection de conscience.

2. *La parole de 1 Timothée est-elle «certaine» ou «humaine»?*

On pense généralement que l'original était πιστός et qu'ἀνθρώπινος lui a été substitué parce que rien dans le contexte ne méritait la proclamation solennelle: «elle

25. Cf. W. MUNRO, *Authority in Paul and Peter. Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1 Peter*, London, Cambridge, 1983, p. 157. Bien que le terme «*phusis*» soit généralement moralement neutre dans les écrits pauliniens, il existe cependant deux cas où la nature est présentée comme le critère de la bonne conduite: Rm 1, 26 et 1 Co 11, 14. La seconde occurrence a précisément trait aux femmes et tend à prouver que c'est la nature elle-même qui commande aux femmes de se voiler pour prier. Cette argumentation est d'ailleurs renforcée par celle qui la précède immédiatement: «ce n'est pas l'homme qui a été créé pour la femme, mais la femme qui a été créée pour l'homme» (1 Co 11, 9). Cette idée est à rapprocher de celle exprimée en 1 Tm 2, 13: «c'est Adam, en effet, qui fut formé le premier, Ève ensuite». Dans les deux cas, il y a l'idée d'une «loi naturelle» décrite grâce au récit de la création et assignant à la femme une place subordonnée.

est sûre cette parole». Ceci est exact, mais la correction ne se limite pas à une correction de style. Elle est théologique.

Tout comme Nauck²⁶, nous estimons probable que le πιστός se référerait à ce qui précède, plus exactement au verset 15b qui provient de la réutilisation de matériaux antérieurs.

À la lumière de ce que nous avons dit jusqu'à présent, il apparaît clairement que le thème de l'*épiskopè* est déjà présent dans les matériaux de base de la notice consacrée aux femmes. Le verset 15b fait probablement partie de ces matériaux²⁷.

Initialement le «πιστός ὁ λόγος» concernait sans doute la récompense promise lors de l'*épiskopè* et le verset 15b marquait les conditions de l'attente du jour de l'*épiskopè* qui ne paraît plus être perçu comme aussi imminent que dans la 1 P. Mais le dernier rédacteur de 1 Tm 2 et 3 a totalement fait disparaître le thème de l'*épiskopè* de la notice consacrée aux femmes, le πιστός ὁ λόγος ne peut donc plus se comprendre que rapport aux versets suivants: «Il faut donc que l'*épiskopos* soit irréprochable, homme d'une seule femme». Au lieu de conclure un discours et d'appuyer une promesse de salut (sans doute promesse d'hériter de la grâce de vie comme en 1 P, ou d'accéder au Royaume), il introduit abruptement une phrase d'allure très générale qu'aucune explication n'a précédé, et il semble inaugurer un nouveau discours. Ceci explique l'allure étrange de 1 Tm 3, 1. 1 Tm 3, 1b a sans doute été déplacé ou (au moins) légèrement modifié (passage du pluriel au singulier) pour permettre ce transfert au nouveau discours.

Mais ce discours a choqué certains, non seulement par son allure, mais par son contenu. Le fait que 1 Tm demande avec insistance que l'*épiskopos* soit irréprochable concorde sur le fond avec Tt 1, 7, malgré une différence de vocabulaire: ἀνεπίλημπτος est propre à 1 Tm (3, 2. 5. 7; 6, 4). En apparence, il correspond assez bien, du point de vue du sens, à ἀνεγκλητος employé en Tt 1, 6-7 mais aussi en 1 Co²⁸. Pourtant, en Tt 1, 7, c'est «en sa qualité d'intendant de Dieu que l'*épiskopos* doit être irréprochable». En 1 Tm, c'est très nettement aux yeux des hommes que l'*épiskopos* doit être irréprochable. Non seulement aux yeux des non chrétiens (1 Tm 3, 7: «Il faut en outre que ceux du dehors lui rendent bon témoignage»), mais aux yeux des membres de la communauté qu'il est appelé à gouverner (1 Tm 3, 2: «Il faut donc que l'*épiskopos* soit irréprochable, homme d'une seule femme»). Pour ceux qui l'ont perçue, cette évolution a pu sembler aller directement à l'encontre de l'affirmation de Paul en 1 Co 4, 1-3: «Qu'on nous regarde donc comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu. Or tout ce qu'on demande à des intendants, c'est que chacun soit trouvé fidèle. Pour moi il m'importe fort peu d'être jugé par vous ou sous des jours humains (ὑπὸ ἀνθρωπίνης ἡμέρας).»

