

La Maison-Dieu, 138, 1979, 49-92

Edward J. KILMARTIN

MINISTÈRE ET ORDINATION DANS L'ÉGLISE CHRÉTIENNE PRIMITIVE

Leur arrière-plan juif

Introduction

EXAMEN DES ÉTUDES RÉCENTES SUR LE SUJET

LES études récentes ont porté une grande attention à identifier ceux que les sources chrétiennes des deux premiers siècles ont appelé évêques, prêtres et diacres, alors que relativement peu d'études ont été publiées pendant la même période sur les origines, la signification et l'évolution des rites d'institution des responsables d'Eglises locales.

Les dernières études se sont centrées, pour la plupart, sur le rite de l'imposition des mains, mentionné dans les Actes et dans les deux épîtres à Timothée.

Origine et sens de l'imposition des mains

Un modèle juif : l'ordination des rabbins ?

On est assez généralement d'accord pour dire que l'imposition des mains en 1 Tim 4, 14 ; 2 Tim 1, 6, est le noyau d'un

rite d'ordination, mais on est en désaccord sur le sens à lui reconnaître. Aucun consensus n'existe sur le sens et le rôle du geste en Actes 6, 6 ; 13, 3. Au début du siècle, on cherchait une solution sur la signification de ce rite dans une comparaison avec des pratiques contemporaines analogues. Dans sa monographie sur l'imposition des mains dans l'Eglise primitive, J. Behm tenait pour peu de chose une dépendance par rapport à l'antiquité païenne. C'est maintenant chose admise.

Sa suggestion de voir dans la *Semikhah* rabbinique le pont entre Nb 27, 18-23 et le rite chrétien¹ n'a jamais été contestée. Au contraire, elle est de plus en plus admise. Pour commencer, Behm a reçu un appui partiel de la part de J. Coppens qui voulait bien admettre qu'il y eût une certaine influence de la *Semikhah* sur le rite chrétien correspondant². F. Gavin montrait plus d'assurance pour un lien direct³. Mais ni l'un ni l'autre n'apportait de preuve nouvelle pour soutenir cette position.

La dissertation de E. Lohse répondit à ce manque et ce fut la principale raison qui fit que la thèse de Behm est si répandue aujourd'hui. Son étude approfondie de la relation entre les deux rites le conduisit à cette conclusion : « L'ordination chrétienne a été structurée sur le modèle de l'ordination du docteur juif, mais a reçu un contenu nouveau dans l'Eglise chrétienne primitive.⁴ »

L'opposition à la monographie de Lohse est centrée moins souvent sur l'origine du rite chrétien que sur l'interprétation que donne Lohse du rite juif ou du rite chrétien, ou des deux⁵. Cependant, parmi ceux qui avaient tendance à accepter la

1. J. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig : Deichert, 1911, 142.

2. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise ancienne. Etude de théologie positive*. Paris : Gabalda (Coll. « Univ. Cath. Lovan. Diss. » series II, 15), 1925, 162-163.

3. *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments*. London : SPCK, 1928, 100-109.

4. *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Berlin : Evangelische Verlag, 1951, 101.

5. J.H.E. EMMINGHAUS, « Amtsverständnis und Amtsübertragung im Judentum und in der frühen Kirche des 1. Jahrhunderts », *Bible und Liturgie* 50 (1977), 175.

semikhah comme arrière-plan de l'imposition des mains dans l'Eglise chrétienne, on a parfois remarqué que Lohse n'a pas suffisamment clarifié le processus historique qui a conduit l'Eglise à accepter ce rite. Puisque le rabbin était ordonné comme juriste et docteur, qu'est-ce qui motivait les chrétiens à emprunter la *semikhah* pour leur rite d'institution de présidents de leurs communautés ? Découvrir les circonstances qui pourraient raisonnablement expliquer que les chrétiens aient accepté la pratique juive aiderait à la fois à appuyer la position de Lohse et à expliquer dans quelle mesure la pratique chrétienne primitive s'est modelée sur la pratique juive⁶.

Une origine strictement chrétienne ?

A. Ehrardt est un de ceux qui rejettent le point de vue de Lohse sur l'origine du rite chrétien d'ordination. Il n'est pas convaincu que la *semikhah* ait été en usage, ou du moins ait eu quelque importance, avant l'an 70 de notre ère et il avance que la Bible hébraïque a influencé directement à la fois la pratique juive et la pratique chrétienne⁷.

Une autre direction est prise par E. Ferguson qui, lui, n'est satisfait ni des recherches de Lohse ni de celles d'Ehrardt. Il tente d'apporter la preuve que le rite chrétien a une origine exclusivement chrétienne⁸. Dans une certaine mesure il rejoint le point de vue de C. Spicq qui, avec d'autres, n'est pas impressionné par les analogies entre l'ordination juive et l'ordination chrétienne. Cet exégète refuse aussi bien l'influence directe de la tradition hébraïque que celle de la pratique rabbinique, et il attribue les rites des Actes et des épîtres pastorales à « une invention de l'Eglise primitive »⁹.

6. G. KRETSCHMAR, « Die Ordination im frühen Christentum », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 22 (1975) 48, 55.

7. *The Apostolic Ministry*. Edinburgh : Oliver et Boyd (Coll. « Scottish Journal of Theology Occasional Papers 7), 1958, 15-19 ; 21-25 ; « Jewish and Christian Ordination », *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), 125-138.

8. « Jewish and Christian Ordination : Some Observations », *Harvard Theological Review* 56 (1963), 13-19 ; « Laying on of Hands : Its Significance in Ordination », *Journal of Theological Studies* 26 (1975), 1-12.

9. *Les épîtres pastorales* Paris : Gabalda (Coll. « Etudes bibliques » II), 1969, 726.

Un même rite dans toutes les Eglises ?

En ce qui concerne l'extension de l'usage de ce rite dans les deux premiers siècles, aucune unanimité n'existe parmi les chercheurs. La raison principale en est la rareté des textes sur les procédures d'institution. Cela n'a cependant pas découragé certains d'affirmer comme pratiquement sûr que le rite de l'imposition des mains était généralement utilisé par toutes les communautés orthodoxes comme l'élément le plus essentiel de l'ordination des chefs de communauté¹⁰.

Mais les sources concernant cette période n'apportant pas une telle conclusion, on doit penser que cette assurance vient de ce qu'on a présumé que la pratique de l'ordination et le sens qui lui était reconnu étaient identiques dans toutes les Eglises orthodoxes du 3^e siècle. Si cela pouvait être prouvé, cela fournirait une excellente base pour affirmer un schéma plus ou moins uniforme de pratique et de théologie des rites d'ordination à la fin du 2^e siècle. Mais cela ne ferait pas, *ipso facto*, apparaître une correspondance antérieure entre les Eglises pauliniennes et les Eglises non pauliniennes.

Les différences entre Eglises chrétiennes

Les difficultés impliquées dans les recherches sur l'existence, l'origine, la signification et l'évolution des rites d'institution dans l'Eglise primitive demandent au chercheur une grande dose de candeur. O. Bârlea l'a bien montré en publiant récemment une monographie très étendue sur les rites d'ordination dans les trois premiers siècles¹¹. Il souligne à propos que les chercheurs n'ont pas suffisamment fait attention au fait que des types d'Eglise différents impliqueraient des rites d'ordination différents. Ehrardt avait déjà observé cela et admis

10. K. RICHTER, « Ansätze für die Entwicklung einer Weiheliturgie in apostolischer Zeit », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 16 (1974), 44-48.

11. *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit*. Munich : Rumänische akad. Gesellschaft (Coll. « Societas Academica Diacoromana Acta Philosophica et Theologica », III), 1969.

en principe l'existence de rites d'ordination différents dans les Eglises judéo-chrétiennes et dans les Eglises pauliniennes du 1^{er} siècle. Selon lui, les communautés de Jérusalem, dont l'administration était centralisée sur le modèle du Sanhédrin de Jérusalem, établissaient des Anciens par un rite solennel d'installation. Les Eglises pauliniennes, plutôt coordonnées entre elles et, de ce fait, relativement plus indépendantes, ont créé le rite de l'imposition des mains pour ordonner leurs ministres ¹².

D'un double régime d'ordination...

Vraisemblablement sans connaître le point de vue d'Ehrardt, puisqu'il ne se réfère pas à son étude, Bârlea souligne également les contrastes entre les types d'Eglise et les rites d'ordination à Jérusalem et à Antioche. L'Eglise de Jérusalem prenait pour modèle la structure collégiale juive des responsables de communauté ; celle d'Antioche était administrée par des évêques et des diacres (Phil 1, 1) ; d'après Bârlea, des élections par la communauté avaient lieu selon le système ecclésial du Sud, qui s'inspirait de Jérusalem ; un choix prophétique avait cours dans le système ecclésial du Nord, originaire d'Antioche. Toutefois, il accepte sans discussion l'usage de l'imposition des mains et d'une prière dans les deux systèmes. Ac 6, 6 le montre bien pour le système ayant cours dans le Sud, et Ac 13, 3 pour le système ayant cours dans le Nord.

... à un système unifié

Bârlea tente de retracer le processus par lequel les deux systèmes progressivement s'interpénétrèrent, et de montrer comment cela amena des changements dans le rite d'ordination sans bouleverser pour autant le noyau originel : l'imposition des mains et la prière. Des indications sur le mouvement tendant à harmoniser les deux systèmes se retrouvent dans les épîtres pastorales, la première épître de Clément, les Lettres

12. *Op. cit.*

d'Ignace, mais cette évolution n'a été pleinement achevée que dans la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte.

Vers les origines du rite ?

Ayant conduit le lecteur à ce point, l'auteur entreprend maintenant de comparer la reconstitution du texte original de la *Tradition Apostolique* avec les documents qui la rendent possible. A travers cette étude, il retrouve des traditions plus anciennes qui lui permettent de recomposer la « tradition apostolique » originale, au sens littéral du terme. Il est alors en mesure de conclure que l'ordination par une prière et l'imposition des mains, par laquelle sont habilités des responsables d'Eglise, date de la période apostolique primitive. Les textes des prières d'ordination étaient brefs, les formules denses ressemblant au *fiat* de la création, et l'accent n'était pas mis sur le service liturgique. Le germe de la prière d'ordination de l'évêque remonte au Christ, celle de l'ordination du diacre à Paul, celle de l'ordination du prêtre à une source juive pré-chrétienne.

Cette thèse attirante et cohérente n'est cependant pas convaincante. Si l'auteur semble être guidé par une évaluation objective des sources des deux premiers siècles, il mêle à son étude un point de vue préconçu du développement historique des rites d'ordination. Apparemment, il s'appuie sur les recherches faites pour restituer la *Tradition Apostolique* originale et sur les documents déjà indiqués. Avec ce calque en main, il est capable d'assembler tous les textes du Nouveau Testament et des sources patristiques qui s'y rapportent. Cela explique son penchant pour une possible interprétation d'un texte en sa faveur, et une absence de critique rédactionnelle sauf si elle sert son propos. Aussi, bien qu'il présente beaucoup d'éclaircissements intéressants, il ne fournit aucune donnée nouvelle pour une meilleure compréhension de la théologie et de la pratique de l'ordination chrétienne pendant les deux premiers siècles¹³.

13. Cf. B. Kleinheyser's review of Bârlea's book, in *Theologische Revue* 70 (1974), 60-62.

Ce bref résumé de la littérature concernant les rites d'ordination de l'Eglise primitive peut servir à indiquer que presque aucune publication sur le sujet n'apporte de solution.



