

La Maison-Dieu, 165, 1986, 7-47
Raymond F. COLLINS

APERÇUS
SUR QUELQUES ÉGLISES LOCALES
À L'ÉPOQUE
DU NOUVEAU TESTAMENT

EN 1981, dans les remarques initiales de son discours public adressé à l'assemblée de la Société Théologique d'Amérique, Raymond Brown notait que la catégorie d'« Église locale » n'est pas facile à appliquer au Nouveau Testament¹. A cette occasion, il mettait en lumière bon nombre d'ambiguïtés auxquelles se heurte l'exégète abordant ce thème à la lumière de ce témoignage documentaire que nous qualifions habituellement de Nouveau Testament canonique. A vrai dire, ce sont aussi là mes ambiguïtés lorsque je tente de vous faire part de quelques-unes de mes idées et de justifier le titre que j'ai choisi.

L'existence des Église locales

D'un certain point de vue, l'« Église locale » est un sujet que doit bien aborder l'interprète du Nouveau Testament,

1. Cf. Raymond E. Brown, « New Background for the Concept of Local Church », in *Proceedings of the Thirty-sixth Annual Convention, The Catholic Theological Society of America* 36 (1981), 1-14.

en particulier celui qui entend faire l'exégèse des épîtres de Paul. A deux exceptions près, toutes les lettres indiscutablement pauliniennes² sont clairement adressées à des Églises locales. Les destinataires de cinq d'entre elles (1 et 2 Co, Ga, I Th, Phm) sont qualifiés « Église » (*ekklēsia*), une Église déterminée par le recours à un nom de lieu. Il y a cependant une grande variété dans la façon dont l'apôtre indique ces destinataires. On peut reconnaître quatre modèles différents³, auxquels on peut adjoindre la formule distincte que l'on trouve dans la salutation des épîtres de Paul aux Romains et aux Philippiens.

Le premier modèle est celui de Th 1, 1 : Paul écrit à une « Église » qu'il identifie doublement, tout d'abord par la référence aux habitants du lieu, puis par une référence théologique. Nous avons alors : « A l'Église de Thessalonique (*tē ekklēsia Thessalonikeōn*)⁴ qui est en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus. » Le second modèle est celui de 1 et 2 Corinthiens où Paul écrit à une Église identifiable grâce à sa localisation dans une cité donnée. La formule consiste en : 1) participe du verbe *einei*; 2) préposition *en*; 3) nom de la ville. On trouve un troisième schéma dans l'Épître aux Galates où Paul écrit aux « Églises » (au pluriel) situées en un lieu indiqué par le moyen d'une simple tournure prépositionnelle (et non sous forme de

2. C'est-à-dire Rm, I et II Co, Ga, Ph, I Th, Phm.

3. Même s'il arrive que les lettres authentiquement pauliniennes ne présentent qu'un seul exemple du second (1-2 Co) ou cinquième (Rm, Ph) modèle, on peut légitimement parler de tels modèles, car chacune des différentes formules a clairement le caractère d'une formule littéraire. De plus, dans la littérature deutéro-paulinienne, 2 Th 1, 1 suit le premier modèle tandis que Col 1, 2 et Ép. 1, 1 suivent le second.

Les variantes de quelques manuscrits anciens (les codex Sinaiticus et Vaticanus non corrigés) omettent « d'Éphèse » (*En Epheso*) en Ép. 1, 1. Les *incipit* des lettres aux sept Églises dans l'Apocalypse (Ap. 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14) se conforment au second modèle. La salutation des Épîtres Pastorales et Catholiques (à l'exception de l'expression métaphorique de 2 Jn 1) tirent leur inspiration d'un autre lieu.

4. Comparer « L'Église des Laodicéens » (*en tē laodikeōn ekklēsia*) de Col. 4, 16.

clause participielle), autrement dit « aux Églises de Galatie »⁵ (*tais ekklēsias tēs Galatias*) (Ga 1, 2). Le quatrième modèle est celui de l'Épître à Philémon, adressée à trois individus et à l'Église située dans une maison : « A Philémon, notre cher collaborateur, avec Apphia notre sœur, Archippe notre frère d'arme, et l'Église qui s'assemble dans ta maison » (*kai tē kat'oikon sou ekklēsia*) [Phm 1-2]. Rm et Ph présentent un cinquième modèle sans recourir explicitement à *ekklēsia* : dans ces lettres, Paul s'adresse à un groupe de personnes identifiables par un adjectif ou un participe localisant le groupe, à savoir : « A tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome » (*pasin tois ousin en Romē agapētois Theou*) (Rm 1, 7) et « A tous les saints dans le Christ Jésus qui sont à Philippi » (*tois ousin en Philippois*) avec leurs évêques et leurs diacres » (Ph 1, 1). On identifie donc tous les destinataires des lettres authentiques de Paul grâce à une référence locale, mais il y a deux cas où ils ne sont pas désignés spécifiquement comme « Église ». On peut comprendre l'omission du mot « Église » dans l'Épître aux Romains du fait qu'à l'époque de la rédaction de son écrit Paul n'avait pas encore rendu visite à Rome et n'avait donc pas encore d'expérience de l'« assemblée » de la communauté. L'omission du mot dans la situation de Ph semble par contre demander quelque explication.

Problèmes de méthode

Du fait que sept des lettres pauliniennes certainement authentiques sont adressées à des communautés, il semble légitime de considérer le concept d'Église locale comme

5. Pour l'analyse présente, il importe peu de savoir si « Galatie » désigne la région géographique de la province romaine de Galatie ou les territoires de l'ancien royaume de Galatie. En ce qui concerne l'expression « Églises de Galatie », cf. aussi 1 Co 16, 1 (cf. 16, 19, « Les Églises d'Asie », *hai ekklēsiai tēs Asias*).

tout au moins applicable aux fondations de l'apôtre. Pourtant même quand on limite sa perspective au témoignage de Paul, les choses ne sont pas aussi simples qu'il peut le paraître à la première lecture des textes. En premier lieu, les quatre façons de désigner les destinataires comme Église et en référence à une localisation donnée diffèrent à tel point qu'on peut se demander si elles reflètent la même idée de l'Église. La formule de 1 Th semble mettre l'accent sur le rassemblement de l'assemblée chrétienne parmi les habitants de Thessalonique⁶ plutôt que sur sa localisation à Thessalonique *per se*. L'insistance est plus sur les gens que sur le lieu. La formule de 1 et 2 Co paraît suggérer l'existence d'un prototype d'Église que l'on pourrait alors (re)produire à Corinthe. La formule de Ga indique sûrement qu'il était possible de trouver plus d'une Église dans une région donnée. Finalement, la formule de Phm laisserait entendre que l'Église s'assemblait dans la maison de ses membres dirigeants⁷. Ainsi la salutation des lettres de Paul nous pousserait à englober sous l'épithète au singulier « Église locale » une assemblée de gens, une fondation urbaine, des Églises d'une région et une Église domestique.

Ces différentes façons de comprendre « l'Église locale » montrent la complexité du problème. Cependant, du fait de leur terminologie ecclésiale spécifique et des désignations locales explicites dans des documents qui sont manifestement des écrits occasionnels et dont l'histoire littéraire est relativement simple, les textes que nous avons ainsi produits sont parmi les plus faciles à examiner. Ils semblent indiquer que, pour Paul, l'« Église », tout en constituant une notion quelque peu équivoque, désigne une communauté locale parfaitement bien identifiée. L'impression que donne la lecture des premiers mots qu'il a

6. Cf. mon article, « The Church of the Thessalonians » in *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium, 66 (Louvain, Presses de l'Université, 1984), 285-298, p. 285-289.

7. Peut-être est-il préférable de parler simplement de Philémon comme du membre dirigeant de l'Église rassemblée dans sa maison.

rédigés (1 Th 1, 1) se confirme dans la suite de la lettre. L'apôtre parle des « Églises de Dieu dans le Christ Jésus qui sont en Judée » (*Tōn ekklēsiōn tou theou tōn ousōn en tē Ioudaia*)⁸ (1 Th 2, 14). Cette façon de parler anticipe l'expression littéraire de la correspondance avec les Corinthiens, avec sa formule en trois parties, ainsi que l'idée d'Églises d'une région, de l'Épître aux Galates. L'idée qu'en recourant au terme d'*ekklēsia* Paul entendait identifier certains groupes basés localement n'est que légèrement troublée par le fait qu'il passe aisément de l'usage du pluriel du mot d'*Ekklēsia* dans 1 Co 14, 33-34⁹ au même nom au singulier dans le v. 38.

Etant donné les différences de sens que présentent les salutations des lettres authentiques de Paul, il est vraiment clair que la notion d'« Église locale », dans la mesure où elle est applicable à toutes les communautés de Paul, est plus équivoque qu'univoque. On peut suggérer que cette idée est ambiguë par rapport au corpus paulinien authentique, tout en se souvenant que les données fournies par ce corpus sont parmi les plus claires de celles disponibles dans l'ensemble du Nouveau Testament au sujet des analyses ecclésiologiques et sociologiques qui constituent le type même de celles souhaitées dans ce symposium.

De plus, quand on prend cette diversité avec le sérieux qu'elle mérite, on s'aperçoit immédiatement qu'on ne peut pas simplement parler de l'« Église locale à l'époque

8. De même Ga 1, 22, mais avec une formulation similaire au modèle de Ga 1, 2 : « aux Églises du Christ en Judée », littéralement « Aux Églises de Judée qui (sont) en Christ (*tais ekklēsiaias tēs Ioudaias tais en Christō*).

9. Paul cite manifestement la coutume de plusieurs Églises locales comme argument en faveur de la pratique du silence à l'Église des femmes de l'Église de Corinthe. Cependant, comme l'ont suggéré beaucoup d'exégètes, il se peut que 1 Co 14, 33-37 soit une interpolation dans le texte de Paul. Cf. par ex. G.W. Trompf : « On Attitudes Toward Women in Paul and Paulistic Literature : 1 Corinthians 11, 3-16 and its Context », *Catholic Biblical Quarterly*, 42 (1980) 196-215. Trompf pense que 1 Co 14, 33b-35, aussi bien que 1 Co 11, 3-16 sont des interpolations posthumes. Si le texte de 1 Co 14, 33-37 est authentique, le fait que Paul utilise la coutume d'autres Églises comme argument en faveur de ce qu'il considère comme la pratique convenant à l'Église de Corinthe est

néo-testamentaire »¹⁰. Les Églises locales au temps du Nouveau Testament sont pluriformes¹¹ à un point tel qu'il faudrait analyser séparément chaque document néo-testamentaire afin d'élucider ce qu'il révèle au sujet de la communauté auquel il est adressé. La tâche à laquelle je me trouve théoriquement confronté est donc de présenter plus ou moins vingt sept visions de l'Église locale telles qu'on en trouve le reflet dans les vingt sept livres du Nouveau Testament.

Cependant une discussion concernant la complexité du thème ne saurait s'arrêter à la réflexion que, dans l'idéal, il faudrait présenter vingt sept visions différentes de l'Église locale à l'époque néo-testamentaire. D'un côté, la matière est un peu moins compliquée dans la mesure où l'on peut discerner certaines analogies, par exemple, entre les communautés pauliniennes. De plus, on peut aborder l'analyse requise en s'aidant de l'idée de trajectoire¹², et parler de la trajectoire paulienne, johannique et peut-être lucanienne du concept d'Église locale. L'étude de la trajectoire de l'Église locale demanderait une analyse non seulement des lettres authentiques de Paul, mais aussi du Deutéro-Paul¹³ et des écrits néo-testamentaires marqués par son influence¹⁴. C'est là chose singulièrement importante. Pourtant une telle analyse pourrait tellement centrer l'attention sur l'évolution du concept d'Église locale que

une indication qu'il voyait des similitudes entre les différentes Églises locales. La salutation de 1 Co 1, 1 implique qu'il disposait déjà d'un concept assez abstrait de l'Église lorsqu'il écrivait cette Épître.