C'est pour cette raison, sans doute, que, désireux de relativiser les informations de 1 Tm, ils ont transformé le πιστός ὁ λόγος en ἀνθρώπινος. En 1 Co, Paul, en

26. Cf. W. NAUCK, *Der Herkunft des Verfassers der Pastoralbriefe*, Göttingen, 1950, pp. 100 et suiv.

27. Cf. Note 15 et M. WOLTER, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, Göttingen, 1988, p. 44.

28. Toutefois, en 1 Co et en Col, il s'agit pour les chrétiens d'être irréprochables au jour du Seigneur (1 Co 1, 8), d'être trouvés irréprochables lors de la comparution devant le Christ (Col 1, 22).

même temps qu'il refusait d'être jugé en ces jours humains, demandait d'éviter les jugements prématurés, de laisser venir le Seigneur car «c'est lui qui éclairera le secret des ténèbres et rendra manifeste les desseins des cœurs». 1 P conseillait aux chrétiens «étrangers et voyageurs» de bien agir pour que la vue de leurs belles œuvres amène ceux-ci à glorifier Dieu au jour de son *épiskopè*. En attendant ce jour, il leur demandait de se soumettre aux autorités comme à des créatures humaines. On pourrait, à la rigueur, trouver des traces de l'intention missionnaire de la 1 P en 1 Tm 3, 7. L'évêque devrait être irréprochable pour que ceux du dehors lui rendent un bon témoignage. Mais il est manifeste que, dans les versets 2 à 6, le caractère irréprochable de l'évêque est destiné à asseoir son autorité à l'intérieur même de la communauté (1 Tm 3, 5: «Car celui qui ne sait pas gouverner sa propre maison, comment pourrait-il prendre soin de l'Église de Dieu»). Eu égard au texte de 1 Co 4, toutes ces considérations ont sans doute paru à ceux qui ont corrigé le manuscrit, beaucoup plus humaines que sûres et dignes d'une absolue créance ou, en tout cas, beaucoup plus représentatives des «enseignements et des discours de la sagesse humaine» que de la «puissance de Dieu» (1 Co 2, 5).

3. *L'enjeu théologique des débats.*

En retouchant les matériaux qu'il utilise, l'auteur de 1 Tm 2 et 3 obéit à un double impératif: d'une part, actualiser le thème de l'*épiskopè* et organiser la vie ecclésiale en un temps où la Venue du Royaume du Christ ne paraît plus imminente; d'autre part, répondre à des prétentions féminines qu'il estime exagérées. Pour cela, il déconnecte, de la parénèse féminine, le thème de l'*épiskopè* des âmes, en remplaçant l'image de Sara, stérile et bienheureuse, par celle d'Ève. Puis, il redéveloppe le thème de l'évêque en gommant la dimension eschatologique et en l'axant sur la gestion de la communauté actuelle plus que dans l'idée du service spirituel des mystères de Dieu. Dans cette perspective, l'*épiskopos* est un homme, s'occupant concrètement de l'Église de Dieu sur terre.

Mais cette transformation des matériaux de base n'a-t-elle pas des conséquences théologiques plus profondes encore que la définition de l'organisation concrète des assemblées locales?

En supprimant l'image de Sara, l'auteur, certes, supprime le lien qui existait entre la parénèse féminine et la béatitude de la femme stérile lors de l'*épiskopè* des âmes. Il enlève ainsi un argument à celles qui pouvaient se servir de ce texte, soit pour promouvoir une morale particulière, en se réclamant d'une certaine autorité au nom de la promesse qui leur avait été faite, soit, tout simplement, pour contester, au nom d'une conception spirituelle de l'*épiskopè*, le pouvoir épiscopal qui veut se mettre en place.