Après cette introduction, nous pouvons analyser plus en détail les sources qui doivent être retenues pour chercher à évaluer de manière satisfaisante le développement liturgique et théologique des rites chrétiens d'institution jusqu'au 3^e siècle. Le but est double : 1) Identifier les incertitudes qui entourent certains textes et les points discutables qui s'appuient sur ces incertitudes ; 2) Formuler une approche de démonstration valable, approche qui, par son obscurité, sera pour les chercheurs une incitation à poursuivre leur investigation. Nous commencerons par le Nouveau Testament, puis nous prendrons les textes des 2^e et 3^e siècles qui peuvent apporter des preuves de l'existence, de l'origine, de la signification et de l'évolution des rites chrétiens d'institution à un ministère.

I

LES PRATIQUES DE NOMINATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

La plupart des textes du Nouveau Testament n'offrent pas de preuve directe de rites utilisés pour promouvoir des individus à des affectations spéciales, soit temporaires, soit permanentes.

Il est probable que l'existence de tels rites au sein des communautés qui forment l'arrière-plan de ces sources doit se baser sur l'ecclésiologie et les types de ministères qu'elles attestent. On peut seulement présumer que la forme des rites a été inspirée des pratiques contemporaines valables pour des ministères semblables.

UNE ENQUÊTE A TRAVERS LES TEXTES

Dans les premières Eglises pauliniennes

Puisqu'une théologie des charismes semble être l'expression la plus fondamentale et la plus adéquate du concept paulinien de communauté¹⁴, il n'est pas possible d'imaginer un rite d'institution pour ceux qui exercent des fonctions de responsabilité au sein des Eglises pauliniennes primitives. Cependant Paul a pu lui-même instituer certains comme « apôtres », puisqu'il semble distinguer son appel de celui des autres qui sont appelés « de la part des hommes... par l'intermédiaire d'un homme... » (Gal 1, 1)¹⁵. De plus, s'il y a des preuves qui permettent d'affirmer l'existence d'une pratique pharisienne contemporaine d'ordination privée par *semikhah*, alors l'usage d'un geste semblable de Paul ne peut être simplement rejeté.

Dans Marc et Matthieu

Dans Marc, la communauté est constituée par ceux qui ont une commune vocation et mission donnée par Jésus de prêcher l'Évangile et qui sont engagés dans cette voie (1, 16-20 ; 6, 7 ; 8, 34 ; 10, 45). Aucune conclusion ne peut être tirée de là sur un mode d'institution dans l'Église.

Matthieu, de son côté, montre qu'il y a eu un développement. Les « prophètes, les sages et les scribes » mentionnés en 23, 34 représentent probablement des responsables de communauté. Malheureusement, la « règle de communauté » en 18, 15-18 n'éclaire pas leurs fonctions spécifiques. On peut néanmoins supposer que l'ordre du Seigneur ressuscité aux

14. J. HERLENS, « Chisma — Signal einer Gemeinde Theologie des Paulus », in J. HAINZ (ed.), *Kirche im Werden*, Munich : F. Schöningh, 1976, 59-89.

15. P. BLÄSER, « Amt und Eucharistie in Neuen Testament », in P. BLÄSER et al., *Amt und Eucharistie*. Paderborn : Bonifacius (Coll. « Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Mohler Institut », 10), 1973, 28-31.

onze disciples de transmettre « tout ce que je vous ai ordonné » montre une situation dans laquelle est mis en question le rôle des prophètes qui parlent dans l'Esprit. Ainsi, en se basant sur Mt 28, 20, il n'est pas déraisonnable de supposer que des hommes qualifiés recevaient un mandat humain comme docteurs du dépôt fixé de la doctrine. On doit aussi tenir compte de la probabilité que l'on faisait usage d'un rite non différent de celui de l'ordination rabbinique qui, lui, est devenu courant après 70 dans un contexte similaire, quand le maintien de la tradition par le rabbinat devint d'une importance majeure.

Dans la 1^e épître de Pierre

1 P a pu subir une nouvelle rédaction après 1,1 — 4,11 qui décrit une communauté charismatique ressemblant à celle des Eglises pauliniennes primitives, tandis que 4,12 — 5,11 parle d'un type d'Eglise presbytérale. Cependant, en son état présent, la lettre dans son ensemble établit l'ordre presbytéral sur une fondation apostolique. Pierre l'apôtre (1, 1) est aussi un presbytre (5,1). On peut tenir pour certain un collège de presbytres inspiré de celui des communautés juives de la diaspora. Les membres de ce collège, qui exercent l'autorité sur la communauté comme représentants de Dieu (5, 2-5), étaient mandatés par la communauté de quelque manière. Mais nous ne pouvons pas prouver, de ce rapprochement avec l'institution juive, qu'un rite d'imposition des mains était en usage, puisque chez les Juifs les Anciens n'étaient pas établis de cette manière.

Dans les écrits johanniques

La littérature johannique indique qu'un développement dans l'organisation de l'Eglise a eu lieu dans les communautés qu'elle représente¹⁶. Un rameau, le cercle johannique au sens

16. G. RICHTER, « Zum gemeindebildenden Elemente in den johanneischen Schriften », in J. HAINZ (ed.) *Studien zum Johannesevangelium*, Regensburg : Pustet, 1977, 404-412. Cf. aussi K.P. DONFRIED, « Ecclesias-

strict, semble avoir adopté une organisation avec un seul Ancien à sa tête (2 Jn 1; 3 Jn 1). L'Ancien de 3 Jn et son groupe apparaissent représentatifs d'une communauté patriarcale pneumatique, conception qui entre en conflit avec un type d'Eglise monarchique qui se fait jour et qui est représenté par Diotrèphès. Ils réclament le droit de poursuivre leurs activités missionnaires, malgré l'autorité du chef de l'Eglise locale, au sein de sa communauté ! De cette littérature nous ne pouvons tirer de conclusion concernant un rite possible d'installation et sa signification dans le cas de l'Ancien et de Diotrèphès. Ce dernier semble être la seule autorité dans son Eglise, dans la ligne d'Ignace d'Antioche, et c'est cela que conteste l'Ancien (v. 9)¹⁷.

Dans les Actes

Dans le Nouveau Testament, seuls les écrits de l'école paulinienne mentionnent des actes rituels à l'occasion d'une institution. Dans les quatre exemples qu'ils donnent, le rite d'imposition des mains est employé. Les deux textes des Actes offrent des difficultés spéciales à l'interprète. La raison en est claire. Luc ne parle jamais d'une manière univoque d'une ordination par imposition des mains qui donne au candidat l'autorisation d'exercer un ministère au sein de la communauté, ou un ministère plus large de la Parole.

tical Authority in 2-3 Joh», in M. de JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean : Sources, rédaction, théologie*. Louvain : Presses Univ. (Coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLIV »), 1977, 325-333.

17. La littérature johannique n'apporte pas de témoignage clair d'un rite d'ordination. Jn 20, 19-23, en commun avec d'autres références du Nouveau Testament à l'institution des disciples par Jésus, lie l'envoi en mission à une parole. Le geste et la parole du v. 22 rapportent le don de l'Esprit par lequel la foi, déjà ranimée (19-20), est conférée en plénitude. La parole du v. 23 confère autorité (Cf. I. de la POTTERIE, « Parole et Esprit dans S. Jean », M. de JONGE (ed.), *op. cit.*, 195-201.

L'envoi en mission de Barnabé et Paul

Le rite d'Actes 13, 1-3 — une vieille tradition antiochienne¹⁸ — ressemble en partie à l'institution juive de *Shaliah*. Mais cette dernière n'utilise pas le rite de l'imposition des mains¹⁹. Il a quelque affinité avec la *Semikhah* puisque les candidats sont envoyés pour un ministère de la parole. Toutefois le sens de ce rite qui comprend un jeûne préparatoire et une prière avec l'imposition des mains reste ambigu²⁰.

L'insistance est mise sur un appel par l'Esprit (13, 2) qui accompagne et dirige (13, 4) les « apôtres » (14, 4, 14). Le seul commentaire de cet événement semble placer le rite dans la catégorie de la bénédiction, et la mission dans le cadre de l'institution de *Shaliah*. Les Actes racontent comment les apôtres revinrent à Antioche « où ils avaient été remis à la grâce de Dieu pour l'œuvre qu'ils venaient maintenant d'accomplir » (Ac 14, 26).

L'institution des Sept

La description de l'institution des Sept dans les Actes 6, 1-6 est également basée sur une ancienne tradition. Les éléments rédactionnels²¹ trahissent le point de vue général de Luc qui fonde le ministère sur l'autorité apostolique²². Là encore, le

18. Si ce point est admis comme historiquement digne de confiance, il est difficile de rejeter l'existence de cette tradition à Antioche à une date vraiment primitive, précisément parce que Paul n'accepte pas d'avoir été institué de cette manière (Gal 1, 1).

19. E. LOHSE, *op. cit.*, 60-63. On trouve dans Ac 15, 22; 11, 33 des exemples plus proches du *shaliah* : une mission limitée dans le temps et confiée habituellement à deux hommes, sans qu'il y ait imposition des mains.

20. Récemment S. DOCKX, « L'Ordination de Barnabé et de Saul d'après Actes 13, 1-3 », *Nouvelle Revue Théologique* 98 (1976), 238-250, à la suite d'autres, a souligné la signification d'Ac 14, 4, 14 comme preuve de l'ordination de Barnabé et Paul. Mais le fait qu'ils sont appelés « apôtres » seulement après l'événement d'Antioche est trop faible comme argument. Ce terme, réservé autrement aux Douze par Luc, peut être dû à la source qu'il utilise.

21. J. LINEHARDT, « Acts 6 : 1-6 : A Redactional View », *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975), 228-236.

22. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*. Meyer, Kritischer-exegetischen Kommentar, Göttingen : Vanderhœck et Ruprecht, 161977,

sens original du rite d'imposition des mains est incertain, non seulement à cause du flou qui entoure la fonction pour laquelle les Sept étaient originellement établis, mais aussi parce qu'il n'y a pas d'analogie avec ces institutions juives qui auraient pu apporter un éclairage. Le rite ne correspond pas à l'ordination pharisienne ni à une forme d'installation par une intronisation solennelle, que *M. Sanh.* IV, 4 attribue au Sanhédrin de Jérusalem et à laquelle *Le Testament de Moïse* 12, 2 et *Sifre* 140 sur Nb 27, 18 semblent se référer²⁴. Luc complique l'interprétation du rite en insistant sur la différence entre le ministère des Apôtres et celui des Sept (6, 3-4) et en soulignant la position subordonnée de Philippe. Celui-ci a besoin des Apôtres pour légitimer son travail missionnaire et pour incorporer pleinement les nouveaux convertis de Samarie dans l'Eglise apostolique, en complétant ce qui manque au baptême qu'il donne (8, 14-17). Il est possible que, pour Luc, cette institution se réfère à l'office de diacre tel qu'il le conçoit. Mais ce n'est pas encore certain.

128ff.; « Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 54 (1963), 161.

23. Lohse fait observer que Luc se sert consciemment de l'institution de Josué par Moïse dans les LXX, Nb 27, 18-23, pour bâtir ce passage. Il en conclut que, puisque ce texte a servi de modèle pour l'ordination rabbinique au I^{er} siècle de notre ère, nous avons dans Actes 6, 6 un parallèle chrétien à une pratique juive (*op. cit.*, 77). Cependant la ressemblance est moins que frappante. Cela concerne un collège de 12 instituant un collège de 7 pour une fonction qui est mise en contraste avec un ministère de la Parole. En outre, il n'est pas clair qu'ils aient imposé les mains.