Je noterais en passant que, pour D.W. Odell-Scott, 1 Co 14, 33b-36 constitue une des affirmations les plus fortes du Nouveau Testament en faveur d'une participation des femmes au culte ecclésial. Cf. D.W. Odell-Scott, « Let Women Speak in Church. An Egalitarian Interpretation of 1 Co 14, 33b-36 », *Biblical Theology Bulletin* 13 (1983) 90-93.

10. Ce fut le titre provisoire de mon exposé.

11. Cf. Edgard Krentz, « Fidelity in Variety : Forms of the Church in the New Testament », *Listening* 19 (1984), 73-82.

12. Cf. James M. Robinson et Helmut Koester, « Trajectories through Early Christianity (philadelphie, Fortress, 1971).

13. Ép. ; Col. ; 2 Th ; 1-2 Tm, Ti et Hb.

14. En particulier 1 P et Ap 2-3.

l'importance de l'identité propre de chaque communauté locale en serait diminuée.

Dans la mesure où il est possible de réduire la complexité de notre recherche en concentrant notre insistance sur les analogies et les trajectoires — bien que cela n'aille pas sans possibilité de déperdition de nuances — l'idée que, pour faire justice à l'idée d'Église locale à l'époque du Nouveau Testament, on devrait en présenter quelques vingt sept visions est parfaitement simpliste. Quelques-uns des textes néo-testamentaires les plus longs et les plus significatifs sont le résultat final d'une histoire littéraire complexe. C'est particulièrement vrai des quatre évangiles, des Actes et de l'Apocalypse. Pour évaluer adéquatement ces écrits, on doit les analyser du point de vue de la critique des sources et de la rédaction. L'analyse diachronique procurerait des aperçus sur l'Église locale non seulement au niveau du texte final édité dans sa totalité, mais aussi à celui des sources matérielles dont se sert un rédacteur du Nouveau Testament¹⁵. Ce type d'analyse serait au plus haut point significatif pour le matériau johannique¹⁶.

Pour une étude de l'ecclésiologie locale dans le corpus johannique, il serait également utile de faire une distinction entre la compréhension de l'Église locale dans la communauté dont émerge un écrit du Nouveau Testament et la conscience de soi qu'ont ceux à qui le document est adressé¹⁷. De façon analogue, on peut distinguer entre

15. On peut par exemple analyser la conscience ecclésiale qu'avait de soi la communauté où on avait compilé la source hypothétique Q.

16. La plupart des commentateurs de Jean prêtent attention à cette problématique à cause de l'affirmation bultmannienne suivant laquelle l'Évangile de Jean ne comportait originellement aucune ecclésiologie et qu'un rédacteur ecclésiastique aurait édité le texte évangélique de façon à le rendre acceptable aux différentes communautés d'Église. Il y aurait actuellement peu d'auteurs à accepter cette thèse telle que Bultmann l'a énoncée dans son grand commentaire. Cependant la plupart des commentateurs de l'Évangile et de la première Épître de Jean croient que les documents existant sont le résultat d'éditions successives produites à différents moments importants de l'histoire de la communauté johannique. Cf. par ex. Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York-Ramsay, Paulist, 1979.

17. En particulier 2 Jn.

l'idée paulinienne d'Église locale et la conscience ecclésiale des communautés auxquelles il s'adresse¹⁸. La distinction est particulièrement importante pour les textes de remontrance ou à caractère polémique, par exemple 1-2 Co et Ga. Dans ces cas-là, nous avons affaire à une différence de visions de l'Église locale. Il faut finalement faire une distinction entre une vision idéale de l'Église locale et l'Église locale telle qu'elle existe en fait. Cette distinction est particulièrement valable quand on étudie l'œuvre lucanienne en deux parties. Les sommaires des Actes qui nous offrent tant de perspectives ecclésiales sont le résultat du travail éditorial de Luc et représentent le plus souvent sa conception idéale de l'Église plutôt qu'une description de l'Église locale telle qu'elle existait à un moment donné.

La complexité de la conscience ecclésiale mise en valeur par les différents écrits néo-testamentaires suppose donc que j'évite toute présentation monolithique de l'Église locale à l'époque néo-testamentaire. Pour traiter le sujet de façon à respecter les différentes facettes qui méritent l'attention, il faudrait beaucoup plus qu'un simple essai. Une analyse adéquate exigerait une monographie de la longueur d'un livre. C'est pour cela que j'ai choisi pour titre « aperçus sur quelques Églises locales à l'époque du Nouveau Testament ». Ce titre reflète non seulement le fait que j'ai consciemment fait un choix parmi ces communautés de fidèles dont les textes du Nouveau Testament nous attestent l'existence, mais aussi le fait que je présente mes perspectives de façon plutôt superficielle.

18. S'il y a peu d'indication que les « opposants » de Paul en 1 Co, 2 Co et Ga aient considéré le groupe dont ils faisaient partie comme une « Église », il est certain qu'ils se considéraient comme formant un groupe cohérent dont le profit était assez différent de celui auquel pousse Paul. Je ne serais pas porté à affirmer que ces opposants avaient une intelligence naïve de l'Église, car ils semblent avoir eu une conscience claire et réfléchie de la nature de la « communauté chrétienne ».

L'Église des Thessaloniens

Il faudrait commencer au véritable début, avec une communauté locale créée au cours de la génération ayant vécu au temps de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth. L'Église des Thessaloniens, née à la suite de la prédication de Paul, Silvain et Timothée, répond à cette exigence. Assurément elle n'est pas la première Église locale¹⁹, mais c'est celle au sujet de laquelle nous avons le plus ancien témoignage documentaire²⁰. De plus l'Épître de Paul aux Thessaloniens fut écrite assez peu de temps après la fondation de l'Église et nous donne quelques informations sur sa création aussi bien que sur sa vie en l'an 50.

Bien que la description de la fondation de l'Église de Thessalonique que nous donne Luc (Ac 17, 1-9) présente la prédication de Paul dans la synagogue comme l'origine de cette communauté chrétienne et identifie le caractère messianique de Jésus comme le point central de la proclamation paulinienne²¹, la réflexion que fait Paul sur les origines de cette même Église ne met particulièrement en valeur ni cette situation ni ce point central. La communauté semble largement formée de païens hellénistiques²²; la proclamation de Paul paraît s'être

19. 1 Th 2, 14 indique que d'autres Églises étaient plus anciennes que celle de Thessalonique, ce dont il résulte que cette dernière pouvait imiter les précédentes. On trouve la référence à ces Églises plus primitives dans un passage dont certains auteurs discutent l'authenticité. Cf. mes *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, 27-28, 101-105.

20. Les exégètes contemporains s'accordent massivement à dire que 1 Th fut écrit en 50 ou 51 et que c'est le plus ancien texte du Nouveau Testament. Cependant certains auteurs prétendent que 2 Th aurait été écrite par Paul avant 1 Th tandis que d'autres défendent le point de vue selon lequel Ga aurait été la première lettre de l'apôtre. Certains exégètes identifient Ga comme le plus ancien document écrit du Nouveau Testament.

21. Ac 17, 2. 3. 7.

22. 1 Th 1, 9.

centrée sur la Seigneurie de Jésus²³. L'origine de la communauté n'en est pas moins liée à la prédication de Paul et de ses compagnons à Thessalonique. La communauté tire son origine de l'œuvre de l'Esprit, puisque Paul attribue précisément à l'intervention de celui-ci tant la proclamation (1 Th 1, 5) que son acceptation (1 Th 1, 6). L'Église de Thessalonique est une communauté qui a reçu les dons de l'Esprit. L'Esprit donné par Dieu est la force qui rend capable de mener le genre de vie caractéristique des chrétiens de Thessalonique (1 Th 4, 8)²⁴. De plus l'Église de Thessalonique est une Église qui, en son sein, rencontre concrètement le phénomène de la prophétie inspirée par l'Esprit (1 Th 5, 19-21). Il peut être quelque peu anachronique de la qualifier de communauté organisée charismatiquement, mais sa nature charismatique ne fait aucun doute²⁵.

Si on peut décrire une communauté comme un groupe de personnes liées ensemble par une série de relations permanentes telles qu'elles leur donnent l'impression de constituer une réalité distincte et leur procurent un sentiment d'identité, l'Église de Thessalonique mérite pleinement cette qualification. Quatre types de relation assurent à la communauté son identité propre. Phénoménologiquement, elle est en relation avec d'autres chrétiens. Elle a été appelée à l'existence de par son acceptation de la

23. A la différence de « Christ » (*Kristos*), « Seigneur » (*Kurios*) prend clairement valeur de titre dans 1 Th. De plus, c'est en tant que Seigneur qu'on attend Jésus (1 Th 2, 19 ; 3, 13 ; 4, 15-17) et c'est de par l'autorité du Seigneur Jésus que Paul a adressé son exhortation parénétique aux Thessaloniens (1 Th 4, 2).

24. Noter l'usage du participe présent dans « Dieu qui vous donne son Esprit Saint » (4, 8).

25. Le terme de charisme (*charisma*) ne se trouve pas dans 1 Th. Cependant la description de « ceux qui sont à votre tête » (*proistamenous humōn*) de 5, 12 rappelle le *ho proistamenos* de Rm 12, 8, tout comme la mention de prophétie (*prophēteias*) de 5, 20 rappelle le *prophēteian* de Rm 12, 6. Dans l'Épître aux Romains, Paul cite chacun de ces dons dans une liste de dons charismatiques. Cependant, en 1 Th, il ne fournit pas de portrait cohérent de l'activité suscitée par l'Esprit Saint chez les membres de la communauté, ainsi qu'il le fait en Rm 12 et 1 Co 12.

proclamation de Paul, Silvain et Timothée (1 Th 2, 13 ; cf. 7, 11). Paul continue à maintenir avec elle une relation comportant une certaine autorité. De plus, lui et ses compagnons partagent la même foi que les Thessaloniens²⁶. Il faut ajouter que la communauté profite des exemples, qu'elle a suivis, des premières communautés chrétiennes (1 Th 2, 14). Elle partage avec celles-ci une foi commune dont on trouve le résumé du contenu essentiel dans les différentes formules de credo de 1, 13 ; 4, 14 et 5, 10. Finalement, il semblerait que la communauté chrétienne de Corinthe joue un rôle d'exemple pour d'autres communautés au point que l'on peut considérer l'annonce du succès de l'évangélisation de Thessalonique comme un élément constitutif du kérygme paulinien²⁷.

Sociologiquement, la communauté chrétienne de Thessalonique est manifestement consciente de ce qu'elle se différencie des autres groupes non-chrétiens. Cette distinction trouve sa pleine expression dans 4, 12 où Paul conclut sa parénèse par une affirmation intentionnelle : « Vous mènerez une vie honorable aux yeux de ceux du dehors (*tous exō*) et vous ne dépendrez de personne. » Les gens du dehors (*toi exō*) sont les habitants de Thessalonique dont les chrétiens de la ville se considèrent eux-mêmes comme distincts. La lettre a déjà donné précédemment à entendre le fait que les Thessaloniens chrétiens étaient conscient de leur identité spécifique par rapport aux autres et par opposition à eux. Dans le souhait de la prière de 1 Th 3, 11-13, Paul parle de l'amour que les Thessaloniens se portent les uns envers les autres et envers tous (*tē agapē eis allēlous kai eis pantas*, v. 12), distinguant ainsi ceux qui sont liés « les uns aux autres » et le reste. De façon similaire, il distingue les Thessaloniens des « païens qui ne connaissent pas Dieu » (*Ta ethnē ta mē eidota ton theon*, 4, 5) tout comme apparemment il les différencie aussi des autres qui

26. 1 Th 1, 14. Cf. mon article « Paul has seen through his own eyes » in *Studies on the First Letter to the Thessalonians*, 175-208, p. 202.