Mais Sara, c'est aussi l'image de la femme libre (Ga 4, 21-31), l'image de la justification par la foi abolissant la loi, l'image de la libre Jérusalem d'en haut opposée à la Jérusalem actuelle, qui est esclave. La postérité de Sara, c'est celle de la promesse (Ga 4, 23) et «ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu, seuls comptent comme postérité les enfants de la promesse» (Rm 9, 8). C'est d'elle que

vous êtes devenus les enfants, écrit la 1 P à la fin de son code de devoirs féminins, si vous agissez bien, sans terreur et sans trouble (1 P 3, 6).

Alors qui faut-il croire ? Le Paul qui dans l'épître aux Romains proclame : « Je dis vrai, dans le Christ, je ne mens pas [...]. J'éprouve une grande tristesse et une douleur incessante en moi. Car je souhaiterais d'être moi-même anathème, séparé du Christ, pour mes frères, ceux de ma race selon la chair, ceux qui sont israélites [...]. Non certes que la Parole de Dieu ait failli. Car tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël. De même que pour être postérité d'Abraham, tous ne sont pas ses enfants, seuls comptent comme postérité les enfants de la promesse » (Rm 9, 1-5 et 9, 6-9). Ou celui de 1 Tm qui après avoir lui aussi proclamé : « Je dis vrai, je ne mens pas » (1 Tm 2, 7), demande aux femmes d'être soumises aux hommes au nom, semblait-il, de la loi de la création si ce n'est de la loi mosaïque, remet Ève sous la loi du péché et fait de l'enfantement charnel l'instrument du salut de la femme ?

BILAN

Au terme de cette étude, nous sommes en droit de penser qu'une querelle théologique a précédé et présidé à l'insertion de la notice de 1 Tm 3, 2-7 sur l'*épiskopos*. Ceci ne signifie pas nécessairement que l'institution du monoépiscopat est née de cette querelle, mais indique qu'elle s'est affirmée et sans doute en partie définie à travers cette querelle.

Serait-ce aller trop loin que de supposer l'existence antérieure d'un regroupement de textes comprenant : une notice consacrée aux femmes, qui développait une certaine spiritualité de l'*épiskopè* ; suivie d'une notice consacrée aux *διάκονοι* (indifféremment hommes ou femmes) ?

Impensable diront certains : peut-on imaginer une notice consacrée aux « *διάκονοι* » sans notice « épiscopale » ? Un document qui commencerait par donner des instructions concernant les femmes, continuerait en liant aux instructions féminines (« de même... ») les instructions relatives aux « *διάκονοι* », et traiterait plus loin des presbytres, tout en ignorant totalement l'*épiskopos* ?

Pourtant, qu'on relise seulement la *lettre de Polycarpe aux Philippiens*. Les instructions concernant les femmes sont suivies d'une notice consacrée aux veuves et développant une spiritualité de l'examen du secret des cœurs²⁹. On trouve immédiatement après une notice introduite par « de même » (*ὁμοίως*) et consacrée à des « *διάκονοι* ». Rien n'indique que ces « *διάκονοι* » soient exclusivement des hommes³⁰.

29. POLYCARPE, *Aux Philippiens* 4, 3.

30. *διάκονοι*, sans article, peut aussi bien être masculin que féminin. Cf. A.-G. MARTIMORT, *Les diaconesses*, Rome, 1982, pp. 14-24. Pour écrire l'histoire de la place des chrétiennes au second siècle, on trouvera des suggestions intéressantes dans D. MACDONALD, « Virgins, Widows and Paul in Second Century Asia Minor », dans *Society of Biblical Literature: Seminar Papers*, vol. 1, 1979, pp. 169-184 ; C. TREVETT, « Prophecy and Anti-episcopal Activity: A Third Error combatted by Ignatius? », *JEH*, 34 (1983), pp. 1-18 ; A. PADGETT, « Women at Ephesus. 1 Tm 2, 8-15 in social Context », *Interpretation. A Journal of Bible and Theology*, 4 (1987), pp. 19-31 ; et dans J.D. KAESTLI, « Les Actes Apocryphes et la reconstitution de l'histoire des femmes dans le christianisme ancien », dans *Foi et Vie* (Cahier Biblique, 28), septembre 1989, pp. 71-79.