24. *M. Sanh.* IV, 4 décrit ainsi l'installation d'un membre du Sanhédrin : « S'il devenait nécessaire d'accomplir la *semikhah*, un de ceux de la rangée de devant était ordonné, tandis qu'un de ceux de la seconde rangée prenait sa place, et un de ceux du troisième rang prenait la place du second. « Même si *semikhah* est compris comme une imposition des mains, l'installation solennelle est le point principal du rite. *Le Testament de Moïse* 12, 2 décrit l'installation de Josué par Moïse comme une intronisation solennelle et a pu prendre pour modèle la pratique du Sanhédrin de son temps : « Et Moïse prit sa main et l'éleva sur le siège devant lui » (R.M. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford : Clarendon, 1913, 424). *Sifre* 140 sur Nb 27, 18 répète la même tradition : « ((Moïse) le (Josué) fit lever du sol et l'installa à sa place sur la chaire. »

L'institution des presbytres

La désignation des presbytres par Paul et Barnabé (Actes 14, 23) a lieu au cours d'une liturgie. On relève une prière et un jeûne de préparation. Luc semble comprendre que la désignation vient de l'Esprit qui utilise les Apôtres comme instruments. Dans la version qu'il donne du discours de Paul aux anciens d'Ephèse, il est dit que « l'Esprit Saint vous a établis gardiens » (20, 28). Luc peut présupposer l'usage du rite de l'imposition des mains et d'une prière semblable à celle utilisée à Antioche. La phrase de 14, 23 : « ils confièrent ces hommes au Seigneur » est parallèle à l'interprétation qui semble donnée en 14, 26 du rite de l'imposition des mains d'Ac 13, 3.

De ces passages des Actes, nous pouvons tirer quelques conclusions :

1. Luc tient à affirmer le fondement apostolique des ministères dans l'Eglise.
2. On ne peut pas déterminer jusqu'où les descriptions de Luc sont historiquement valables. Aucune conclusion ne peut donc en être tirée sur la relative ancienneté de ces rites.
3. Il est concevable que la plupart des éléments rituels étaient utilisés dans des communautés connues de Luc et s'appuyaient sur une tradition bien établie. Mais il n'est pas certain que Luc entendait donner le récit d'Actes 6, 1-6 comme modèle de ce qui était fait ou devrait être fait comme rite d'institution dans les différentes Eglises. L'élection du candidat par la communauté (3) n'est pas mentionnée en 14, 23 et est exclue en 13, 2. La désignation par des responsables d'Eglise (3) correspond à 14, 23 mais pas à 13, 2. Le jeûne et la prière préparatoires de 13, 3 et 14, 23 ne se trouvent pas en 6, 6. Luc n'identifie pas ceux qui imposent leurs mains (6, 6 ; 13, 3) et ne mentionne pas le geste en 14, 23.
4. Le sens de l'imposition des mains et de la prière dans les Actes n'est pas immédiatement évident. Ce rite peut représenter un exemple parmi d'autres de la popularité du geste qui confère les bénédictions chez les chrétiens, par contraste avec les Juifs. Mais il peut être aussi considéré comme le précurseur du rite d'ordination des épîtres pastorales.

Dans les épîtres pastorales

Le déroulement du rite

Les rites de 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6, se réfèrent à une pratique d'ordination déjà établie. Selon 1 Tim 4, 14, le rite d'imposition des mains est accompli par les presbytres. Il est improbable que *tou presbyteriou* signifie « rang de prêtre »²⁵. Le mode d'élection est indiqué par *dia propheteias* (*propheteias* : 1 Tim 1, 18) : « par expression prophétique ». Cela correspond à Ac 13, 2. Des chercheurs l'ont interprété, sans raison suffisante, comme signifiant une prière d'ordination²⁶.

Le rite d'imposition des mains est lié au don d'un charisme spécifique qui sert de support au ministère de la Parole (1 Tim 4, 11-13). Selon 2 Tim 1, 6-8, c'est un charisme de force, d'amour et de maîtrise de soi qui rend l'ordinand capable de témoigner de l'Évangile et aussi de prendre sa part de souffrance, en lien avec Paul et à travers lui avec le Christ.

S'ajoutant à ce noyau du rite d'ordination, une sorte de *traditio symboli* y est aussi incluse. Elle est communiquée au candidat « devant de nombreux témoins », comme l'indique 2 Tim 2, 2. 1 Tim 6, 11-16 fournit le témoignage d'une exhortation solennelle²⁷. La référence à « la belle affirmation de foi faite en présence de nombreux témoins » (6, 12) révèle

25. D. DAUBE, « The Layning on of Hands », in *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres : Athlone, 1956, 224 sq. J.P. HEIER, « Presbyteros in the Pastoral Epistles », *Catholic Biblical Quarterly* 35 (1973), 340-344, résume les arguments contre cette position. Cf. aussi C. SPICQ, *op. cit.*, II, 728, note 3.

26. E. DEKKERS, « Propheteia — Praefatio », *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, Utrecht, 1963, 190-195. C. Spicq penche pour cette vue (*op. cit.*, II, 727). K. Richter est convaincu, apparemment, par les arguments de Dekkers (*op. cit.*, 39-42). N. BROX, répondant à Richter, montre la faiblesse méthodologique de Dekkers : « Propheteia im essten Timotheusbrief », *Biblische Zeitschrift* 20 (1976), 229-232.

27. E. KÄSEMANN, « Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese », *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen : Vandenhoeck et Ruprecht, 41965, 101-108. N. Brox, *Die Pastoralbriefe*. Regensburger Neuen Testament 7, 2, Regensburg : Pustet, 41969, 211-219, s'accorde avec Käsemann et appuie son opinion par des arguments complémentaires.

un autre élément du rite²⁸. Une demande semblable faite par des veuves lors de leur engagement est mentionnée en 1 Tim 5, 12 et apporte ainsi confirmation de cette pratique. L'ensemble du rite suivait probablement ce schéma : exhortation ; récitation des points fondamentaux de l'Évangile qui est confié au candidat ; promesse du candidat de garder l'enseignement, ceci sous forme de confession de foi ou de serment ; imposition des mains par le presbyterium (et prière ?).

Le sens du rite

La description du rite d'ordination ne souligne pas le don de l'autorité, mais le « charisme de Dieu » qui est donné « à travers l'imposition des mains » (2 Tim 1, 6). Ce charisme, qui n'est pas à « négliger » (1 Tim 4, 14) mais plutôt à « raviver » (2 Tim 1, 6), n'est pas le fondement de l'autorité de l'ordinand, mais un pouvoir qui rend possible l'exercice fructueux du ministère s'il est entretenu. C'est un charisme « pour un office » plutôt qu'un charisme « d'office ».

Le rite est certainement compris comme étant le mandat symbolique conféré au candidat pour assumer un ministère public de la Parole. Mais la véritable autorité du ministre vient de l'accomplissement fidèle du service imposé. Dans les épîtres pastorales, il y a nettement un ordre imposé à la communauté : celui de maintenir intact l'enseignement établi. Ainsi la Parole seule fait autorité. Servir la Parole signifie participer à l'autorité de la Parole elle-même.

Les charges du ministère

Les tâches et les obligations imposées à l'ordinand ne sont pas énumérées dans le détail. Il a le devoir général de maintenir le *parathèkè* (1 Tim 6, 20). En dehors de cela, l'auteur des Pastorales ne s'intéresse pas outre mesure au détail des fonctions de l'ordonné. Il en ressort que cette ordination ne correspond pas exactement à l'ordination destinée primitivement à des tâches fondamentales et spécifiques au sein de la

28. *Kerygmata Petrou, Contestatio I*, 2-4 apporte le seul autre témoignage, avant le 3^e siècle, pour garantir d'un rite d'institution.

communauté. Cependant, « les hommes de confiance » que Timothée doit instruire avec le message qu'il a entendu de Paul (2 Tim 2, 2) sont les chefs dont parlent les deux lettres. Ainsi l'ordination inclut-elle l'apostolat et la relation à la communauté, même si la compréhension de l'ordination reste plus ouverte dans les Pastorales.

On peut trouver dans 1 Tim 5, 17-22 quelques indications sur la manière dont l'auteur des Pastorales voit cette relation. Les Anciens, au moins ceux qu'on appelait évêques, commandent la communauté. L'idéal est celui qui préside et qui enseigne également (17-18). Les Anciens doivent être respectés et ne pas être jugés coupables sans procès en bonne et due forme (19). S'ils sont pécheurs, ils doivent être suspendus publiquement (20). Ils sont responsables pour exercer l'autorité juridique devant le trône de Dieu (21). En conséquence, ils n'ordonneront personne d'autre sans l'avoir éprouvé ou bien ils deviendront complices des péchés d'autrui du fait d'avoir agi avec insuffisamment de soin (22).

Il semble que les évêques aussi bien que les presbytres étaient ordonnés en vue d'un ministère de la parole. Les évêques étaient ordonnés par le presbyterium. D'où on peut raisonnablement supposer que tous les Anciens étaient ordonnés. Cependant, il semble plus probable que les Pastorales sont le reflet d'un processus d'intégration de deux types d'Eglise originellement différents : une Eglise épiscopale et une Eglise presbytérale. Les Anciens qui agissent en tant que présidents (1 Tim 5, 17) semblent être des évêques qui sont membres du collège des presbytres²⁹. L'intégration de la fonction épiscopale au sein du presbyterium implique que l'évêque assume également désormais la tâche de docteur. Cela peut partiellement expliquer les références à la fonction d'enseignement de l'évêque (1 Tim 5, 27a; 3, 2). L'évêque idéal est celui qui gouverne et qui enseigne.

Les analogies avec l'ordination rabbinique

Le rite d'ordination des Pastorales ressemble à la *semikhah* rabbinique en usage aux environs de 70 de notre ère. La

29. BROX, *op. cit.*, 147-151.

semikhah conférait l'autorisation d'enseigner et l'autorité découlait de la fidélité du docteur à la doctrine établie. On trouve le même point de vue dans les Pastorales. La *semikhah* rabbinique était accomplie par un docteur et, selon une tradition rabbinique, avec deux ou trois témoins ou « concélébrants »³⁰. Dans le rite des Pastorales, il y a participation d'un collègue. Ses membres donnent mission à l'ordinand de servir l'Évangile de Paul, exactement comme Paul (2 Tim 1, 6) a ordonné Timothée. La *semikhah* n'était pas accompagnée de prière, et les Pastorales non plus ne font pas mention d'une prière. Il faut cependant remarquer que, dans ce dernier cas, l'usage d'une prière ne peut pas être exclu, puisque le ministère est consciemment fondé sur l'appel de l'Esprit et non sur une nomination humaine.

L'ordination rabbinique n'était pas une installation à un poste comportant des fonctions administratives définies avec précision. Elle était davantage un mandat donné à une personne, par lequel l'ordonné devenait docteur et juriste. De même, dans les Pastorales, la relation de l'ordination à un type d'Église n'est pas tout à fait claire.