27. 1 Th 1, 8. Suivant 1 Th 1, 4, l'amour des Thessaloniens pour les frères s'étend à tous ceux de Macédoine.

n'ont pas d'espérance (*hoi loipoi hoi mē echontes elpida*, 4, 13). En fait, la caractéristique théologique de l'Église en 1, 1 met déjà l'assemblée chrétienne à part des autres assemblées.

Distincts des autres groupes, les chrétiens de Thessalonique sont liés les uns aux autres par une cohésion interne. On peut résumer ces liens en parlant de l'« amour des frères » au sujet duquel Paul n'a pas besoin d'écrire (4, 9). L'amour que les membres de la communauté se portent les uns aux autres constitue un trait distinctif de la communauté chrétienne de Thessalonique. Dans trois descriptions de la situation existentielle des fidèles de la cité, Paul se centre sur la charité (1, 3 ; 3, 6 ; 4, 9-10). De plus l'amour que les chrétiens se portent les uns aux autres est au centre de sa prière (3, 12) et constitue un objet de sa parénèse eschatologique (5, 8). Bien que cet amour puisse être dit en premier lieu « des uns envers les autres » (*eis allēlous*), il ne s'étend pas moins aux membres de la fraternité bien au-delà de la communauté locale de Thessalonique (cf. 4, 10). Il vaut même pour tous les hommes (3, 12). Paul qualifie de *philadelphia* les liens réciproques entre les Thessaloniens croyants. La terminologie laisse supposer que l'Église chrétienne de Thessalonique aurait pu être qualifiée de « fraternité »²⁸. L'usage métaphorique d'une telle terminologie relève du registre courant du langage religieux. Dans le judaïsme et chez les païens, les groupes de même conviction religieuse se qualifiaient de fraternités. Dans la première Épître aux Thessaloniens, Paul s'adresse à ses correspondants comme à des « frères », ceci de façon proportionnellement beaucoup plus fréquente que dans ses lettres ultérieures²⁹.

28. Bien qu'on traduise habituellement *Philadelphia* par « amour fraternel », le terme lui-même est neutre et implique tous les humains. On peut donc le traduire par « amour de la fratrie ». Cependant l'usage du mot « fraternité », un langage apparemment sexiste, est nécessaire du fait de l'utilisation par Paul de *adelphoi* tout au long de la lettre (1, 4 ; 2, 9. 4. 17 ; 3, 2. 7 ; 4, 1. 6. 10. 13 ; 5, 1. 4. 12. 25. 26. 27). Le recours à ce mot au vocatif ne doit pas conduire à penser que l'Église de Thessalonique n'était composée que d'hommes.

29. Le terme ne suggère pas seulement le lien qui attache les uns aux

Théologiquement, l'Église des Thessaloniens était « en Dieu le Père et dans le Seigneur Jésus » (1, 1). Elle était le résultat d'une élection divine (1, 4), élection qui s'était concrétisée dans la prédication de Paul et de ses compagnons. Le Dieu qui choisit est aussi le Dieu qui appelle, le Dieu qui est fidèle et le Dieu qui donne le Saint-Esprit. Ainsi le Dieu qui a appelé l'Église à l'existence est-il un Dieu qui exige et garantit la continuité de l'appartenance de l'Église à lui, autrement dit sa « sainteté ». Bien que Paul n'ait pas qualifié l'Église de Thessalonique de peuple de Dieu, son choix du mot « Église » pour décrire une fondation chrétienne parmi les gentils indique qu'on peut comprendre ce terme à partir de l'arrière plan du *Qahal Yahveh*, de la communauté idéale de l'Exode qui mérita la première la qualification d'*ekklēsia*. Donc, en un sens, cette communauté d'origine radicalement neuve³⁰ est une Église qui ne s'en trouve pas moins en continuité (au moins telle que Paul et ses compagnons la conçoivent) avec l'Israël du passé. C'était encore une communauté tournée vers l'avènement du Seigneur Jésus. Une attente presque anxieuse de la Parousie pénètre toute la première Épître aux Thessaloniens et donne l'impression que cette Église était très consciente de sa condition eschatologique ; elle était absolument sûre de vivre une époque décisive, le temps eschatologique, car elle avait déjà commencé à faire l'expérience de l'affliction eschatologique (3, 3). Cette conscience eschatologique était un des traits marquants de l'idée qu'elle se faisait d'elle-même³¹.

Le recours à une terminologie technique et à des métaphores frappantes pour décrire l'Église des Thessaloniens fait notablement défaut dans la première Épître de

autres les chrétiens de Thessalonique, mais aussi la relation particulière qui existait entre Paul et ceux qu'il appelle « frères ».

30. Cf. mes *Studies*, p. 287.

31. Cf. F. Laub, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostles beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike*, *Biblische Untersuchungen*, 10 (Regensburg, Pustet, 1973). La situation eschatologique de l'Église de Thessalonique est un des principaux centres d'intérêt de la littérature actuelle sur 1 Th. Cf. mes *Studies*, p. 58.

Paul³². L'unique terme qui relève de cette catégorie est le nom même d'« Église ». Emprunté à l'Église-mère de Jérusalem, ce mot, tel qu'en use Paul en 1 Th, continue à évoquer l'idée d'assemblée. L'Église thessalonicienne avait été rassemblée pour l'écoute de la proclamation ; elle était de nouveau rassemblée pour la lecture de l'épître de Paul. La salutation liturgique par laquelle commence la lettre est une indication du fait qu'on lisait celle-ci dans un cadre quasi-liturgique³³. Cela signifie-t-il que 1 Th servait de prélude à une synaxe, ainsi que l'ont voulu certains auteurs ?³⁴ L'indication est trop mince pour permettre de trancher sur ce point, mais il n'y a pas de doute que l'Église se réunissait pour entendre la parole de Dieu telle qu'elle la recevait de Paul, tant oralement que par lettre. Tout comme il n'y a en 2 Th aucune référence explicite à la célébration eucharistique, il n'y en a pas non plus de baptismale. Certains auteurs croient qu'il y aurait une catéchèse baptismale derrière la parénèse eschatologique de 5, 1-11³⁵. On ne saurait accepter sans plus cette position, même si un auteur aussi réservé que Spicq a suggéré l'existence d'une référence à une telle catéchèse dans

32. Il existe une littérature considérable sur les images pauliniennes de l'Église. Dans la littérature récente de langue anglaise, cf. R.Y.K. Fung, « Some Pauline Pictures of the Church », *Evangelical Quarterly* 53, (1981) 89-107 ; D.R. Denton, « Further Reflections on "Some Pauline Pictures of the Church" », *Evangelical Quarterly* 54 (1982) 147-149 ; J. Renard, « Temple and Building : Pauline Images of Church and Community », *Review for Religion* 41 (1982) 419-431 ; George S. Worgul, Jr. « People of God, Body of Christ : Pauline Ecclesiological Contrasts », *Biblical Theology Bulletin* 12 (1982) 24-28. Denton suggère que les métaphores habituelles fournissent des éléments-clés de l'enseignement de l'apôtre, en particulier l'unité, la sainteté et la croissance de l'Église. Worgul insiste sur le fait que l'image de peuple de Dieu comporte une connotation de salut historique, tandis que « corps du Christ » met en lumière l'originalité de Paul quand il réfléchit sur la réalité de l'Église chrétienne.

33. Cf. aussi 5, 27.

34. Cf. James M. Gibbs, « Canon Cuming's "service-Endings in the Epistles". A Rejoinder », *New Testament Studies* 24, (1977-1978), 545-547.

35. Pour discuter ce point, cf. mon article « 1 Th and the Liturgy of the Early Church », in *Studies*, 136-153, pp. 142-153.

l'expression « Vous avez personnellement appris de Dieu à vous aimer les uns les autres » de 4, 9³⁶.

La première lettre de Paul ne dit rien sur le lieu où s'assemblait l'Église. Elle indique cependant qu'il existait dans la communauté des ministères de service et de direction : « Nous vous demandons, frères, d'avoir de la considération pour ceux qui se donnent de la peine au milieu de vous, qui sont à votre tête dans le Seigneur et qui vous reprennent » (5, 12). Dans la suite de la lettre, Paul exhorte les chrétiens de Thessalonique à « reprendre les désordonnés, encourager les craintifs, soutenir les faibles et avoir de la patience envers tous » (v. 14). Ces deux indications montrent que les membres de l'Église de Thessalonique étaient appelés à prendre soin de la communauté. En exerçant leurs ministères respectifs de service, les Thessaloniciens « construisaient » l'Église. Parmi eux, il y avait un groupe particulièrement chargé de veiller sur la communauté³⁷ mais il n'y avait pas de distinction entre offices supérieurs et inférieurs, entre les aides et les dirigeants. Tous étaient impliqués dans la tâche de bâtir de l'Église.

L'Église de Corinthe

Quelques quatre ou cinq ans après avoir rédigé sa première lettre, Paul écrivit aux Corinthiens une épître où il exprimait sa théologie en projetant un éclairage sur l'existence de l'Église et sur celle des personnes croyantes qui en faisaient partie. C'est la situation existentielle concrète d'une Église déchirée et divisée par un mouvement d'enthousiastes qui provoqua cet écrit. Dans une large mesure, la lettre est la réponse de Paul à la situation corinthienne telle qu'on la lui a décrite. Dans une mesure

36. C. Spicq, *Agape in the New Testament, II. Agape in the Epistles of St. Paul* (St. Louis, B. Herder Book co., 1965), p. 18.

37. Cf. Josef Hainz, *Ekklesia : Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Biblische Untersuchungen, 9 (Regensburg, Pustet, 1972), pp. 37-41.

toute aussi grande, elle consiste en une série de réponses à des questions précises soulevées par la division de Corinthe.

Bien qu'il y ait des scissions à l'intérieur de l'Église de Corinthe, celle-ci garde conscience de son identité et il est significatif que Paul utilise le singulier pour s'adresser au groupe quoiqu'il soit divisé. Tout comme à l'Église de Thessalonique, l'apôtre s'adresse à celle de Corinthe comme à des « frères »³⁸ mais dans la salutation de sa lettre il l'appelle aussi « les saints » (*hoi hagioi*)³⁹. Du fait que ce langage identifie l'Église de Corinthe comme appartenant à Dieu, point que Paul tient à souligner dans sa lettre quand il tente de montrer que l'appartenance à l'Église implique une soumission à Dieu dépassant toute allégeance purement humaine, il met aussi en valeur le fait que l'Église de Corinthe est séparée de ceux qui ne sont pas comptés parmi les élus. Ceux dont les Corinthiens se différencient sont tour à tour qualifiés d'injustes (*adikoi*)⁴⁰, d'incroyants (*apistoi*)⁴¹ d'étrangers (*idiōtai*)⁴² et de « non initiés » par l'Église⁴³. Ces différentes façons de souligner la différence de l'Église⁴⁴ semblerait un artifice paulinien utilisé pour centrer l'attention de ses lecteurs sur ce qu'il pense appartenir en propre à l'Église. Paul fait souvent allusion à sa relation à l'Église de Corinthe, en particulier en 1 Co 3, 5-17⁴⁵, passage où, de façon frappante, il utilise deux métaphores traditionnelles pour décrire la situation de l'Église. La première est celle du champ (*geōrgion*) qu'il a planté mais qu'Apollos a irrigué ; cependant la croissance

38. Par ex. 1 Co 1, 10.

39. A Co 1, 2. Cf. aussi 1 Co 6, 1.

40. Cf. 6, 1 ; 9, 11.

41. 1 Co 6, 6 ; 10, 26 ; 14, 23-24.