À la différence de 1 Tm 3, 2 relative à l'*épiskopos*, l'*épître de Polycarpe aux Philippiens* ne précise nullement que les «*diákonoi*» doivent être l'homme d'une seule femme. Par contre, elle demande que les «*diákonoi*» soient sans reproche (ἄμειπτος), non aux yeux des hommes, mais aux yeux de la Justice de Dieu. «Ils sont les serviteurs de Dieu et du Christ et non des hommes.» Faut-il déjà voir là une pointe contre les chrétiens, voire des «*épiskopoi*», qui jugeraient trop hâtivement les «*diákonoi*» comme s'ils étaient leurs serviteurs?

En tout cas, le reste du texte de l'*épître de Polycarpe aux Philippiens* ne fait nulle part allusion à un «*épiskopos*», seuls les presbytres sont mentionnés après les instructions concernant les jeunes gens et les vierges. Il n'est pas concevable que cette omission de l'*épiskopos* soit un oubli. Avec Polycarpe, nous nous trouvons devant une instruction ecclésiastique qui ignore de fait et sans doute délibérément une forme de monoépiscopat dont la 1 Tm est la révélatrice et Ignace l'ardent défenseur. Ceci rend moins invraisemblable l'hypothèse selon laquelle la notice de 1 Tm sur l'*épiskopos* aurait été surajoutée à un embryon d'instructions ecclésiastiques qui primitivement l'ignorait. Il est même possible de supposer que le rédacteur de cette notice se trouvait en présence d'un courant où le thème de la béatitude de la femme stérile lors de l'*épiskopè* des âmes s'épanouissait et s'illustrait dans une notice consacrée aux veuves «*philoxénoi*». Le rédacteur final aurait déplacé et retravaillé cette notice pour la remplacer par la notice consacrée au monoépiscopé masculin.

Quoiqu'il en soit de la reconstitution exacte des matériaux travaillés par l'auteur de 1 Tm, il apparaît désormais clairement que cet auteur réagit à un courant développant une théologie du salut par la foi lors de l'*épiskopè* des âmes (ou du cœur), à une symbolique féminine de la stérilité vaincue et dépassée. Le développement théologique du thème féminin de l'*épiskopè* de l'âme fut le prétexte littéraire à l'introduction de la notice sur l'*épiskopos* dans 1 Tm, voire le motif même de sa constitution. Mais la conservation intégrale de ce thème aurait constitué une menace et un obstacle au développement théologique de l'institution épiscopale. Craignant apparemment l'exaltation de cette symbolique féminine, le rédacteur de 1 Tm la fait disparaître, mais du même coup il gomme la radicalité contestatrice de la foi chrétienne à l'égard de la loi.

Une question se pose alors. L'auteur a-t-il vraiment réagi à des pratiques féminines nouvelles ou aberrantes aboutissant à l'idée d'une suprématie féminine? Ou bien n'a-t-il pu supporter l'idée d'une égalité totale des hommes et des femmes dans la justification par la foi ainsi que l'idée que la génération spirituelle était, plus que la génération charnelle, constitutive du Nouvel Israël? Les Églises anglicanes se sont posés la question de savoir si elles pouvaient admettre des femmes à l'épiscopat. À l'époque de la rédaction finale de 1 Tm, la problématique était sans doute toute autre: comment faire pour que l'assurance intérieure générée par la spiritualité féminine de l'*épiskopè* des âmes ne soit pas un frein à l'établissement de l'autorité d'un monoépiscopat. Car l'auteur de 1 Tm a peut-être simplement voulu, à tout prix, asseoir

l'autorité d'un *épiskopos* pour consolider un système de gouvernement ecclésial et, ce faisant, c'est peut-être lui qui a innové. Aurait-il alors vu dans cette symbolique féminine de la justification par la foi en la résurrection du Serviteur souffrant lors de l'*épiskopè* des âmes, le ferment par excellence d'une contestation théologique de l'ordre et de l'autorité «épiscopale» qu'il voulait promouvoir ?