D'autre part, le rabbin qui recevait la *semikhah* pouvait aussi être choisi comme président de la communauté³¹. Les Anciens des Pastorales semblent avoir été ordonnés en vue de — quoique pas exclusivement pour — un rôle d'enseignement. Mais ils pouvaient devenir présidents³².

et les différences

La *semikhah* rabbinique, au moins sur le terrain de sa base biblique, était liée au don de l'esprit de sagesse. Toutefois, on

30. Les sources rabbiniques fondent le recours à trois sur *M. Sanh* I, 3, qui se réfère à Lev 4, 15 : « L'imposition des mains des anciens (Lev 4, 15) et la fracture du cou d'une génisse (Deut 21, 1) doivent être accomplies par trois, suivant R. Shimeon (c. 150 P.C.), mais R. Yehuda (c. 150 P.C.) dit : cinq ». Cf. *Tosefta* I, 1 ; *pSanh* I, 2, 19a ; *bSanh* 13b.

31. LOHSE, *op. cit.*, 57-58.

32. Tit 1, 6-7 établit que le candidat au presbyterium doit être « sans reproche » et ajoute aussitôt : « Pour un évêque, ... il doit être sans reproche ». L'auteur semble impliquer que les presbytres doivent posséder les vertus de l'évêque, vraisemblablement parce que les évêques étaient choisis parmi eux.

peut douter que Deut 34, 9 ait été appliqué à la *semikhah*. On ne peut pas prouver que cette ordination ait été pensée comme conférant un don de l'Esprit. Plus probablement elle était conçue en terme de simple délégation³³. Par contraste, les Pastorales soulignent le don du charisme de Dieu. Il y a aussi une autre différence entre les deux ordinations : la *semikhah* n'était pas un préalable pour le rôle de président.



De l'analyse des textes d'institution dans les Actes et les Pastorales, nous pouvons tirer ces conclusions générales :

1. Dans les Pastorales, un « charisme pour un office » est donné par le rite de l'imposition des mains. L'apostolat et les relations à la communauté conférées par l'ordination ne sont pas détaillées, mais incluses dans les fonctions exercées par l'ordonné.
2. Des correspondances existent entre des institutions juives et Actes 13, 3 (*shaliah* ; *semikhah*) ; 1 Tim 4, 14 ; 2 Tim 1, 6 (*semikhah*). Aucune analogie semblable ne se trouve en Actes 6, 6.
3. La question de l'origine du rite de l'imposition des mains reste ouverte. C'est cette incertitude qui rend extrêmement difficile un jugement final sur la pleine signification de l'imposition des mains dans le texte des Actes et des Pastorales.

33. Commun à la fois à l'ordination de Josué et l'ordination de type rabbinique est l'acte de transmission. Il est probable qu'il a inspiré la *semikhah*. Cela explique pourquoi les maîtres de la tradition pouvaient établir des normes différentes pour son usage, par exemple, avec des restrictions en Palestine (*bSanh* 14a). Cf. K. HRUBY, « La notion d'ordination dans la tradition juive ». *La Maison-Dieu*, 102 (1970), 32.

L'ORIGINE DU RITE D'IMPOSITION DES MAINS

Pour chercher l'origine de ce rite, les chercheurs ont procédé par des approches diverses. Nous mentionnerons ici seulement ceux qui s'appuient sur le témoignage des textes.

On ne peut pas exclure complètement l'hypothèse que Jésus ait pu imposer les mains quand il donna mission à ses disciples, mais insinuer qu'il leur a inspiré de le faire dans des circonstances semblables, on ne peut le soutenir que sur des présupposés dogmatiques³⁴.

Création des communautés pauliniennes ?

La thèse d'Ehrardt est que ce rite a été une création des communautés pauliniennes sous l'influence directe de Nb 27, 18-23. Il s'appuie pour cela sur l'emploi par Luc de cette péricope en Ac 6, 1-6. Cet argument n'est pas convaincant³⁵. E. Ferguson trouve une continuité directe entre l'usage de l'imposition des mains par Jésus lorsqu'il bénit et l'usage similaire des Apôtres dans l'imposition des mains post-baptismale et dans les rites de désignation à une fonction. Ce geste signifie toujours une bénédiction. Ferguson dispose un éventail de preuves qui lui permettent de conclure que non seulement pour la période apostolique, mais pour l'Eglise patristique en général, « l'idée de base pour l'ordination chrétienne n'était pas de créer un substitut ou un transfert d'autorité, mais de conférer une bénédiction et une demande de la faveur divine »³⁶. Bien des données qu'il apporte semblent

34. Coppens suggère que les Apôtres étaient inspirés par l'Esprit, probablement à partir d'allusions faites par Jésus, et de Nb 29, 18-23 ; 8, 5-26 (*op. cit.*, 170-173). K. Richter penche pour l'avis que les Apôtres étaient inspirés par la pratique de Jésus ou, du moins, par son approbation puisqu'il connaissait Nb 27, 18-23 ; 8, 5-23 (*op. cit.*, 45-46).

35. On peut aussi justement que facilement soutenir que Nb 27, 18-23 a servi de modèle pour l'ordination rabbinique comme les midrashim talmudiques, qui remontent à l'époque des Apôtres, attestent et prouvent que les chrétiens ont emprunté le modèle pharisien. Cf. note 23 pour la critique de cette manière d'argumenter.

36. « Laying on of Hands... », *op. cit.*, 2.

quelque peu hors de propos ; il distingue souvent trop rapidement mandat juridique et bénédiction ; si l'Eglise syriacque emploie l'équivalent de l'hébreu *šim* (toucher) avec *'ida* (mains) pour désigner l'imposition des mains dans l'ordination, s'y référer comme à l'« argument décisif » de ce que l'ordination signifie bénédiction n'emporte pas la conviction.

L'usage de la racine *šim* dans les textes syriaques du 3^e siècle peut être le reflet d'un usage araméen plus ancien. Mais, même si on retient cela, on ne peut pas conclure que le sens de bénédiction soit attaché au rite de l'imposition des mains dans tous les cas et dans un sens exclusif ou quasi exclusif. Il n'y a pas de doute qu'au 3^e siècle, en certains endroits, on mettait l'accent sur la relation entre l'imposition des mains et l'Esprit, comme le montre la *Tradition Apostolique*. La prière syriacque d'ordination du début du 4^e siècle, que Ferguson a examinée, a le même point de vue³⁷. Mais « La grâce divine » inclut l'idée, et de manière évidente, que l'ordonné est introduit dans une place vacante, dans une fonction d'Eglise, et ceci par l'Esprit.

On ne peut toutefois sous-estimer complètement l'idée que le rite d'imposition des mains soit une création du Christianisme. Il a pu apparaître simplement comme une application particulière de l'habitude de Jésus de bénir en imposant les mains.

Influence du rite baptismal ?

Nous devons aussi tenir compte de la possibilité d'une influence directe de l'imposition des mains post-baptismale sur les rites d'institution. On pourrait avancer que la pratique de Jésus s'était étendue au baptême et que cela avait conduit à son usage dans l'ordination. L'imposition des mains post-baptismale est associée à la distribution des dons des langues et de prophétie. Ac 19, 6 montre cela explicitement et c'est supposé en Ac 8, 18 : « Simon vit que l'Esprit Saint était donné

37. « La grâce divine qui ... supplée à ce qui est defectueux, choisit N... comme évêque... Prions pour que vienne sur lui la grâce du Saint-Esprit. » Cf. B. BOTTE, « La formule d'ordination 'La grâce divine' dans les rites orientaux », *L'Orient Syrien* 2 (1957), 291.

par l'imposition des mains. » Ainsi la relation de l'Esprit au baptême dans ces textes diffère de ce que l'on trouve dans d'autres textes du Nouveau Testament. L'Esprit n'est pas décrit comme la confirmation existentielle (2 Co 1, 22) ou comme la cause (1 Co 6, 11 ; Mt 28, 19) du salut effectué par le baptême, mais comme le don médiateur qui rend capable de témoigner. La signification de l'imposition des mains est en rapport, alors, avec celle du rite d'ordination des Pastorales. D'où il est possible qu'il y ait une relation de dépendance de ce dernier par rapport au rite post-baptismal.

Cette discussion est rendue compliquée par le témoignage biblique qui nous permet de proposer un développement historique du rite d'initiation chrétienne suivant les lignes que G. Haufe résume de la manière suivante : Dans le Nouveau Testament, on trouve certaines indications sur le fait que quelques communautés primitives ne connaissaient que le baptême de Jean et le don de l'Esprit, et ne pratiquaient pas le baptême chrétien (Mt 3, 11 ; Mc 1, 8 ; Ac 18, 25). D'autres pratiquaient le baptême au nom de Jésus pour le pardon des péchés en vue du jugement eschatologique. Avec le mouvement des premiers missionnaires dans le monde païen hellénique, le baptême d'eau devint significatif d'un rite d'initiation, puis graduellement fut lié à l'Esprit de différentes façons³⁸.

Dans la mesure où cette discussion représente la situation historique, on peut se demander si l'imposition des mains post-baptismale provient d'un rite existant déjà : un rite de désignation à une fonction ou un rite d'initiation au sein de communautés qui connaissaient seulement le baptême de Jean. Est-ce que les textes des Actes représentent une synthèse de deux formes d'initiation ou l'application d'un rite d'institution à un ministère de la Parole à l'initiation chrétienne comme moyen de symboliser le don d'un charisme prophétique ? Nous n'avons pas de réponse à donner à la question d'une relation possible de dépendance entre l'imposition des mains post-baptismale et le rite d'ordination des Pastorales.

38. «Taufe und Heiliger Geist im Urchristentum», *Theologische Literaturzeitung* 101 (1976), 561-566.

Influence de l'ordination rabbinique ?

Mais on peut mettre à part la question d'une source commune de ce rite. De même que le rite d'ordination des Pastorales, l'imposition des mains post-baptismale présente une analogie pertinente de manière unique avec la *semikhah* rabbinique. Mais la pratique juive existait-elle dans la période contemporaine de l'origine de ces rites chrétiens, que l'on peut conjecturer avant l'an 70 de notre ère ?

Le *Testament de Moïse* 12, 2, déjà mentionné, appartient à la rédaction finale d'un ouvrage qui remonte au premier quart du 1^{er} siècle de notre ère³⁹. On n'a trouvé aucune solution concernant le modèle qui a servi à décrire l'installation de Josué par une solennelle prise de possession du siège. Mais cela correspond à la procédure d'installation du Sanhédrin de Jérusalem que l'on trouve dans *M. Sanh.* IV, 4. Ainsi avons-nous une certaine idée de l'arrière-plan du *Testament de Moïse* 12, 2 et de la garantie historique du passage de la *Mishnah*, au moins sur ce point. On a suggéré qu'une analogie mandéenne dans l'ordination d'un *tarmida* était empruntée à une pratique juive du 1^{er} siècle⁴⁰. Cela tendrait à confirmer le récit de la *Mishnah*. Mais les ressemblances sont trop superficielles pour mériter qu'on s'y arrête autrement qu'en passant.

Pour le reste, la confiance à donner historiquement à *M. Sanh.* IV, 4 est problématique. Car il n'est pas tout à fait clair s'il s'agit du Sanhédrin de Jamnia ou de l'ancien Sanhédrin de Jérusalem⁴¹. Par conséquent, là où il est dit

39. Pour une discussion de la date, cf. G.W.E. NICHOLSBURG (ed), *Studies on the Testament of Moses*, Cambridge, Mass: SBL (« Septuagint and Cognate Studies », 4), 1973.