42. 1 Co 14, 23-24.

43. 1 Co 6, 4.

44. Sur ce point, Wayne A Meeks parle du langage d'appartenance et du langage de séparation. Cf. W.A. Meeks, *The First Urban Christians : The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, Yale University, 1983), pp. 85, 94-95.

45. Cf. William F. Orr — James Arthur Walther, *I Corinthians*. Anchor Bible 32 (Garden City, Doubleday, 1976), pp. 171-174.

qui s'y produit est attribuée à deux reprises à Dieu ; la double mention de Dieu, aux vv. 5-6, exclut toute autoglorification tant de Paul que d'Apollos⁴⁶ et ouvre la voie à l'affirmation de l'apôtre suivant laquelle l'Église est le champ de Dieu (v. 9). La seconde métaphore est celle de la construction (*theou oikodomē*). Paul affirme que, en bon architecte, il a lui-même posé les fondations (*hōs sophos architektōn themelion ethēka*). Il met cependant l'accent sur Dieu, car c'est à celui-ci qu'appartient la construction et Paul n'a posé les fondations que « conformément à la grâce de Dieu qui m'a été donnée » (*kata tēn charin tou theou tēn dotheisan moi*, v. 10). De plus, en affirmant carrément que Jésus Christ est lui-même le fondement, Paul insiste sur le fait qu'il ne l'est pas lui-même (v. 11). En dépit du caractère métaphorique du langage, il est clair qu'il marque sa propre autorité sur l'Église de Corinthe et qu'il rappelle l'activité de fondateur qu'il y a exercée. Cette activité créatrice de communauté a consisté en sa proclamation de l'Évangile, une proclamation dont l'objet était le Christ crucifié. L'apôtre insiste en outre sur la distinction entre sa proclamation de l'Évangile, en tant qu'élément fondateur de la vie de l'Église de Corinthe, et son activité occasionnelle de baptême⁴⁷. Après avoir décrit l'Église de Corinthe comme un champ et une construction, Paul ajoute une troisième métaphore, celle du Temple. L'Église est le Temple de Dieu (*naos theou*, v. 16)⁴⁸. L'image est neuve dans la mesure où l'idée n'est plus celle de construction de Dieu, mais d'habitation⁴⁹. En recourant à une phrase affirmative prenant forme de sentence de la Loi

46. Par exemple Hans Conzelmann, *I Corinthians*. Hermeneia (Philadelphie, Fortress, 1975), pp. 73-74.

47. Cf. en particulier 1 Co 1, 17.

48. La métaphore du temple est par ailleurs employée en 1 Co 6, 19.

49. Cf. K. Käsemann « Ministry and Community in the New Testament », in *Essays on New Testament Themes*. Studies in Biblical Theology, 41 (Londres, SCM, 1964), pp. 63-94 ; Karl Kertlege, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, Biblische Handbibliothek (Munich, Kösel Verlag, 1972), pp. 103-126 ; Ralph P. Martin, *The Spirit and Congregation : Studies in 1 Corinthians 12-15* (Grand Rapids, Eerdmans, 1984).

sainte (v. 17a), Paul a marqué la compréhension radicalement eschatologique qu'il a de la communauté. La présence du Saint-Esprit dans l'Église de Corinthe est ce qui justifie la comparaison et sert de clef de voûte à la perception eschatologique de l'apôtre. C'est l'Esprit Saint qui constitue la communauté de Corinthe comme Église, non seulement dans la mesure où il est la source de la révélation fondant la proclamation de Paul, mais aussi dans celle où il est le principe de l'ordre ecclésial dans la communauté. De différentes manières, la première Épître aux Corinthiens se centre sur l'idée que l'Église est l'œuvre de l'Esprit de Dieu.

Les ch. 12-14 sont évidemment ceux où le rôle de l'Esprit dans la construction de l'Église⁵⁰ ressort avec le plus de force. Ces trois chapitres constituent le plus long exposé des dons spirituels de tout le Nouveau Testament. Étant donné qu'une exégèse complète de ces textes nous entraînerait bien au-delà du propos de cet exposé, disons simplement que Paul met clairement l'accent tant sur la diversité des charismes que sur leur source commune et sur leur fin unique. La diversité des charismes est manifeste si on considère qu'au chapitre 12 Paul en donne trois listes contenant respectivement neuf (vv. 7-10), huit (v. 28) et sept (vv. 29-30) dons. Cependant le nombre total de ceux que cite l'apôtre n'est que de treize. Il n'y a que trois dons à apparaître sur les trois listes⁵¹.

D'un autre côté, Paul insiste de façon répétée sur le fait que tous ces dons sont des manifestations du même Esprit. L'unique Esprit est la source des dons variés. Parmi eux, la charité a la primauté en tant que don fondateur dont les autres ne sont que des expressions diverses. Ainsi les charismes, qui se caractérisent phénoménologiquement par leurs différentes manifestations, sont unifiés tant par leur

50. Pour H. Brattgård, l'élément charismatique appartient à l'essence même de l'Église. Cf. Brattgård, « Den Nytestamentliga pneumatologin och det karismatiska », *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 51 (1980), 177-180.

51. C'est-à-dire prophétie, guérison et don des langues.

origine que par leur but. Ce but est la construction de l'Église comme corps du Christ. Dans 1 Co, le principe essentiel de l'ordre de l'Église semblerait vraiment être l'unité charismatique dans la diversité. En fait, on peut à juste titre déclarer charismatiques tous les membres de l'Église de Corinthe puisque « l'Esprit distribue ses dons à chacun comme il l'entend » (12, 11).

Paul s'efforce de souligner la complémentarité des différents charismes, et il répugne à accorder la primauté à un don plutôt qu'à l'autre. Il est particulièrement préoccupé de mettre le don des langues, celui qu'on estime tant, dans une lumière telle qu'on puisse en reconnaître la complémentarité par rapport aux autres et le caractère subordonné dans la construction de l'Église. Dans la deuxième des trois listes (i. e. v. 28), quand il énumère apôtres, prophètes, docteurs, il suggère bien une hiérarchie. La primauté accordée à l'apostolat va presque de soi⁵² dans la mesure où c'est le charisme de fondation d'une Église, mais Paul ne le cite cependant pas dans la première liste (vv. 7-10), celle où il réfléchit spécialement aux charismes dont jouit la communauté de Corinthe. Le second charisme mentionné est celui de prophétie. Du fait qu'il existait aussi dans la communauté de Thessalonique⁵³ et que le disciple de Paul le cite en Ép. 4, 11, on peut conclure que la présence d'un prophète charismatique était un trait distinctif des fondations pauliniennes.

Dans la vision de Paul, l'unité de l'Église de Corinthe résulte finalement de l'Esprit. Si celui-ci est le fondement de l'unité de l'Église il n'est manifestement pas le seul facteur unifiant. Il faut aussi affirmer que l'adoption du monothéisme par l'Église de Corinthe⁵⁴ est un élément constitutif de l'unité à y susciter. Il y a « un seul Dieu » qui inspire les charismes en tous. La communauté de Corinthe

52. L'auteur anonyme de l'Épître aux Éphésiens réaffirme sa place dans la hiérarchie des charismes quand il nomme en premier lieu les apôtres (Ép. 4, 4), même s'il ne mentionne pas les charismes comme tels.

53. 1 Th 5, 19.

54. Cf. W.A. Meeks, *op. cit.*, 1965-1983.

s'est approprié le monothéisme juif au point qu'on peut la reconnaître comme « l'Église de Dieu », reflet de la réalité d'Israël que la Bible désignait sous le terme d'assemblée de Yahveh (*Qahal Yahveh*). L'unité de l'Église s'enracine aussi dans son acceptation de Jésus comme (seul) Seigneur. Tout comme le vœu traditionnel *Marana Tha*, « Viens, Seigneur » (1 Co 16, 22) l'acclamation « Jésus est Seigneur » (1 Co 12, 3) jaillit des lèvres des chrétiens qui ont reçu le don de l'esprit. L'évangile fondateur que Paul a prêché a pour objet le Christ crucifié.

Certains auteurs affirment qu'à l'origine des troubles de la communauté de Corinthe, il y avait une incompréhension concernant la résurrection de Jésus. Paul répond explicitement à ce problème. Il commence par un rappel de la formule de confession de foi traditionnelle. La tradition commune, centrée particulièrement sur la mort et la résurrection de Jésus, constituait un des autres facteurs d'unité des chrétiens de Corinthe. La tradition couramment admise transmettait aussi le souvenir d'un repas que le Seigneur avait célébré avec ses disciples. On ne trouve de référence explicite à ce repas, au *kuriakon deipnon* (1 Co 11, 20), que dans 1 Co 11, 17-34 et 10, 14-22. Paul cite la tradition eucharistique afin de traiter de certains conflits qui se sont produits à l'intérieur de l'Église⁵⁵. Ces querelles fournissent un témoignage évident de la disparité sociale existant dans la communauté. Considérant le souper comme un « rituel de solidarité »⁵⁶, Paul présente l'Eucharistie comme un appel, lancé sous forme rituelle, à l'unité dans la communauté. Ce rituel provoque le souvenir de la mort de Jésus⁵⁷, laquelle constitue également un motif central du rite du baptême. Les allusions au baptême

55. Cf. Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity : Essays on Corinth* (Philadelphie, Fortress, 1982).

56. Cf. W.A. Meeks, *op. cit.*, p. 157 ; M. Gourgues, « Eucharistie et communauté chez saint Paul et les Synoptiques », *Église et Théologie* 13 (1982) 57-78 ; Élisabeth Schussler Fiorenza, « Table partagée et Célébration de l'eucharistie », *Concilium* 172 (1982), pp. 11-25.

57. Cf. Fernand Hahn « Herrengedächtnis und Herrenmahl bei Paulus. » *Liturgisches Jahrbuch* 32 (1982), 166-177.

abondent en 1 Co 1-4 : la présence de la formule « au nom de » laisse entendre que ce langage n'était pas seulement d'usage courant dans le culte chrétien, mais qu'il était la clef du rituel baptismal lui-même.

Il vaut la peine de mentionner deux autres traits de l'Église de Corinthe, même dans une présentation aussi brève que la nôtre. Le premier est l'*éthos* chrétien que Paul mentionne tout au long de son épître. Il est frappant de voir qu'en lançant son appel Paul se réfère aux commencements de la communauté, à la proclamation de l'Évangile et au baptême. Dans sa réflexion sur la *porneia* et dans la façon dont il dirige les disputes dans les ch. 5 et 6, il attend manifestement que les chrétiens à Corinthe maintiennent un certain style de conduite et que l'assemblée règle elle-même les éventuels manquements à ces modèles de comportements⁵⁸. C'est la nature de la communauté elle-même qui exige l'exclusion de la *porneia* du milieu d'elle⁵⁹ et un règlement fraternel des conflits judiciaires.

Ces modèles de conduite ne sont pas seulement valables pour l'Église de Corinthe, car Paul a envoyé Timothée à cette cité pour la remettre sur la voie du Christ « telle que je l'enseigne partout dans toutes les Églises » (*kathōs panta-chou en pasē ekklēsia didaskō*, 1 Co 4, 17). De même, quand il donne son avis sur le fait qu'une femme doit avoir la tête couverte pendant le culte, Paul ne cite pas seulement sa propre pratique, mais aussi celle des Églises de Dieu. « Nous ne connaissons pas d'autre pratique, ni non plus les Églises de Dieu », déclare-t-il (*hēmeis toiautēn sunētheian ouk echomen oude kai hai ekklēsiai tou theou*, I Co 11, 16).