40. E. SEGELBERG, « The Ordination of the Mandaean *tarmida* and its Relation to Jewish and Christian Rites », *Studia Patristica X*. Texte und Untersuchungen 107, Berlin: Akademie, 1970, 419-425.

41. H. MANTEL, « Ordination and Appointment in the Period of the Temple », *Harvard Theological Review* 57 (1964), 344, estime que *M. Sanh* IV, 4 est un récit, historiquement digne de confiance, de la procédure dans le sanhédrin religieux avant 70 de notre ère. E. Lohse pense que le Sanhédrin de Jamnia est sujet à discussion (*op. cit.*, 36-37).

qu'un siège vacant du Sanhédrin est pourvu par ordination (*semikhah*) d'un élève, deux questions surgissent :

1 — Le mot *semikhah* était-il employé avant l'an 70 de notre ère, et dans quels contextes ?

2 — S'il était employé pour une ordination, avait-il le sens technique qu'il a eu après 70 ?

L'emploi et le sens de semikhah avant 70

L'usage de *semikhah* avant le deuxième siècle de notre ère ne peut être prouvé que par un texte : une scène de guérison⁴². Si le mot était employé pour l'installation dans le Sanhédrin, on peut seulement supposer qu'il avait le sens technique qu'il eut par la suite, si on considère que la communauté était composée uniquement de Pharisiens⁴³. En tout cas, le *Testament de Moïse* 12, 2 et *M. Sanh.* IV, 4 semblent indiquer que le point principal de l'installation était le rite de prise de possession solennelle du siège. D'autre part, la *semikhah* est liée si intimement au principe pharisien de la tradition qu'il est difficile d'imaginer que des docteurs ayant autorité l'aient employée seulement après 70. Après cette date, elle acquit un sens spécial, parce que toute l'importance était mise sur la continuité de la tradition⁴⁴.

42. J. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I*. Rome ; Biblical Institute (Coll. « Biblica et Orientalia 18A »), 1971, col. 20, 1.29 : Abraham guérit le Pharaon par une prière et *semikhah*.

43. H. Mantel estime qu'à l'époque de Simeon b. Shetah (c. 80 A.C.), seuls les Pharisiens étaient désignés pour le sanhédrin religieux (*op. cit.*, 330, note 37). En lien avec cela, il maintient que *M. Sanh.* IV, 4 décrit à la fois l'ordination d'un sage par la *semikhah* et sa désignation comme juge (*ibid.*, 344). Mantel suppose l'existence de deux Sanhédrins, l'un politique, l'autre religieux, avant 70 de notre ère. D'autres soutiennent qu'il n'y en avait qu'un. Dans ce dernier cas, on ne peut supposer l'emploi de la *semikhah*, puisque la communauté aurait été composée d'autres à côté des Pharisiens. — Les approches différentes se basent sur une évaluation différente des sources rabbiniques et grecques qui semblent diverger sur le sujet de l'existence de deux Sanhédrins. Certains documents rabbiniques semblent indiquer deux Sanhédrins.

44. D'après *pSanh.* I, 19a, le premier personnage historique dont on se souvienne qu'il ait employé la *semikhah* a été R. Johanan b. Zakkai (c. 68/69 P.C.). Plus tard, la *semikhah* aurait été donnée valablement par le Bet Din

Son influence sur l'ordination chrétienne ?

Si l'on croit à l'existence de la *semikhah* pharisienne avant la destruction du Temple, son influence sur les rites chrétiens demeure plausible. Mais on peut en dire davantage sur le rite des Pastorales. La mention explicite du charisme pour un ministère à la parole, donné par l'imposition des mains, l'étroite relation avec la *semikhah* à ce sujet et sur d'autres, ainsi que les relations que l'ordination implique avec les Apôtres et la communauté, demandent d'autres commentaires.

La situation dans laquelle le rite rabbinique est devenu prédominant ressemble à celle des Pastorales. Avec la disparition des anciennes autorités, le devoir de sauver l'enseignement de Paul devint la question principale (2 Tim 2, 8). Mais, si le rite des Pastorales est une expression adaptée de la stricte obligation de garder la doctrine établie, il n'y a pas d'autre preuve convaincante d'une influence directe du rite juif sur celui des Pastorales. Il a pu parvenir aux Eglises pauliniennes de la manière décrite par G. Kretschmar⁴⁵.

Un rite judéo-chrétien

Selon lui, le rite, qui a une origine palestinienne, était vraisemblablement employé par les judéo-chrétiens qui ordonnaient des prophètes sur le modèle de la *semikhah*. Quand ils quittèrent la Palestine et s'installèrent dans les communautés pauliniennes après 70, ils apportèrent ce rite avec eux. L'auteur de l'Apocalypse témoigne de l'implantation de judéo-chrétiens dans les milieux évangélisés par Paul. De plus, la présence de prophètes aux ordinations dans les Pastorales ne correspond pas à la perspective de l'Eglise qui y est représentée. Cela correspond davantage au type d'Eglise johannique. De plus,

avec le consentement du Nasi, bien que le Nasi ait pu ordonner valablement sans le consentement du Bet Din; plus tard encore, le consentement des deux était requis.

45. *Op. cit.*, 62-63.

l'exhortation de 1 Tim 6, 11-16 se réfère à la confession de Jésus devant Pilate que l'on ne trouve qu'en Jn 18, 28-19, 5.

Ces considérations nous permettent de conclure, à titre d'essai, que les communautés des Pastorales ont emprunté un rite d'ordination des prophètes judéo-chrétiens. Ils ont trouvé là une forme qui exprime la responsabilité de maintenir l'Évangile de Paul, la dépendance de l'Esprit, et le recrutement par la communauté de responsables avant tout du ministère de la Parole, mais aussi pour d'autres activités internes à l'Église.

II

LES SOURCES

DE L'ORDINATION CHRÉTIENNE AU 2^e SIÈCLE

Il est difficile de se former un jugement sur l'influence des Actes et des Pastorales sur les procédures d'ordination au 2^e siècle. On trouve seulement des travaux souvent cités, à partir du 4^e siècle. L'étendue de l'influence des pratiques des Églises pauliniennes sur d'autres Églises pendant cette même période est également incertaine. Pourtant les rites d'ordination de la *Tradition Apostolique* paraissent représenter le terme d'un développement qui commence avec les Pastorales.

Les fonctions des ministres

Les prières d'ordination de ce document du 3^e siècle ont trait à l'obtention du charisme de l'Esprit en vue de définir de manière plus précise les fonctions fondamentales au sein de la communauté. Le charisme épiscopal est décrit comme la source de la puissance des clés. On peut repérer ce développement de la théologie du « charisme d'office » dans la conviction croissante que la responsabilité dans l'Église est fondée sur le don de l'Esprit qui, communiqué dans l'ordination, donne pouvoirs et devoirs à l'ordonné pour un ministère permanent.

On peut aussi tenir compte de ce point de vue pour l'extension de l'usage du rite d'imposition des mains à l'ordination du diacre et du presbytre, du moins au sein de la tradition dont dépend la *Tradition Apostolique*.

Rapprochements avec l'Ancien Testament

D'autres influences sur cette tradition ne peuvent pas être identifiées avec précision. Si l'imposition des mains silencieuse, par plusieurs évêques, correspond à la *semikhah* silencieuse et à l'obligation de recourir à trois rabbins dans le rite rabbinique, une influence directe de ce dernier est incertaine. La référence à Nb 11, 16-18 dans la prière d'ordination presbytérale relie cette fonction à celle des 70 anciens et, ainsi, établit une correspondance entre l'ancienne et la nouvelle disposition. La prière vient probablement d'une communauté d'Eglise de type presbytéral qui cherchait un précédent dans les Ecritures hébraïques. Naturellement, l'origine du rite de l'imposition des mains et de la prière ne peut pas être attribuée à cette source, ni à la pratique du 2^e siècle dans les communautés juives de la diaspora, ni à l'exégèse juive qui affirma seulement plus tard que Moïse avait ordonné les anciens par l'imposition des mains⁴⁶.

Rapprochements avec Qumran

Des parallèles très frappants existent entre la prière d'ordination épiscopale de la *Tradition Apostolique* et la description de *Mabaqqèr* donnée dans le *Document de Damas* de Qumran (13, 7-12). Le Surveillant devra être berger de son plein gré, détachera tous les liens qui oppriment les membres et inscrira chaque nouveau membre à la place qui lui revient dans le lot de la Vérité. De la même façon, la *Tradition Apostolique* reconnaît parmi les fonctions épiscopales celle de nourrir le troupeau, de distribuer les dons et de défaire tous les

46. LOHSE, *op. cit.*, 21-22.

liens (3)⁴⁷. Mais ici encore on ne peut établir un emprunt direct.

Dans la 3^e partie de ce travail, la *Tradition Apostolique* sera étudiée plus en détail. Pour le moment, il suffit d'observer que ses rites d'ordination remontent au 2^e siècle et sont le produit d'un développement qui peut avoir son point de départ dans les Eglises pauliniennes tardives. Mais jusqu'à quel point cette tradition est-elle caractéristique des autres Eglises chrétiennes ?

Les sources des Eglises chrétiennes orthodoxes au 2^e siècle montrent l'existence de charges bien établies. Bien que les fonctions spécifiques des charges individuelles ne soient pas toujours exactement précisées, ces sources montrent une théologie commune de l'autorité dans l'Eglise, théologie qui présuppose une correspondance avec l'autorité divine. La *Didachè*, de date et de lieu incertains (Syrie ?), tient pour reconnues l'existence et les fonctions des offices d'évêque et de diacre (15, 1). Mais cela ne donne aucune information sur la nature exacte de l'autorité de ces charges. C'est là une exception.

L'existence de fonctions définies présuppose quelque forme d'institution humaine qui est comprise, à travers les sources orthodoxes du 2^e siècle, comme le reflet d'un mandat divin. Du moment que ceux qui étaient ordonnés par la communauté étaient perçus comme représentant l'autorité de Dieu, nous pouvons supposer que l'institution avait lieu au cours d'une assemblée liturgique solennelle. Toutefois, alors que ces sources nous fournissent un témoignage considérable sur la compréhension que l'on avait de la nature de l'autorité dans l'Eglise, elles donnent peu d'indications sur les procédures d'ordination.

La nature de l'autorité dans l'Eglise

Les explications concernant l'origine des charges dans l'Eglise et la Relation entre l'autorité dans l'Eglise et l'autorité

47. Les références à la *Tradition Apostolique* entre parenthèses correspondent à l'édition de B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de saint Hippolyte*. Münster : Aschendorff, (Coll. « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen », 39, 1963).

de Dieu montrent seulement des différences superficielles. Dans l'ensemble, on constate une vue commune, particulièrement sur la nature de l'autorité spirituelle. Les textes du début du 2^e siècle le montrent.

D'après l'Epître de Clément de Rome

La *1^a Clementis* dessine un type d'Eglise en remontant aux structures que Dieu avait établies en Israël (42, 5). Ce sont là les prémices des fonctions voulues par Dieu pour son Eglise. Dans la nouvelle disposition, Jésus Christ assume le rôle de Grand Prêtre. Comme Seigneur éternel — et là, la *1^a Clementis* ne s'accorde pas avec la conception de l'*Epître aux Hébreux* — il exerce sa charge sacerdotale par le moyen de la connaissance du salut donnée au croyant et qui le rend capable d'un culte agréable à Dieu (36, 1-2)⁴⁸. L'évêque correspond à Moïse (43, 1-6; 51, 1); le diacre, au lévite (40, 5; 32, 2). L'autorité dans l'Eglise tire son origine historiquement de Jésus Christ qui vient de Dieu et qui participe ainsi à son autorité. Il a enseigné la Bonne Nouvelle aux Apôtres, les a envoyés en mission et les a affermis par sa résurrection. Soutenus par l'Esprit, ils sont allés, pleins d'assurance et, à leur tour, ils ont établi des convertis comme évêques et diacres des futures Eglises après les avoir éprouvés dans l'Esprit (42, 1-4).

D'après Ignace d'Antioche

Ignace d'Antioche comprend fondamentalement de la même manière l'autorité dans l'Eglise, mais il met l'évêque plus directement en lien avec Dieu le Père⁴⁹, conception qui trouve son fondement dans Paul et qui s'est développée dans les milieux syriens. En correspondance avec le conseil céleste de Dieu, les presbytres sont subordonnés à l'évêque, les diacres

48. M. MEES, « Die Hohepriester-theologie des Hebräerbriefes im Vergleich mit dem Ersten Clemensbrief, » *Biblische Zeitschrift* 22 (1978), 115-124.

49. *Trall.* 3.1; *Magn.* 6-1; 13.1-2; *Eph* 5.2. Cf. E. NEUHÄUSLER, *Der Bischof als geistliche Vater*, Munich : Kösel, 1964, 55-84.

aux presbytres et les laïcs à tous les trois (*Trall.* 3, 1 ; *Magn.* 6, 1 - 7, 2). L'*Epistula Apostolorum*, adoptant la même façon d'envisager la paternité du chef de l'Eglise locale, projette la situation de l'Eglise de son temps au temps des Apôtres. La parole du Christ sur l'envoi (*shaliah*) (Jn 20, 21) est comprise largement afin d'inclure une théologie de la présence active du Christ dans le ministère des Apôtres et de leurs successeurs (ch. 30). Sur cette base, le rôle de « Père » est accordé aux uns et aux autres (ch. 41). Le rôle du chef de la communauté s'élargit : il est décrit comme un père qui révèle les mystères ; comme un serviteur par qui le Christ agit dans le baptême et le pardon des péchés ; comme un docteur qui transmet la parole de Jésus et qui exerce une fonction disciplinaire (ch. 42).

D'après Irénée

Dans la seconde partie du 2^e siècle, les écrits d'Irénée montrent que la source principale de conflit, sinon même la seule, entre lui et les Valentiniens était la source de l'autorité spirituelle. Il refuse de faire une distinction entre l'Eglise psychique et l'Eglise pneumatique. Il rejette le rituel valentinienn de « Rédemption » dans lequel le candidat apprend à renier l'autorité du Dieu d'Israël (*Adv. Haer.* I, 21, 4-5) et affirme sa liberté vis-à-vis de l'autorité de l'évêque (*Adv. Haer.* I, 13, 6). Il y a un seul Dieu, le Dieu d'Israël, qui agit à travers la grande Eglise et ses institutions. Les Valentiniens sont dans l'erreur quand ils affirment que le Dieu d'Israël est un démiurge et non le Père de la Vérité (*Adv. Haer.* I, 5, 3-4).

La description que fait Irénée de la lutte entre lui et les Valentiniens est confirmée par la publication récente de la *Bibliothèque de Nag Hammadi*⁵⁰. Ces textes, toutefois, montrent plus clairement que les Valentiniens avaient une vue positive de l'autorité spirituelle. Pour eux, il n'existe de véritable autorité spirituelle que dans l'Eglise pneumatique, parce que seule cette Eglise vit en union intime avec le Père de

50. J. M. ROBINSON, dir., *The Nag Hammadi Library*, New York : Harper & Row, 1977. Les références entre parenthèses aux textes de Nag Hammadi correspondent à cette édition.

la Vérité. Là, l'amour est la règle et chacun est heureux des dons spirituels des autres et partage les siens avec les autres⁵¹.

La hiérarchie dans les communautés

Parallèlement à ces vues divergentes sur l'autorité dans l'Eglise et sur les conceptions aussi différentes de l'autorité spirituelle, il existait des méthodes différentes pour établir une hiérarchie dans la communauté. Dans le rituel valentinien de « Rédemption » le candidat acquiert une autorité spirituelle ou plutôt devient un instrument de l'Esprit en recevant le charisme de prophétie (*Adv. Haer.* I. 13, 3). Puisque tous sont égaux, il n'y a pas de hiérarchie fixée aux assemblées régulières. C'est l'Esprit qui guide tout le déroulement en agissant à travers les inspirations qu'il donne, c'est-à-dire que chacun prophétise à son tour selon la part qu'il a reçue (*Adv. Haer.* I, 13, 4). Tertullien semble se référer à cette manière de mener les réunions et de déterminer un ordre dans sa critique des Gnostiques. Il emploie *ordinationes* au sens actif, assez rare chez les premiers chrétiens, dans le passage suivant : « Leurs *ordinationes* se font au hasard, sans sérieux, sans suite. Ils installent tantôt des néophytes, tantôt des hommes engagés dans le siècle... Aussi ont-ils aujourd'hui un évêque, demain un autre... » (*De praesc.* 41, 6-8).

Une autre vue gnostique sur la manière dont est établie l'autorité spirituelle est présentée dans les *Actes de Pierre et des Douze Apôtres*. Déjà engagés dans le ministère de la Parole (I, 11-13), les Apôtres n'en sont pas moins semblables à tous les membres de l'Eglise ordinaire. Ils sont ignorants de la vérité et de la vraie nature du Sauveur. Le texte décrit comment ils deviennent de vrais apôtres par leur initiation au vrai ministère de guérison des âmes par le Sauveur lui-même. Bien instruits dans la vraie doctrine, ils sont compétents pour aider les âmes et les préparer à recevoir la perle⁵².

51. E. PAGELS, « The Demiurge and His Archons, — A Gnostic View of the Bishop and Presbyters, » *Harvard Theological Review* 69 (1976), 315-316.

52. C.-A. KELLER, « De la foi à la connaissance : le sens des ' Actes de Pierre et des douze apôtres ' », *Revue de théologie et de philosophie* 110 (1978), 131-138.

Les sources du 2^e siècle qui fournissent des informations sur la forme de désignation des ministres dans les Eglises orthodoxes peuvent être rapidement résumées. Les écrits gnostiques de la *Bibliothèque de Nag Hammadi* ne donnent pas de date, sauf que l'on place l'Apocalypse de Pierre au 2^e siècle et que l'on suppose que le passage suivant se rapporte à une communauté orthodoxe. Parmi les « aveugles qui n'ont pas de guide » (72, 13-14), on compte ceux « qui s'appellent eux-mêmes évêques et même diacres, comme s'ils avaient reçu leur autorité de Dieu » (79, 23-31). La *Didachè* donne cette instruction : « Elisez-vous... des évêques et des diacres » (15, 1), mais ne donne aucune explication sur la manière de procéder. La *Première Lettre de Clément* indique que les « hommes éminents » qui ont succédé aux Apôtres nomment des responsables « avec l'assentiment de toute l'Eglise » (44, 2-3). Irénée mentionne l'« élection » d'Etienne comme premier diacre par les Apôtres. Mais il omet de mentionner le rite d'imposition des mains (*Adv. Haer.* III, 12, 10 ; IV, 15, 1) ; et par ailleurs il ne rapproche pas de la pratique de son temps les passages des Actes et des Pastorales où il est question de désignation à des charges.

Les *Actes de Pierre et de Simon*, expression de piété populaire de la fin du 2^e siècle provenant d'un cercle non gnostique de Rome ou d'Asie Mineure, sont souvent cités par les chercheurs pour prouver l'usage de l'imposition des mains à l'ordination. S'adressant à Pierre et aux autres Apôtres, le pécheur Marcellus leur dit : « Donc, si vous avez perdu la foi, vous à qui le Christ a imposé les mains, vous qu'il a choisis (*quibus et manus imposuit [Christus] quos et elegit*), et avec qui il a fait des miracles... » (ch. 10). Puisqu'on ne trouve pas de précédent à cette remarque dans la Bible, K. Richter avance qu'elle se réfère à une pratique contemporaine. Le rite d'imposition des mains est si indispensable que l'auteur ne peut pas concevoir que les Apôtres aient été nommés sans cela⁵³. Toutefois il est plus probable que l'auteur entend signifier par l'imposition des mains la remise des péchés, qui est suivie du choix des Apôtres comme compagnons du Christ et de sa collaboration avec eux dans l'accomplissement des miracles.

53. *Op. cit.*, 44-45.

Un texte du 2^e siècle fournit une description du rite de désignation dans une Eglise hiérarchiquement organisée. Les *Kerygmata Petrou*, originaires d'un cercle judéo-chrétien de Syrie où l'on parlait grec aux environs de l'an 200 de notre ère, établissent les règlements pour la nomination d'un docteur. Selon la *Contestatio* I, 1-4, il est stagiaire pendant 6 ans, puis on le conduit près d'une rivière ou d'un cours d'eau. On lui demande de se tenir debout dans l'eau, comme il l'a fait au baptême, et de promettre de garder les livres des prédications de Pierre. Ensuite, il mange du pain et du sel avec celui qui lui a remis les livres. Ce rite incorpore un élément du rite baptismal et deux autres que l'on trouve dans la procédure d'ordination des Pastorales : la promesse et la *traditio symboli*. Le lien de ce rite avec le baptême soulève une question : jusqu'à quel point le baptême est-il la source des rites de nomination à d'autres fonctions et, en particulier, de l'imposition des mains post-baptismale ? Aucune information n'est donnée dans cette source sur le mode de nomination des présidents. Ce docteur n'est pas un évêque ; le serment qu'il prête montre bien qu'il est soumis, au titre de sa charge, à son évêque.



Par les sources du 2^e siècle, nous avons une preuve directe de l'existence de fonctions permanentes dans les Eglises orthodoxes et une information suffisante pour conclure qu'il existait partout des pratiques bien établies de désignation à une charge. Sur la base de l'usage, apparemment très répandu, de l'imposition des mains au 3^e siècle, on peut affirmer sans erreur que ce geste était utilisé plus généralement, à la fin du 2^e siècle, au moins pour l'ordination à quelques charges importantes. Si Irénée omet d'inclure une référence à l'imposition des mains quand il parle de l'« élection » d'Etienne, cela peut indiquer qu'il ne connaît pas ce rite ou qu'il n'a pas développé d'opinion théologique à son sujet.

III

LES SOURCES
DE L'ORDINATION CHRÉTIENNE
AU 3^e SIÈCLE

La *Tradition Apostolique* et les *Pseudo-Clémentines* sont les seuls témoins à fournir des récits détaillés des rites d'ordination au 3^e siècle. Jusqu'à quel point sont-ils semblables ? Et jusqu'à quel point représentent-ils une pratique et une théologie communes de l'ordination ?

La Tradition Apostolique

La *Tradition Apostolique* fait ressortir les rites d'entrée en fonction de l'évêque, du presbytre et du diacre en leur appliquant seulement les termes *cheirotonein* et *cheirotonia* (10)⁵⁴. Une élection incluant la communauté est présupposée dans le cas d'une ordination épiscopale (2) et on peut la présumer dans le cas d'une ordination diaconale (8). On voit mal si le presbytre est choisi par le presbyterium et/ou par l'évêque, ou aussi par le peuple (7). Dans tous les cas, de façon évidente, l'évêque, et pour l'ordination épiscopale les évêques voisins, prennent part à l'élection.