Si les différentes Églises de Dieu se caractérisent par un *éthos* commun, il existe un lien particulier de solidarité entre l'Église de Corinthe et l'Église-mère de Jérusalem.

58. Cf. W.A.Meeks, *op. cit.*, 127-129.

59. Victor C. Pfizner pense cependant la procédure traduit plus un souhait de réconciliation que la préoccupation portée à la nature néo-lévitique de la communauté. Cf. V.C. Pfizner, « Purified Community — Purified Sinner. Expulsion from the community according to Matthew 18, 15-18 et 1 Corinthians 5, 1-5 », *Australian Biblical Review* 30, (1982), 34-55.

D'où la collecte faite le premier jour de la semaine pour les saints (de Jérusalem) (1 Co 16, 2). Cette collecte avait une signification sociale et théologique. Keith Nickle⁶⁰ la décrit comme un acte de charité chrétienne entre coreligionnaires fondé sur l'amour du Christ, et comme un acte expressif de la solidarité des chrétiens : elle est la preuve évidente que Dieu appelle les païens à la foi et le pèlerinage eschatologique des chrétiens non-juifs à Jérusalem doit conduire les Juifs à se confronter à la réalité indéniable du don divin de la grâce du salut aux païens et provoquer en eux une émulation, les amenant à s'ouvrir à l'Évangile. En somme, l'Église de Corinthe n'avait rien d'un phénomène isolé. Elle ne formait absolument pas une entité fermée sur elle-même⁶¹.

Par ailleurs — et c'est le second trait qui mérite d'être mentionné — cette Église se caractérisait par une unité organique. L'image de corps du Christ, métaphore que les Corinthiens avaient empruntée à l'usage hellénistique, l'idée juive de personnalité corporative et la pratique chrétienne de l'Eucharistie⁶² laissent entendre que l'unité à laquelle Paul pense pour les chrétiens de Corinthe est de type organique. Son insistance sur l'unité finale et sur la complémentarité des différents charismes dont jouissaient les membres de la communauté conduit à la même conclusion.

Ces membres «se réunissent en Église» (*sunerchomenōn hūmon en ekklēsia*, 1 Co 11, 18). Paul a enseigné et baptisé chez des particuliers⁶³. C'étaient des familles

60. Keith F. Nickle, *The Collection : A Study in Paul's Strategy*. Studies in Biblical Theology, 48 (Londres, SCM, 1966) p. 142. Sur le sens ecclésial de la collecte, cf. aussi Josef Hainz, *Koinonia : « Kirche » als Gemeinschaft bei Paulus*, Biblische Untersuchungen, 16 (Regensburg, Pustet, 1982), pp. 123-161.

61. Robert Morgan note, peut-être de façon exagérée, que le présupposé le plus fondamental de l'ecclésiologie néo-testamentaire est le fait que l'Église est une. Les communautés locales appartiennent à un ensemble plus vaste. Cf. R. Morgan, « La communion des Églises dans le Nouveau Testament », *Concilium*, 164 (1981), 47-57.

62. Cf. P. Dacquino, « La chiesa "corpo di Cristo" », *Rivista Biblica* 29 (1981) 315-330 ; G. Worgul, *op. cit.*

63. Cf. 1 Co 1, 16. Comparer avec Ac. 16, 15. 32-44 ; 18, 8.

chrétiennes qui procuraient le support nécessaire pour les missionnaires chrétiens itinérants. Tout comme la finale de la première Épître aux Corinthiens, où Paul transmet les souhaits de l'Église de la maison d'Aquila et de Prisca (1 Co 16, 19), l'*incipit* de la lettre à Philémon mentionne l'existence d'une Église familiale⁶⁴. Selon Werner Vogler, cette Église familiale constituait la structure de base des premières communautés chrétiennes en Judée et en Galilée. Elle était le lieu de l'initiation chrétienne, celui du rassemblement pour l'Eucharistie, la prière et la catéchèse, celui de la fraternité chrétienne, base et support de la mission — véritablement cellule de base de l'Église chrétienne.

Les synagogues domestiques juives de la diaspora ont fourni le modèle de l'institution de l'Église familiale par le mouvement missionnaire chrétien. La famille avait une profonde analogie avec l'*ekklesia* elle-même. La diffusion des codes de la famille à travers tout le Nouveau Testament semblerait indiquer que cette famille était un élément-clef de la structure ecclésiale⁶⁶. Le nombre de chrétiens pouvant se rassembler dans une maison particulière était nécessairement assez limité. En tant qu'unité de base de l'organisation chrétienne, l'Église familiale semble bien

64. On trouve la formule en 1 Co 16, 19 ; Rm 16, 5, Phm 1 et Col. 4, 15. Cf. Hans-Josef Klauck, «Die Hausgemeinde als Lebensform in Urchristentum», *Münchener Theologische Zeitschrift* 32 (1981) 1-15 ; *Hausgemeinde und Hauskirche in frühen Christentum*, Stuttgarter Bibelstudien 103 (Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1981), pp. 21-47 ; W.A. Meeks, *op. cit.*, p. 75.

65. W. Vogler, «Die Bedeutung der Urchristlichen Hausgemeinde für die Ausbreitung des Evangeliums», *Theologische Literaturzeitung* 107, (1982), 785-794. Cf. p. 786.

66. Cf. F.V. Filson, «The Significance of the Early House Churches», *Journal of Biblical Literature* 58 (1939) 105-112 et les réflexions occasionnelles dans deux études plus récentes : David L. Balch, *Let Wives Be Submissive : The Domestic Code in 1 Peter*, Society of Biblical Literature Monograph Series, 26 (Chico [CA], Scholars Press, 1981) et David C. Vernier, *The Household of God : The social World of the Pastoral Epistle*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, 71 (Chico [CA] : Scholars Press, 1983).

n'avoir comporté qu'un nombre restreint de membres⁶⁷. Etant donné ces circonstances, il n'est pas improbable que, dans les villes plus grandes, il y ait eu plus d'une Église familiale⁶⁸. Leur multiplication dans la communauté cosmopolite de Corinthe pourrait avoir joué un rôle considérable dans les troubles qui avaient surgi entre les chrétiens de la ville. Il n'en est pas moins aussi probable que dans les cités plus vastes où il y avait plusieurs Églises familiales chrétiennes, au moins certaines d'entre elles se réunissaient de temps en temps. Gaius⁶⁹, patron chrétien et hôte de Paul, semble avoir accueilli chez lui plus qu'une unique Église de ce genre (Rm 16, 23).

Les Saints qui sont à Ephèse

L'existence d'une Église familiale dans les fondations pauliniennes est une réalité à laquelle l'exégèse contemporaine a porté beaucoup d'intérêt⁷⁰. Dans tout exposé concernant l'Église locale à l'époque du Nouveau Testament, le phénomène mérite une ample considération. Seul le souci que nous avons de jeter autant de coups d'œil que possible sur les Églises locales de ce temps-là nous autorise à abandonner ce thème pour pousser aussi une pointe vers les Églises locales telles que les voient ces auteurs qui ont écrit dans la mouvance de Paul, à savoir ceux de l'Épître aux Éphésiens et des Épîtres pastorales. Il vaut la peine de prêter une attention spéciale à ces textes car, dans tout l'ensemble de la collection paulinienne, ce sont ceux qui

67. Klaus pense à un groupe de dix à quarante personnes.

68. Cf. 1 Co 14, 23 (peut-être aussi 11, 20) et Rm 16, 23.

69. Cf. 1 Co 1, 14.

70. Par exemple, en plus des études citées en n. 63, Robert Banks, *Paul's Idea of Community : The Early House Churches in their Historical Setting* (Exeter, Paternoster Press, 1980) ; Elisabeth Schlüsser Fiorenza, *In Memory of Her : A Feminist Reconstruction of Christian Origins* (New York, Crossroad, 1983) p. 160-204 ; R. Aguire, « La casa como estructura base del cristianismo primitivo : las Iglesias domesticas, *Estudios Ecclesiasticos* 58 (1984, 27-51).

accordent proportionnellement le plus de place au thème de l'Église. Le point de vue des uns et des autres diffèrent cependant considérablement.

L'intérêt ecclésiologique de l'Épître aux Éphésiens est évident dès la fin du premier chapitre (Ép. 1, 22-23) : l'auteur de la lettre y utilise le mot *ekklēsia* pour désigner le peuple de Dieu jusque là désigné en recourant à la première personne du pluriel et au nom-adjectif *hagioi* (« saints »)⁷¹. Chez les exégètes, on accepte communément l'idée qu'en usant de ce terme l'auteur d'Ép. vise tout d'abord à désigner l'Église universelle. Le document est cependant adressé à une communauté locale et ce qu'il dit sur l'Église universelle vaut également pour elle.

Si Ép. attribue un rôle universel à l'Église, dans la mesure où celle-ci doit rendre manifeste la présence d'amour du Dieu tout-puissant, il consiste en un service. C'est ce rôle qu'atteste explicitement Ép. 3, 10 où la phrase sans parallèle « par le moyen de l'Église » (*dia tēs ekklēsias*) montre que la fonction de l'Église consiste à reprendre et à prolonger le ministère prophétique du Christ. En réalité, l'auteur d'Éphésiens (ne) recourt au langage de la croissance à propos de l'Église (que) dans la mesure où celle-ci existe pour la glorification de Dieu et la révélation de sa présence active dans le monde.

Si l'usage du langage que la tradition chrétienne fit sien par la suite n'est pas totalement anachronique, on pourrait dire que l'auteur de l'Épître aux Éphésiens avait une vision sacramentelle de l'Église. Non seulement il se sert de l'image du corps pour la décrire, mais il montre aussi qu'elle dépend du Christ comme le corps est dépendant de la tête, selon l'idée physiologique typique de l'antiquité. En tant que corps du Christ, l'Église est auto-manifestation du Christ. Elle est « dans le Christ Jésus (*en Christo Iēsou*) pour toutes les générations⁷². » L'union entre le Christ et l'Église s'exprime aussi dans la formule liturgique de 3,

71. Ép. 1, 1. 4. 15. 18.

72. Cf. Marcus Barth, *Ephesians 1-3*. Anchor Bibel, 34 (Garden City, Doubledays, 1974), p. 375.

20-21 : « A lui la gloire dans l'Église et le Christ Jésus (*en tē ekklēsia kai en Christō Iēsou*) pour tous les âges et tous les siècles⁷². » On ne peut cependant pas identifier sans plus le Christ et l'Église, ainsi que le montre l'image du Christ comme époux et de l'Église comme épouse dans Ép. 5, 25-32⁷³. L'Église n'est pas cependant un groupement amorphe. Le Paul présenté comme auteur de la lettre⁷⁴, inclus dans la première personne du pluriel des premiers versets de l'épître, garde sa personnalité par rapport aux autres membres de l'Église, ainsi que nous le voyons par exemple dans la prière paulinienne de 1, 13-23. Les apôtres et les prophètes qui ont été au service de la fondation de l'Église sont particulièrement importants (Ép. 2, 20). En 1, 11-13, il est clair que le « nous » s'oppose aux « vous ». La distinction historique entre juifs et « gentils », désormais réconciliés dans le Christ Jésus, reste reconnaissable même dans le contexte de cette réconciliation⁷⁵. Selon les mots de Marcus Barth, « "l'unique homme nouveau" est par origine et par nature communauté de plusieurs personnes. Ce n'est pas un individu, ou un conglomérat d'individus identiques. C'est un corps organique composé de membres distincts, et non un amalgame ; une structure sociale et non une masse informe »⁷⁶.