L'installation a lieu régulièrement de façon générale par l'imposition de la main, ou des mains dans le cas du diaconat, et par une prière. Une exception est faite pour le confesseur qui a subi le martyre. Il peut être promu au presbytérat ou au

54. Comme études récentes des rites d'ordination de la *Tradition Apostolique*, cf. Bârlea, *op. cit.*, 162-290; K. RICHTER, « Zum Ritus der Bischofsordination in der Apostolischen Überlieferung Hippolyts von Rom und davon abhängigen Schriften », *Archiv für Liturgiewissenschaft* 17 (1975), 7-51.

diaconat sans imposition des mains⁵⁵. Celui qui ordonne est toujours un évêque, ou des évêques dans le cas d'ordination épiscopale. La référence à *une* main pour l'ordination épiscopale et presbytérale est digne d'attention. Cela peut refléter une perte d'intérêt pour le rite, du fait que l'attention se porte sur la source du pouvoir, conçu dans ce texte comme étant l'Esprit, principe énergétique du Logos.

La *cheirotomie* signifie le don de l'Esprit qui rend l'ordinand capable de certaines fonctions fondamentales dans la communauté, en particulier toutes les fonctions liturgiques. Seul l'évêque a le pouvoir de transmettre l'Esprit à l'ordinand et il reçoit ce pouvoir par l'ordination épiscopale. Cela est impliqué dans le texte lorsqu'il parle de ce qui est requis pour l'ordination quand un martyr est promu à l'épiscopat. Bien qu'il ait prouvé qu'il soit pneumatique, sans l'ordination épiscopale il n'a pas l'autorité de faire descendre l'Esprit sur d'autres, ce qui est caractéristique de l'évêque.

L'évêque est établi dans une Eglise locale et ses principales fonctions sont en relation avec les activités internes à l'Eglise comme l'affirme la prière d'ordination (3). Cela est valable également pour le presbytérat et le diaconat (7, 8).

Les Pseudo-Clémentines

La littérature des *Pseudo-Clémentines* fournit le témoignage d'un rite judéo-chrétien pour une ordination épiscopale qui comprend des détails sur les désignations à d'autres fonctions. Il était en usage en Transjordanie aux environs de l'an 220 de

55. Cette législation est répétée dans les versions arabe et éthiopienne de la *Tradition Apostolique*, dans le *Testament de Notre Seigneur Jésus Christ* aussi bien que dans les *Canons d'Hippolyte*, qui ajoutent une troisième section pour une distinction d'ordre social entre esclaves et hommes libres. Le contexte historique de cette législation semble clair. Un groupe d'élite de martyrs de la foi a besoin de la reconnaissance des responsables d'Eglise en vue de leur autorité près du peuple. Une solution est trouvée dans leur cooptation au rang de la direction officielle sur la base d'une qualification pneumatique. La voie ordinaire de l'ordination ne semble pas la seule voie *de iure divino*.

notre ère⁵⁶. Une comparaison entre les textes d'ordination de l'*Epître de Clément à Jacques* et l'*Homélie III*, 60-72, nous permet de reconstituer le déroulement comme suit : -

- 1 — annonce de l'ordination de divers ministres par un chef d'Eglise ;
- 2 — prière de la communauté demandant lumière pour le choix de quelqu'un qui soit digne de s'asseoir « dans la chaire du Christ » (*Homélie III*, 60, 1) ;
- 3 — nomination par celui qui ordonne ou par le peuple ;
- 4 — dialogue au cours duquel le candidat refuse, mais celui qui ordonne l'encourage à accepter ;
- 5 — admonition : celui qui ordonne s'adresse aux candidats aux fonctions épiscopales et à d'autres fonctions diverses ; il termine cette admonition en comparant l'Eglise à l'équipage bien organisé d'un bateau ;
- 6 — installation de l'évêque par l'imposition de la main (des mains), prière, et intronisation sur le siège épiscopal.

L'*Epître de Clément* 19, 1 mentionne deux mains, tandis que *Homélie III*, 72, 1 ne mentionne qu'une main. A cette différence près, c'est la même ordonnance qui est suivie. *Homélie II*, 63, 1 raconte comment Pierre « prit Zacharie par la main » pour l'installer. Ici, l'entreprise tourne court : *ebiazeto*, Zacharie tombe et il n'est pas intronisé. L'ordination effective a lieu en *Homélie III*, 72 où, comme dans l'*Epître de Clément* 19, 1, l'imposition de la main et la prière précèdent l'intronisation.

La prière d'ordination de *Homélie III*, 72 supplie le Père de garder le berger et le troupeau et de donner à l'ordonné le pouvoir de lier et de délier.

L'ordination d'un presbytre et d'un diacre n'est pas décrite en détail. Aucune information n'est donnée dans *Homélie XI*, 36 qui dit comment Pierre établit Maroon comme évêque, choisit 12 presbytres, institua des diacres, etc. A part cela, on constate quelques différences entre les rites de l'ordination

56. G. STRECKER, *Das Judentum in den Pseudoklementinen*. Berlin : Akademie : (Coll. « Texte und Untersuchungen », 70) 1958, 97-116.

épiscopale de la *Tradition Apostolique* et ceux des *Pseudo-Clémentines*.

La *Tradition Apostolique* ne mentionne pas le rite d'intronisation. S'il a lieu, il n'est pas considéré comme un élément constitutif, car le texte déclare explicitement qu'après la prière d'ordination, l'ordonné est évêque et poursuit en célébrant l'Eucharistie (4). D'autre part, la prière de *Homélie III*, 72 ne lie pas le pouvoir de lier et de délier à un don de l'Esprit. Cependant, dans les deux cas, l'imposition des mains est conçue comme un acte symbolique donnant tout pouvoir à l'ordinand pour des fonctions fondamentales.

La procédure du choix dans les *Pseudo-Clémentines* est vague. Si Pierre est celui qui ordonne, il n'a pas besoin de l'aide de la communauté. Qu'aurait pu être la procédure, si elle avait inclus d'autres ministres d'Eglise ? Puisque toute la communauté prie pour demander conseil, nous pouvons penser que, comme dans le cas de la majorité des Eglises du 3^e siècle, non seulement la hiérarchie, mais toute la communauté y participait d'une certaine manière.

La Didascalie syrienne

La *Didascalie* syrienne offre une exception. Là, l'évêque cooptait le rôle de choisir le bas clergé⁵⁷ : seuls les évêques voisins choisissaient le nouvel évêque⁵⁸.

En plus des deux sources que nous venons de considérer, nous trouvons ailleurs une preuve que l'imposition des mains était employée pour l'ordination épiscopale. Dans un contexte dans lequel Origène discute de l'ordination d'un évêque, il semble laisser entendre que l'imposition des mains était employée. Après avoir cité Nb 27, 18, il déclare : « Vous entendez que l'ordination d'un chef est si clairement décrite qu'il est à peine nécessaire de donner une explication. »⁵⁹. On

57. E. TIDNER, *Didascalia Apostolorum, Canonum Ecclesiasticorum, Traditionis Apostolicae versiones Latines*. Berlin: Akademie, (Coll. « Texte und Untersuchungen », 75) 1963, 44-45.

58. *Ibid.*, 16.

59. *Hom in Num* 22 : 4 (GCS 30, 209).

lit dans l'instruction de la *Didascalie* syrienne au sujet de l'ordination d'un évêque : « C'est pourquoi il est alors agréé quand il reçoit les mains par imposition, et il est ainsi ordonné à l'épiscopat, s'il est pur... »⁶⁰.

Les Lettres de Cyprien

Deux références à l'imposition des mains dans l'ordination épiscopale se trouvent dans la correspondance de Cyprien : *Ep* 67, 5, 1; 49, 1. Ici comme dans *Homélie* III, 72, 1, la signification qu'on doit attacher à l'usage du singulier « main » plutôt que du pluriel « mains » que l'on trouve dans l'*Epître de Clément* 19, 1 et la *Didascalie* n'est pas évidente. Clément d'Alexandrie peut faire allusion à l'imposition des mains pour l'office presbytéral (*Stromata* 6.13). Par contre, la littérature du 3^e siècle est silencieuse en ce qui concerne l'emploi de ce geste pour l'ordination des presbytres et des diacres, excepté la *Tradition Apostolique*. Toutefois, Eusèbe rapporte qu'Origène reçut une « imposition des mains » quand il fut promu au presbytérat à Césarée (*HE* VI. 23, 4; 8, 4-5), tandis que Cyprien ne mentionne pas ce rite pour l'ordination du presbytre et du diacre. On peut peut-être déduire de l'emploi d'*ordinatio* que l'imposition des mains était en usage aussi bien pour les presbytres et les diacres que pour l'office épiscopal.

Le texte de la *Didascalie*, qui mentionne explicitement l'imposition des mains dans l'ordination épiscopale, nous permet de conclure qu'elle constitue le noyau du rite d'installation. Il y aurait plus à dire sur les deux textes de la correspondance de Cyprien.

Ordo — ordinare — ordinatio

Dans la littérature latine chrétienne du 3^e siècle, les mots *ordinare* et *ordinatio* sont employés pour désigner le processus par lequel un candidat entre dans l'*ordo ecclesiasticus*. Ces

60. TIDNER, *op. cit.*, 17-18.

mots ne correspondent pas exactement à *cheirotorein* et *cheirotonia* de la *Tradition Apostolique*. Et, en fait, il n'y a pas d'antécédents grecs à ces mots⁶¹. Selon la terminologie de cette littérature, l'*ordo ecclesiasticus* est constitué par l'acte de désignation à une charge : la remise d'un mandat ou d'une fonction (*ordinare*). Ainsi, Tertullien emploie *conlocare* comme synonyme d'*ordinare* (*De praesc.* 41.6)⁶². L'installation, l'investiture ou la remise du mandat (*ordinatio*) est distincte de l'élection par la communauté (*adlectio*). La charge se rapporte aux *sacerdotalia munera* selon la terminologie de Tertullien (*De praesc.* 41.8).

Entre l'ordination ecclésiastique et l'ordination divine, il existe aux yeux de Cyprien, et à ceux de Tertullien, une relation directe. L'ordination ecclésiastique donne le pouvoir d'accomplir des actes de sanctification. C'est une réalité spécifiquement chrétienne : divine et spirituelle dans son origine et sa nature, sanctifiante dans ses effets. C'est ainsi que la charge ecclésiastique peut être appelée sacramentelle en tant qu'elle implique un acte divin qui donne pouvoir. Mais ce qui est essentiel, c'est le mandat, la mission que l'Eglise confie à l'ordinand par l'intermédiaire de chefs qualifiés⁶³.

L'imposition des mains

L'acte cultuel de l'imposition des mains exprime la remise du mandat. Il est employé au moins dans l'ordination épiscopale. Mais il semble compris seulement comme un signe ou, comme P. van Beneden l'a écrit : « une expression non indispensable de l'intention d'investir le candidat de la fonction épiscopale »⁶⁴. Il apparaît comme secondaire du fait que

61. P. VAN BENEDEN, *Aux Origines d'une terminologie sacramentelle* : Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313. (Louvain : SSL (Spicilegium sacrum Lovaniense, 38) 1974, 52-53.

62. *Ibid.*, 56-57.

63. *Ibid.*, 163-164.