Le statut social des membres de la communauté est vraiment renforcé par le fait qu'ils sont « dans le Christ », ainsi que l'indique le code familial de Ép. 5, 22-6, 13. La

73. Selon Marcus Barth, l'« authentique résumé de l'ecclésiologie d'Ép. 5, 24 contredit et exclut une fois pour toutes l'idée que le terme "corps du Christ" implique une identité (mystique) de l'Église avec le Christ ». Cf. M. Barth, *Ephesians 4-6*, Anchor Bible, 34a (Garden City, Doubleday, 1974) p. 620. Dans une analyse de l'ecclésiologie d'Ép. 5, 21-23, E. Cothenet a montré que la vie de l'Église en tant que *sponsa Christi* est faite de soumission aimante au Christ. Il suggère aussi que l'imagerie nuptiale appartient à la catéchèse commune de l'Église primitive : cf. E. Cothenet, « L'Église épouse de Christ (Ép. 5 ; Ap 19 et 21), *Conférences de Saint-Serge* 26 (1980), 81-106.

74. A mon avis, on ne doit pas compter l'Épître aux Éphésiens parmi les lettres authentiques de Paul.

75. Cf. Ép. 2, 14-16.

76. M. Barth, *Ephesians 1-3*, 310.

constitution organique de l'Église est pénétrée du Christ. Dans l'Église, les ministères sont donnés par lui : « Chacun de nous a reçu sa part de la faveur divine selon que le Christ a mesuré ses dons » (*eni de hekastō hēmōn edothē hē charis kata to metron tes dōreas tou Christou*, Ép. 4, 7). De ce point de vue, le ministère du supposé Paul peut servir de paradigme. L'auteur écrit : « Vous avez appris comment Dieu m'a dispensé la grâce qu'il m'a confiée pour vous » (*tēn oikonomian tēs charitos tou theou tēs dotheisēs moi eis humas*, Ép. 3, 2). Ép. 4, 11, 13 est évidemment le *locus classicus* de l'exposé de la lettre sur l'organisation de l'Église⁷⁷. Cette dissertation sur les charismes est en dépendance des affirmations mêmes de Paul sur ce point, mais on décèle cependant certaines particularités dans les précisions des différents exposés. On notera évidemment que quatre des cinq ministères cités en 4, 11 sont des ministères conférant un pouvoir : autrement dit ils donnent à tous et à chacun des saints la capacité de remplir la tâche qui est la leur. C'est ainsi que l'Église accomplit sa mission et parvient au but qui lui est fixé (4, 12). La mention de cet objectif aussi bien que la remarque déjà faite à propos de la croissance de l'Église oblige à se souvenir que l'auteur des Éphésiens a une vision eschatologique de cette dernière. Pour devenir maison de Dieu, Temple de Dieu, elle dépend du don à venir et de l'œuvre du Christ.

Le langage qui décrit l'Église comme « un temple saint dans le Seigneur » (*naon hagion en Kuriō*, Ép. 2, 21) relève du registre cultuel. Si Éphésiens ne fournit au lecteur aucune indication de culte, il est clair que l'Épître est bourrée d'allusions liturgiques⁷⁸. En plus de la prière de 1,

77. Dans « Church and Ministry : An Exegesis of Ephesians 4, 1-16 », *Lutheran Theological Journal* 16 (1982) 121-128, H.P. Hamman a examiné le contexte plus large, i. e. Ép. 4, 1-16, un passage auquel Barth donne le titre de « La constitution de l'Église ».

78. Barth semble presque suggérer que, si on se concentre sur l'ecclésiologie d'Ép, la fonction de l'Église qui vient au premier rang est de rendre un culte à Dieu. Résumant l'enseignement de l'Épître, il affirme : « Maintenant, la fonction de l'Église n'est plus décrite seulement en termes de culte rendu à Dieu, de service de ses membres et

13-23 déjà mentionnée et du fragment liturgique de 3, 20-21, je mentionnerai seulement trois éléments supplémentaires parmi les nombreux que je pourrais citer. Tout d'abord les versets extrinsèques 3, 14-18 contiennent des termes qui dénotent une assemblée liturgique au point que le cadre liturgique constitue une *inclusio* pour la péricope entière. Ils sont centrés sur le thème de Jésus grand prêtre et victime, ceci d'une façon qui ne diffère pas tellement de Hb. En second lieu, en 5, 18-20, on déclare que l'Esprit est la source du flux de paroles, des « psaumes, hymnes et cantiques spirituels » (*en psalmois kai ôdais pneumatikais*, 5, 19) de la communauté rassemblée : bien qu'adressées au Seigneur, ces expressions ont ostensiblement une finalité interne dans la mesure où on se les adresse les uns aux autres. En troisième lieu l'Épître aux Éphésiens renvoie à plusieurs reprises au baptême. Le fait qu'il n'y ait qu'un baptême apparaît dans la formule de confession de foi de 4, 3. Si on doit voir en 5, 26-27 une allusion métaphorique aux rites nuptiaux, on ne peut exclure sommairement de la perspective de l'épître des allusions au baptême chrétien⁷⁹. On peut finalement discerner en Ép. 6, 10-16 quelques éléments de catéchèse baptismale.

Si Ép. procure au lecteur attentif certains points de vue sur l'organisation de l'Église et sur le culte des chrétiens d'Éphèse au premier siècle, il fournit aussi quelques traces de formules de confessions de foi, surtout en 4, 4-6. Il est probable que l'auteur de l'Épître a lui-même compilé les éléments de credo qu'on peut trouver accumulés dans ce passage. Le langage du v. 6 est traditionnel et reflète finalement le schéma du *Shema* juif (Dt. 6, 4-6). Cependant, dans ce contexte, dans la mesure où il souligne cette qualité d'unité dans sa citation des autres éléments de confession de foi, l'auteur insiste singulièrement — bien que ce soit là un motif traditionnel — sur l'unité de Dieu : dans sa perspective, il semble que cette unité soit le motif de base de l'unité de l'Église.

de sa mission parmi les Juifs et les Gentils » : cf. M. Barth, *Ephesians 1-3*, p. 33.

79. Cf. M. Barth, *Ephesians 4-6*, p. 694.

Dans Ép., il faut encore mentionner un autre point de vue sur l'Église locale : celui de sa morale spécifique. L'exhortation de 5, 3-5 suggère qu'il faut non seulement faire une distinction entre les actions bonnes et mauvaises, mais que la vie des saints diffère également de celle des gens qui ne partagent pas l'héritage du Royaume. L'idée d'une divergence de conduite s'exprime de façon encore plus nette dans la parénèse de 5, 15 : « Ainsi prenez bien garde à votre conduite ; qu'elle soit celle, non d'insensés, mais de sages⁸⁰. » Le code familial de 5, 23 — 6, 9 suggère tout au moins qu'il y avait une raison chrétienne de répondre moralement des responsabilités attenantes à une fonction sociale. Finalement, en 4, 2-3, l'auteur d'Ép. cite ce que l'on a décrit comme « les six éléments de la vie en commun », à savoir « humilité, douceur, patience, acceptation les uns des autres dans l'amour, désir de maintenir l'unité de l'Esprit dans les liens de la paix. »

Les Épîtres pastorales

Les Épîtres pastorales se situent en un autre point, ou en d'autres points, de la trajectoire paulinienne. Pseudonymes, elles sont probablement adressées aux dirigeants de communautés d'Éphèse et de Crète et on peut donc penser qu'elles doivent nous offrir beaucoup d'éléments pour notre réflexion sur l'Église locale. Depuis presque deux siècles, on a qualifié ces trois lettres, 1-2 Tm et Tt, d'« épîtres pastorales » : ceci parce qu'elles étaient manifestement envoyées à des pasteurs en vue de leur donner des conseils apostoliques sur la façon d'envisager leur ministère. S'il y a des différences manifestes entre ces trois écrits, y compris au sujet du thème de cet exposé, leurs similitudes évidentes et leur objet commun, l'organisation de l'Église, permettent ici de les regrouper.

Comme point de départ, nous pouvons prendre la

80. Cf. aussi Ép. 5, 2 pour une exhortation parénétiqne nettement chrétienne.

« parole concernant l'Église⁸¹ » de 1 Tm 3, 14-16. La péricope parle de « la maison de Dieu, qui est l'Église du Dieu vivant, colonne et support de la vérité » (v. 15). Reflétant la terminologie du langage liturgique établi, peut-être de type judéo-hellénistique, ce passage désigne l'assemblée elle-même comme « maison de Dieu », mais n'exploite pas davantage la métaphore. Il exalte par contre l'Église en exprimant l'idée que la tradition, qui est le mystère de notre religion, s'exprime et s'exerce dans la liturgie.

Liturgie et tradition sont les deux principaux centres d'intérêt des Pastorales. On y cite Paul comme le personnage faisant autorité en matière de célébration correcte de la liturgie⁸². Timothée, son successeur présumé, a la responsabilité de la lecture publique des Écritures et de la prédication. On exhorte les véritables veuves à poursuivre leurs supplications et leurs prières. C'est cependant en 1 Tm 2, 1-15 que les Pastorales consacrent le plus d'attention au problème liturgique. Gottfried Holtz interprète les vv. 1-7 comme une « prière eucharistique »⁸³. Énoncé ainsi, ce point de vue me semble attribuer au texte une précision qu'il ne me paraît pas impliquer, mais il est cependant clair que le passage reflète des traditions liturgiques et propose des normes de culte. On peut, entre autres, détacher particulièrement deux points : le premier concernant les rôles respectifs attribués aux hommes et aux femmes dans l'assemblée liturgique chrétienne, le second étant le fait que la prière correcte doit avoir une portée universelle. En recommandant « qu'on fasse des demandes, des prières, des supplications, des actions de grâce pour tous les hommes, pour les rois et les dépositaires de

81. Ainsi dénommée par Martin Dibelius in M. Dibelius, H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles*, Hermeneia (Philadelphie, Fortress, 1972), p. 60.

82. Cf. R.F. Collins, « The Image of Paul in the Pastorals », *Laval théologique et philosophique* 31 (1975), 147-174, p. 164-165.

83. Cf. Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe. Theologisch Handkommentar zum Neuen Testament*, 13 (Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1965), p. 92.

l'autorité, afin que nous puissions mener une vie calme et paisible en toute piété et dignité » (vv. 1-2), l'auteur s'oppose à ce que l'exclusivisme gnostique puisse constituer une forme authentique de prière chrétienne.

En ce qui concerne la tradition de l'Église, les Pastorales traduisent le souci d'un enseignement authentique, ceci en répétant fréquemment la formule soulignée : « cet enseignement est sûr » (*pisto o logos*)⁸⁴. Cela indique bien l'intérêt que ces lettres portent à l'orthodoxie. Dans la perspective des Épîtres Pastorales, Paul, l'apôtre par excellence, est celui qui garantit la rectitude de la doctrine de l'Église. La façon dont les lettres traitent de son personnage donne l'impression, non seulement que l'Église est une fondation apostolique, mais aussi qu'il est de son essence de transmettre fidèlement l'enseignement apostolique. Ce souci trouve son expression dans la formulation que l'auteur donne de l'enseignement traditionnel et dans le portrait qu'il trace des personnages de Tite et de Timothée : il les décrit comme des « enfants » de Paul⁸⁵ ayant reçu la charge de retransmettre sa doctrine. Le ministère d'enseignement⁸⁶ semble vraiment prendre la première place parmi toutes les tâches des pasteurs de l'Église.

Cette tâche n'est cependant pas la seule. Les destinataires des lettres ont la responsabilité de l'organisation de l'Église. A cet égard, nous ne devons pas seulement considérer leur charge en matière d'ordre liturgique ou de structures et d'institutions de la communauté, mais aussi le fait qu'on les presse de maintenir la morale chrétienne dans l'Église. Dans la péricope sur les veuves, en Tm 5, 3-16, l'auteur parle de « désirs indignes du Christ ». Il met en garde contre le fait de « donner à l'adversaire des occasions d'insulter l'Église » ; il mentionne le cas précis des femmes « qui courent les maisons... bavardent et s'occupent de ce qui ne les regarde pas », tandis qu'il exalte l'hospitalité et les œuvres de service comme des bonnes actions notables.