64. *Hord.*, 151. C. VOGEL va même plus loin. De son examen des six premiers siècles, il conclut qu'en Orient comme en Occident l'aspect essentiel de l'ordination était le mandat de l'Eglise, bien que l'imposition des mains ait été presque universellement en usage.

l'ordination, conçue comme la remise d'un mandat ecclésiastique est accomplie selon l'ordre juridique et possède un caractère fonctionnel. Il peut être éclairant de voir que Tertullien, racontant la tradition de l'ordination de Clément par Pierre, se contente de dire : *a Petro ordinatum* (*De Praesc.* 32. 2), tandis que l'*Épître de Clément*, contemporaine, se référant à la même tradition, dit que Pierre « imposa les mains » (19, 1). De plus grande importance pour une évaluation de l'imposition des mains dans la littérature latine, est le récit que fait Cyprien de l'élection de Corneille. Dans l'énumération qu'il fait des différents actes qui attestent la validité de l'élection, il ne mentionne pas l'imposition des mains⁶⁵. De plus, à cet égard, il ne faudrait pas négliger l'importance de la *comprobatio* des synodes des provinces voisines. C'est seulement quand elle était acquise que l'évêque était établi en toute certitude dans son poste⁶⁶.

L'intronisation

Excepté les *Pseudo-Clémentines*, les sources du 3^e siècle ne fournissent pas de témoignage d'un rite d'intronisation. On ne peut pas retenir l'affirmation de Jérôme d'après qui, depuis Marc l'Évangéliste jusqu'à Denys (247-264), l'Église d'Alexandrie installait ses évêques par intronisation à la manière des soldats pour leur chef⁶⁷. Eusèbe raconte les événements miraculeux qui entourèrent l'élection de Fabien comme évêque de Rome (236) et qui eurent leur apogée dans son intronisation (*HE* VI. 29, 3-4). Quelle que soit la valeur historique de ce

65. *Ep.* 55.8 (CSEL 3.2, 629-630). Cf. VOGEL, « Cheirotonie... » *op. cit.*, 15-16; VAN BENEDEN, *op. cit.*, 126-129.

66. VAN BENEDEN, *op. cit.*, 159-162.

67. *Ep.* 146 au prêtre Evangelus (CSEL 56, 310). En général, nous pouvons laisser de côté l'usage de l'intronisation pour l'installation dans l'Église d'Alexandrie, au long du 3^e siècle, jusqu'à ce qu'un témoignage nouveau soit apporté. W. TELFER a tenté d'en faire cas mais sans succès : *The Office of Bishop*, London : Darton, Longman & Todd, 1962; « The Episcopal Succession in Egypt, » *Journal of Ecclesiastical History* 3 (1952), 1-13. J. LÉCUYER présente une bonne discussion de la méthodologie de Telfer : « Le problème des consécrations épiscopales dans l'Église d'Alexandrie, » *Bulletin de littérature ecclésiastique* 65 (1964), 241-257; « La succession des évêques d'Alexandrie aux premiers siècles, » *ibid.*, 70 (1969), 80-99.

récit, on peut se demander si un rite d'intronisation faisait vraiment partie de l'ordination normale à Rome à cette époque⁶⁸. Avant le 3^e siècle, un rite d'installation solennelle n'est même pas plausible d'après les sources judéo-chrétiennes. Les *Kerygmata Petrou* emploient *cathedra* comme synonyme pour la fonction de docteur que Moïse octroya aux anciens, qui maintenant revient aux chefs chrétiens (*Ep. Petr.* 1, 2; 3, 2) et qui ne comprend pas d'installation pour la remise de sa charge à un docteur (*Contestatio* 1, 2-4).

Néanmoins on peut prouver qu'à partir du 2^e siècle cette intronisation selon le rang était pratiquée chez les chrétiens orthodoxes. Elle symbolisait l'autorité. Irénée dit qu'être presbytre, c'est avoir un siège de chef (*Adv. Haer.* IV, 41, 1) et que le siège est symbole d'enseignement (*Demonstratio* 2). Clément d'Alexandrie fait allusion à l'honneur attaché au siège du chef (*Stromata* 6, 13) et Origène place les presbytres aux premières places autour de l'évêque⁶⁹. Tertullien rapporte que les communautés apostoliques possèdent toujours la chaire doctorale des Apôtres (*De praesc.* 36) et chez Eusèbe il y a fréquemment équivalence entre la succession épiscopale descendant des Apôtres et celle venant de l'occupation du trône.

Dans les communautés établies du 2^e siècle, les premiers sièges signifient les relations d'autorité des fonctions institutionnalisées avec la communauté locale. Cela prépare le terrain à un développement rituel. Il est bien assez attesté que les gestes ordinaires utilisés dans les célébrations liturgiques tendent à devenir stylisés et à s'ériger en actions rituelles, par exemple le mélange de vin et d'eau pour la coupe du Repas du Seigneur. Nous pouvons ainsi supposer qu'au cours de l'ordination, au début l'ordonné prenait simplement place au siège d'honneur. Toutefois, au 2^e siècle, un nouveau développement eut lieu quand l'évêque apparut comme le docteur par excellence de la

68. Parmi les *Ordos* romains anciens, l'*Ordo* 36 (9^e siècle) mentionne le rite d'intronisation (K. RICHTER, *Die Ordination des Bischofs von Rom: Eine Untersuchung zur Weiheliturgie*. Münster: Aschendorff (Coll. « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen », 60), 1976, 36. Le récit de l'ordination de Clément par Pierre dans le *Liber Pontificalis* fait de *cathedra* l'équivalent d'*ecclesia* (L. DUCHESNE, *Le Liber Pontificalis: Texte, introduction et commentaire I*, Paris: E. de Boccard, 1955, 118).

69. *Comm. in Matt.* 16 : 22 (GCS 40, 552).

communauté. Une signification spéciale est alors donnée au siège que seul l'évêque occupait. Quand l'évêque devint celui qui tient les clés, sans doute au 3^e siècle, la signification du siège augmenta encore.

L'installation a une signification spéciale seulement pour la fonction épiscopale. Elle exprime la succession dans un sens vraiment littéral. Autrement le problème du siège vacant n'a pas sa raison d'être, puisque chaque Eglise épiscopale n'a qu'un évêque mais plusieurs presbytres et diacres. Cela explique pourquoi l'installation solennelle est élevée au niveau du rite seulement dans la cas de l'ordination épiscopale et, incidemment, pourquoi la tendance à lier cette installation directement à une pratique juive est au moins contestable.

Conclusion

AUX ORIGINES DU MINISTÈRE

Dans le Nouveau Testament, l'origine du ministère ayant autorité remonte à Jésus-Christ qui a institué ses disciples par une parole. Les plus anciennes relations de délégation d'autorité par des hommes dans l'Eglise apostolique se trouvent dans les Actes. La remise du mandat au lieu a cours d'une assemblée liturgique comprenant toute la communauté. La nomination est faite par des hommes en charge et elle est accompagnée de l'imposition des mains et d'une prière. Mais il n'est pas clair que ce rite soit un élément essentiel de la nomination à une charge dans l'Eglise.

Dans les Eglises pauliniennes

L'ordination en 1 Tim 4, 14 par l'imposition des mains faite par le presbyterium sur la base d'un choix prophétique est

comprise comme ayant son origine et son fondement en Paul (2 Tim 1, 6). L'ordinand reçoit mandat pour le ministère de l'Évangile hérité de Paul. Le rite semble avoir été utilisé afin de donner plus de poids aux relations du ministre aux Apôtres, à l'Esprit Saint et à la communauté. Cela vient probablement d'une pratique judéo-chrétienne utilisée chez les prophètes-docteurs, qui réglait l'admission dans un cercle ou la succession par une procédure analogue à la *semikhah* pharisienne et au sein de laquelle l'ordonné fait l'expérience d'un don spécial de l'Esprit. Puisque le presbyterium représente l'Apôtre Paul qui a conféré le charisme de fonction à Timothée comme agent de l'Esprit, l'imposition des mains du presbyterium, autorisée par une parole prophétique, donne également le même charisme. Ce rite est le point central de l'ordination, puisqu'il donne une condition préalable essentielle à un ministère fructueux de la parole en public.

Dans les autres Eglises

Dans les Eglises non-pauliniennes, un mode de nomination par une parole, comparable à la pratique de Jésus Christ, continua probablement jusqu'au 2^e siècle. Mais avec l'essor d'une liturgie d'ordination, l'imposition des mains fut adoptée. L'origine de ce rite, au moins dans certaines Eglises, ne peut pas être automatiquement attribuée à un emprunt direct à la tradition paulinienne. La signification apparemment différente attachée à l'imposition des mains dans la littérature latine du 3^e siècle, nécessite une explication. L'imposition des mains signifie-t-elle le don d'un certain charisme ? Sert-elle simplement de signe de délégation d'autorité dans l'Eglise, analogue à la *semikhah* rabbinique ? La question reste ouverte.

L'extension de l'imposition des mains

Dans les milieux influencés par la pratique des Eglises pauliniennes, le rite de l'imposition des mains prit une nouvelle importance au 2^e siècle et fut étendu à toutes les fonctions majeures institutionalisées. Cela arriva par suite de la convic-

tion que la responsabilité dans l'Eglise est fondée sur le don de l'Esprit communiqué dans l'ordination et donnant pouvoir au ministre pour certaines fonctions spécifiques. C'est ainsi que ce rite commença à entrer en usage pour la nomination du diacre et du presbytre. La *Tradition Apostolique* représente le terme de ce développement.

Le(s) sens de l'imposition des mains

En dehors de la *Tradition Apostolique* et des *Pseudo-Clémentines*, la signification du rite d'imposition des mains est ambiguë au 3^e siècle. Dans la littérature latine, et cela est valable aussi pour la *Didascalie*, il semble que ce soit un signe d'attribution du mandat ecclésiastique qui donne pouvoir à l'évêque d'accomplir des actes de sanctification, pouvoir qui est d'ordre juridique et qui a ainsi un caractère fonctionnel. Il ne semble pas être compris comme donnant la qualité inhérente et permanente que la théologie latine postérieure a accordée au « pouvoir d'Ordre ».

Nous pouvons conclure, en nous basant sur les sources du 3^e siècle, que, pendant le 2^e siècle, le rite d'imposition des mains, là où il était pratiqué, n'était pas interprété partout exactement de la même manière. Il était communément compris partout comme l'expression symbolique du don d'un mandat dans l'Eglise. Dès lors qu'il est accompli par des personnes en charge qualifiées, agissant comme représentants de Dieu, il permet d'assurer à l'ordinand que la grâce divine lui sera donnée afin d'accomplir la tâche qui lui incombe. Et cela implique au moins un charisme de fonction.

La *Tradition Apostolique*, toutefois, est le reflet d'un développement dans lequel la signification du rite d'imposition des mains est réinterprétée. La compréhension du rite comme donnant un charisme de fonction peut être suivie dans l'expérience de vie de l'Eglise, ce qui cause un changement dans la manière d'envisager la responsabilité dans l'Eglise en général, et en particulier le rôle de l'évêque dans l'Eglise : la conviction croissante que la responsabilité repose sur un

charisme spécial dans l'Eglise et que l'évêque en est le seul médiateur. Dans cette perspective, un charisme personnel de fonction est attaché à l'évêque : un pouvoir lui permettant de donner à d'autres des charismes semblables.

Edward J. KILMARTIN

(Traduit de l'anglais par Renée Moineau et Jean Evenou)