84. Cf. 1 Tm 1, 15 ; 3, 1 ; 4, 9 ; 2 Tm 2, 11 ; Ti 3, 8.

85. 2 Tm 1, 2 ; 2 Tm 1, 2 ; Ti 1, 4.

86. Cf. 2 Tm 2, 2. 15. 24 ; 4, 1-2 ; Ti 2, 1 ; etc.

En Tt 2, 1-10, nous avons une parénèse structurée socialement : l'exhortation morale s'adresse tour à tour aux hommes âgés, aux femmes âgées, aux jeunes femmes, aux jeunes gens et aux esclaves, ordre curieux qui n'en reflète pas moins la diversité des membres de l'Église. Finalement Tt 3, 10-11 nous donne un résumé de procédure disciplinaire à mettre en œuvre au cas où quelqu'un pose problème⁸⁷.

Quand les commentateurs disent de l'organisation de l'Église qu'elle constitue le thème principal des pastorales, ils centrent le plus souvent leur attention sur les passages des Épîtres qui traitent de cette organisation en un sens étroit, presque canonique, à savoir des structures, du ministère⁸⁸ et de la succession dans les ministères⁸⁹. Ces thèmes viennent aisément à la pensée étant donné la longueur des passages sur les évêques (1 Tm 3, 1-7), les diacres (1 Tm, 3, 8-13), les anciens (1 Tm 5, 17-21) et les veuves (1 Tm 5, 3-16) dans la première lettre à Timothée, la plus longue des Épîtres Pastorales. Ces versets insistent largement sur les qualifications de ceux qui sont chargés d'un ministère dans l'Église, en particulier les évêques et les diacres, mais ils traitent aussi de leurs responsabilités. Tous ces textes mériteraient un long commentaire, mais le but de l'exposé présent me force à limiter mes remarques à quatre réflexions. Tout d'abord, il n'y a pas de distinction

87. Cf. 1 Tm 1, 20. Bas van Iersel note que, à l'exception des Pastorales, le Nouveau Testament attribue la responsabilité des prises de décisions à l'assemblée de la communauté : cf. B. van Iersel, « Qui selon le Nouveau Testament a la parole dans l'Église ? », *Concilium* 168 (1981) 27-37.

88. Cf. André Lemaire, « The Ministries in the New Testament. Recent Research », *Biblical Theology Bulletin* 3 (1973), 133-166, p. 159-161.

89. Le souci de la succession ministérielle ne se traduit pas seulement dans des passages classiques tels que 1 Tm 1, 18 ; 4, 14 et 2 Tm 1, 16, mais aussi dans la liste des qualités des évêques et des diacres et dans la façon dont l'auteur décrit la relation entre Paul et Timothée ou Tite. H. Bjorge pense de plus que le mot de Paul au sujet de son manteau en 2 Tm 4, 13 est une allusion à la succession apostolique : cf. H. Bjorge, « El poncho de san Pablo. Una posible alusion à la sucesion apostolica in II Timoteo 4, 13 », *Revista Biblica* 42 (1980), 209-224.

précise entre évêques et anciens ; si les offices ne sont pas identiques, on peut tout au moins dire qu'ils tuilent⁹⁰. Deuxièmement, on veille au soutien et au respect des anciens. Troisièmement, 1 Tm semble indiquer l'existence de femmes diaques dans la communauté⁹¹. Quatrièmement, les détails des instructions de l'auteur concernant les veuves pourraient indiquer que leur organisation était une institution relativement neuve à Éphèse⁹².

Il arrive que les Épîtres Pastorales mentionnent la prophétie et les prophètes, marquant ainsi que la fonction charismatique n'était pas absente d'une Église qui devenait relativement bien reconnue. Parmi les références quelque peu ambiguës aux prophètes, il y a Tt 1, 18 et 4, 14 où une expression prophétique semble avoir joué un rôle lors de l'ordination de Tite⁹³. Le geste rituel utilisé pour celle-ci consistait en une imposition des mains. Tandis que Tm 4, 14 l'attribue au conseil des anciens, 2 Tm 1, 16 le limite à Paul. Ce dernier passage pourrait bien être un exemple du rétrécissement apostolique qui caractérise sous tant d'aspects les Pastorales.

Jean

Si, dans le Nouveau Testament, la trajectoire est assez distincte de celle de Paul, cette différence est facile à percevoir dès qu'on commence à comparer les épîtres

90. Cf. J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, Harper's New Testament Commentaries (New York, Harper & Brown, 1963) p. 13 et Raymond E. Brown, « *Episkopē and Episkopos* : The new Testament Evidence », « *Theological Studies* » 41 (1980) 322-338. De même, en ce qui concerne Ph 1, 1 et les écrits de Polycarpe de Smyrne, cf. Prokopos, « *hē organōsis tēs ekklēsias tōn Philippōn kata tēn Apostolikēn kai metapostolikēn epochen. Hoi presbyteroitēs ekklēsias ton Philippon* », *Deliton Biblikon Metelon* 9 (1980), 58-62.

91. Cf. J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 83-84 ; R.E. Brown, « *Episkopē and Episkopos* », p. 334.

92. Ainsi J.N.D. Kelly, *op. cit.*, p. 16.

93. Cf. Jérôme D. Quinn, « Ordination dans les Épîtres pastorales », *Revue catholique internationale Comunio* tome VI (1981), n° 6, p. 57-65.

pastorales et le quatrième évangile en matière d'Églises locales. Tandis que les premières mettent en valeur un degré relativement haut d'organisation ecclésiastique, l'évangile de Jean se situe à l'extrême opposé. Les différences de forme littéraire jouent ici manifestement un rôle, du fait que la forme narrative, quasi-biographique, de l'évangile ne débouche pas facilement sur une analyse de l'espèce d'organisation d'Église que cet écrit représente ou promeut⁹⁴. On peut admettre que cette forme évangélique rend difficile l'expression des traits précis de la communauté johannique. Pourtant la difficulté ne doit pas conduire à affirmer que le quatrième évangile ne livre aucune trace de perspective ecclésiologique, ni même que Jean ne représenterait qu'un stade « bas » d'ecclésiologie où on n'aurait pas encore développé les charges ministérielles. Quand elle s'attache de façon particulière au développement de la communauté johannique⁹⁵, l'exégèse contemporaine semble en réalité adopter une position intermédiaire entre ceux qui prétendent voir dans cet évangile un texte carrément ecclésiologique⁹⁶ et ceux qui voudraient lui dénier toute portée en la matière⁹⁷.

94. Cf. D. Moody Smith, « Theology and Ministry in John », in *Johannine Christianity : Essays on its Setting, Sources and Theology* (Columbia [SC], University of South Carolina Press, 1984), 190-222, p. 212.

95. On a des exemples de cette tendance dans des ouvrages tels que : E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (New York, Paulist, 1979) ; Oscar Culmann, *The Johannine Circle* (Londres, SCM, 1976) ; les deux livres de J. Louis Matyn, *The Gospel of John in Christian History* (New York, Paulist, 1968) et *History and Theology in the Fourth Gospel* (2^e éd. rev. : Nashville, Abigdon, 1979).

96. Par exemple John F. O'Grady, « Recent Developments in Johannine Studies », *Biblical Theology Bulletin* 17 (1982) 54-58, p. 57. Robert Kysar suggère que, dans la décennie allant du milieu des années soixante au milieu des années 70, les discussions sur la théologie johannique ont surtout porté sur cinq thèmes : la vision dualiste de l'Église et du monde, l'unité et la mission de l'Église, la nature polémique de l'Église et l'organisation de l'Église : Cf. Robert Kysar, *The Fourth Evangelist and his Gospel : An Examination of Contemporary Scholarship* (Minneapolis, Augsburg, 1975), p. 241.

97. Le représentant classique de cette position est Rudolf Bultmann. Cf. *L'Évangile de Jean*.

Il est évidemment certain que le quatrième évangile ne recourt pas au terme d'*ekklesia*. En ce domaine, le texte de Jean ne constitue pas une exception parmi les écrits canoniques, puisque le mot est aussi absent de Marc et de Luc. Cependant cet écrit ne recourt pas non plus à tout l'arsenal de notions équivalentes qu'utilise par ailleurs le Nouveau Testament pour désigner l'Église, comme par exemple, peuple de Dieu, les saints de l'assemblée, les fils du royaume, les élus, les appelés, Israël, héritiers, corps du Christ, etc.⁹⁸. Il faut pourtant reconnaître que l'évangile de Jean possède sa terminologie propre. Le « nous » du récit⁹⁹ représente un groupe bien défini que précise en d'autres lieux une terminologie distinctive et significative. John Bogart a suggéré que le terme *philoï* (« amis ») de Jn 15, 13-15 est une façon qu'a l'Église primitive de se désigner¹⁰⁰. Le commandement de l'amour caractérise effectivement l'Église johannique comme une communauté de charité, de telle sorte qu'on peut expliquer ce passage comme constitutif de l'Église. Par ailleurs, on pourrait suggérer que l'expression « les croyants » est la désignation la plus idoine de la communauté johannique. Commentant Jean 1, 12 : « mais à tous ceux qui l'ont accueilli, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom », un auteur a suggéré qu'« en désignant ainsi elle-même, la communauté johannique se considérait comme héritière du rôle et de la situation auxquels Israël avait renoncé de par son incapacité à accueillir le Fils de Dieu. Cette désignation s'enracinait dans les idées vétéro-

98. Cf. Henri van den Bussche, « The Church in the Fourth Gospel », in Jean Giblet, éd. *The Birth of the Church : A biblical Study* (Staten Island [NY], Alba House, 1968), 83-109, p. 83.

99. On trouve les vingt neuf cas d'utilisation de la première personne du pluriel dans Jn 1, 14. 16. 45 ; 3, 11 ; 4. 22. 42 ; 6, 5. 68. 69 ; 9, 4 ; 11, 11 ; 14, 22 ; 16, 30 ; 20, 25 ; 21, 24. Pour une analyse schématique de ces passages, cf. Godfrey Nicholson, *Death and Departure*, Society of Biblical Literature Monograph Series, 63 (Chico [CA], Scholars Press, 1983), p. 31.

100. Cf. John Bogart, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, 33 (Chico [CA], Scholars Press, 1977), p. 71.

testamentaires... Reflétant la façon dont la communauté se qualifiait, elle fonctionne comme un thème récapitulatif valable pour une grande partie du quatrième évangile »¹⁰¹. D. Bruce Woll a écrit qu'une des expressions typiques de Jean pour parler de l'« Église » est : « ceux qui le Père m'a donnés »¹⁰². Suivant les mots de Jacob Jerwell, « on peut simplement caractériser l'Église en disant qu'elle se compose de ceux "qui sont de la vérité", c'est-à-dire de ceux qui croient que Dieu parle par Jésus et à travers les événements qui lui sont relatifs »¹⁰³ (10, 3 ; 18, 37). En somme, à la base de l'ecclésiologie johannique, on trouve la relation de foi à Jésus et les effets qui en résultent.

Un autre aspect distinctif de cette ecclésiologie consiste en ce que la communauté apparaît comme un petit groupe religieux extérieur au grand courant du mouvement chrétien. A cet égard, il est significatif de la comparer avec celles des Esséniens et des gnostiques. Il semble qu'on puisse à juste titre en parler comme d'une « secte »¹⁰⁵. En fait, les perspectives que peut en fournir une lecture attentive de l'évangile et des épîtres de Jean semblent indiquer que la communauté johannique répond à cette catégorie sociologique moderne¹⁰⁶. S'il est justifié de parler

101. John Painter suggère qu'on appelait les croyants « enfants de Dieu » dans la source matérielle. Cf. J. Painter, « Christology and the History of the Johannine Community in the Fourth Gospel », *New Testament Studies* 30 (1984), 460-474, p. 471.

102. D. Bruce Woll, *Johannine Christianity in Conflict : Authority, Rank and Succession in the First Farewell Discourse*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, 60 (Chico [CA], Scholars Press, 1981), p. 50.

103. Jacob Jerwell, *Jesus in the Gospel of John* (Minneapolis, Augsburg, 1984), p. 65.

104. Cf. T. E. Pollard, « The Father-Son and God-Believer Relationships according to St. John : A Brief Study of John's Use of Prepositions », in M. de Jonge éd., *L'Évangile de Jean*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensis, 44 (Louvain, Presses de l'Université, 1977), 363-369, p. 369.

105. En particulier Ernst Käsemann in *The Testament of Jesus* (Philadelphia, Fortress, 1968) et Wayne Meeks, « The Man From Heaven in Johannine Sectarianism », *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 44-72.

106. Cf. en particulier Fernando F. Segovia, *Love Relationships in the Johannine Tradition*, Society of Biblical Literature Dissertation

de son caractère sectaire, il faut alors insister sur son aspect de distinction plutôt que sur celui de « scission » que suggère l'étymologie du terme. L'analyse montre que la communauté johannique s'est développée sur sa lancée plus qu'elle ne s'est coupée des autres Églises chrétiennes. En tout cas l'idée particulière que le quatrième évangile donne de Pierre et des Douze fait voir qu'il ne s'agit pas d'une fondation apostolique au sens couramment prêté à cette expression. Le fondateur de cette communauté était le disciple bien-aimé¹⁰⁷ que l'évangile place parmi les disciples et les témoins oculaires de Jésus, même si, à ce qu'il semble, ce n'était pas l'un des douze.

Parler de la communauté johannique, c'est donc parler aussi d'une communauté charismatique. Comme l'a montré D. Bruce Woll, le premier discours d'adieu traite des problèmes d'autorité, de hiérarchie et de succession¹⁰⁸. Le discours sur le Paraclet sert à centrer l'attention sur l'Esprit comme source et garantie du ministère authentique dans l'Église. Dans le quatrième évangile, la prééminence qu'on accorde à l'Esprit est importante pour expliquer l'apparente absence d'intérêt pour l'explication du rituel sacramentel. Si la discussion touchant la sacramentaire johannique, qui a caractérisé tout un secteur de l'exégèse johannique au cours des années 60, est désormais passé à l'arrière-plan des préoccupations exégétiques, on a communément accepté l'idée que l'évangéliste était beaucoup plus soucieux de la signification des rites sacramentels que du rituel lui-même¹⁰⁹. C'est ainsi que le discours à

Series, 58 (Chico [CA], Scholars Press, 1982), p. 204-213. Segovia analyse la communauté johannique à l'aide des catégories sociologiques de Peter Berger et William Wilson.

107. Cf. en particulier R. Alan Culpepper, *The Johannine School : an Evaluation of the Johannine-School hypothesis based on an Investigation of the nature or the Ancient School*, Society of Biblical Literature Dissertation Series (Missouri [MT], Scholars Press, 1975).

108. D. Bruce Woll, *op. cit.* Dans les lettres attribuées à Jean, des passages tels que 3 Jn 9 indiquent que la communauté johannique était troublée par des problèmes concernant son organisation.

109. Cf. Bruce Robert Kysar, *op. cit.* p. 249-259 ; John O'Grady, *art. cit.*, p. 58.

Nicodème (3, 1-15) met en lumière la naissance d'en haut, le fait de renaître de l'Esprit, plus que, ou même en opposition à la naissance liée au rituel de l'eau. De la même façon, même s'il y a des traits eucharistiques manifestes dans la description johannique du don de la nourriture aux cinq mille (Jn 6, 1-14), l'important est clairement la signification de cet acte, ainsi que le manifestent de façon exceptionnellement nette les deux parties du discours du pain de vie à la synagogue de Capharnaüm (Jn 6, 25-59).

Actes des Apôtres

Dans les Actes des Apôtres, cet écrit du Nouveau Testament auquel les générations précédentes d'exégètes ont trop facilement recouru pour tenter de réfléchir sur l'Église à l'époque néo-testamentaire, Luc nous fournit encore une autre vision de l'Église. Quand on examine les Actes pour y trouver un point de vue sur les Églises locales, on doit se souvenir que « Luc n'y élabore aucune doctrine de l'Église — il n'existe qu'un cas (9, 31) où le mot *ekklēsia* a une signification s'étendant au delà d'une « communauté locale », et désigne globalement l'Église de Judée, de Galilée et de Samarie. Une fois de plus, il nous faut nous contenter de quelques traces dispersées dans la narration historique¹¹⁰. Parler des Actes comme d'une « narration historique » revient à demander aux lecteurs de bien noter que Luc est un théologien autant qu'un historien. En guise d'histoire, il propose en fait ses réflexions théologiques. C'est particulièrement vrai quand nous examinons les trois condensés dans lesquels il décrit la vie sociale et religieuse de la première communauté chrétienne de Jérusalem, i. e. Ac 2, 42-47 ; 4, 32-35 et 5, 12-16.

Si l'analyse littéraire exige du commentateur qu'il distingue, pour chaque péricope, sa tradition et sa rédaction de son matériau, l'herméneutique lui demande

110. Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles : A Commentary* (Philadelphia, Westminster, 1971), p. 93.

de considérer ces trois condensés, pris comme un tout, comme une façon de proposer une image idéale de ce que signifie une Église rassemblée, de ce que veut dire pour l'Église le fait d'être *koinōnia*¹¹¹. La grille d'interprétation de cette image est la dialectique entre charisme et ministère, entre le don de l'Esprit et la vie en communauté. Sur ce point, Lucien Legrand a noté que Luc a mis en rapport l'histoire de l'effusion de l'Esprit sur l'Église avec l'expansion de la parole de Dieu et la *koinōnia* qui se traduit par le partage des biens¹¹³.

Le premier condensé lucanien, Ac 2, 42-47, se centre sur la vie religieuse et cultuelle de la communauté¹¹⁴. Le portrait de Luc fait ressortir quatre traits caractéristiques¹¹⁵. Il y a tout d'abord l'enseignement des apôtres (*hē didachē tōn apostolōn*), au sens à la fois de fidélité à la tradition apostolique et de proclamation de cette tradition. Une seconde caractéristique de l'Église, c'est la *koinōnia*, la vie commune qui s'exprime par la mise en commun des biens. La troisième, c'est le « partage du pain » (*te klasei tou artou*). Prise dans son contexte, cette expression

111. Le manque de place nous oblige à n'utiliser que ces trois résumés pour jeter un coup d'œil sur l'Église locale dans la perspective lucannienne. On pourrait trouver une analyse plus poussée dans A. Rodriguez Carmona, « La comunidad cristiana a la luz de los escritos de Lucas », *Communio* 14 (1981), 311-344.

112. Cf. Joseph Lescrauwaet, « Koinonia. L'assemblée comme signe caractéristique de l'identité du groupe des chrétiens », *Questions liturgiques* 65 (1984) 85-87. Dans une large mesure, Lescrauwaet fonde ses réflexions sur l'analyse de Ac 2, 41-47.

113. Cf. L. Legrand : « The Structure of Acts 2 : The integral dimension of the Charismatic Movement according to Luke », *Indian Theological Studies* 19 (1982) 193-209 ; Hannelise Steichle, « Geist und Amt als Kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte », in Josef Hainz éd., *Kirche im Werden : Studien zum thema Amt und Gemeinde in Neuen Testament* (Munich, Schöningh, 1976), 185-203.

114. Cf. aussi Ac. 13, 1-3 et O. Knock : « "In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer" (Ac. 13, 1). Was sagt der Neue Testament über urchristliche Wortgottesdienst und deren Leiter », *Liturgisches Jahrbuch* 32 (1982), 133-150.

115. Cf. Robrecht Michiels, « The "Model of Church" in the First Christian Community in Jerusalem : Ideal and Reality », forthcoming in the Fall, 1985, Publications des *Louvain Studies*.

désigne quelque chose de plus que le repas ordinaire, très probablement l'eucharistie chrétienne. Finalement, Luc dépeint cette communauté idéalisée comme une communauté de prière, comme une communauté qui invoque le nom du Seigneur en priant. En fait, Luc énumère ces quatre traits en 2, 42, puis les développe plus longuement en 43-47 en y adjoignant deux réflexions où il exprime sa pensée au sujet de la manière dont on réagit au témoignage de l'Église.

De même, dans son second condensé, Luc ajoute (vv. 36-47) une description de la réaction des témoins de l'Église. Ce condensé (Ac 4, 32-35) est centré sur la vie sociale et communautaire de l'Église. Ce texte est manifestement de Luc, car il n'exprime pas seulement son souci des pauvres et de la solidarité qu'on doit avoir avec eux, mais montre aussi le rôle central des apôtres dans la vie de l'Église primitive. De plus ce sommaire semble constituer un amalgame d'imagerie biblique et de terminologie hellénistique. Etant donné la forme littéraire du passage, celle d'un résumé, il est difficile de dire que l'Église de Jérusalem aurait *de facto* vécu un communisme radical. Le texte décrit plutôt la vie de charité et de solidarité avec les pauvres comme une expression vitale d'acceptation du Kérygme concernant la résurrection du Seigneur.

Le condensé ecclésial final (Ac 5, 12-16) que l'on trouve dans la première partie des Actes¹¹⁶ met en lumière le rôle important joué par les apôtres, en particulier par Pierre. Ceci est illustré par l'honneur rendu aux apôtres et se reflète dans les miracles (*sēmeia kai terata*) qu'ils accomplissent. Ces miracles font manifestement paraître les douze comme des personnages charismatiques. Une fois de plus Luc fait ressortir l'impression que cette Église — ici à travers ses éléments fondateurs — a produite : « Des croyants de plus en plus nombreux s'adjoignaient au Seigneur » (v. 14).

Il faut prendre en même temps ces trois condensés. Ils nous proposent un portrait résumé, généralisé et idéalisé

116. Ac 2, 1-8. 30.

de l'Église primitive de Jérusalem. Dans la vision de Luc, cette Église idéalisée n'est pas seulement l'Église-Mère. C'est aussi l'Église modèle, la paradigme de toutes les Églises locales. C'est une Église fondée sur l'enseignement charismatique et sur l'activité miraculeuse des apôtres. C'est une assemblée qui se réunit pour la prière et l'Eucharistie parce qu'elle a accepté l'annonce charismatique de la mort et de la résurrection du Seigneur en s'engageant dans la vie de communauté. Cette Église et une *koinōnia*, la communauté du Seigneur où celui-ci demeure jusqu'à l'accomplissement des temps.

La *koinōnia* de Luc est un idéal. Si nous ressentons comme un défi, mais éprouvons aussi comme une frustration le fait que les Églises locales de notre temps ne correspondent pas à cet idéal, nous devons prendre conscience qu'il en fut toujours ainsi. Ni la communauté paulinienne de Corinthe, ni celle qui vivait sous l'aile du disciple bien-aimé ne correspondent à l'idéal lucanien.

Cependant Paul et l'auteur johannique nous ont aussi permis un coup d'œil sur les Églises locales de l'époque néo-testamentaire. Cela fait aussi partie de notre tradition et constitue une norme pour l'existence de l'Église.

Raymond F. COLLINS